

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

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

ZThG · 3. Jahrgang · 1998 · Aus dem Inhalt:

Michael Stadler
Erlösende Erotik.
Ethische Aspekte im Hohenlied

Bernd Wittchow
Johannes Schneider.
Ein baptistischer Exeget und Lehrer

Erich Geldbach
Der etwas andere Melanchthon

Kim Strübind
Christentum und Antisemitismus

Eduard Schütz
Tauerinnerung und Taufaufschub

Frank Woggon
Gottesdienst als Seelsorge

Joachim Gauck u.a.
Beiträge zum Umgang mit den
Akten der Staatssicherheit in der
ehemaligen DDR

Thomas Niedballa
Baptismus als Familien-System
ohne Beziehungen

Theologische Sozietät
Tagungsbeiträge zum Thema:
»Warum ich immer noch Christ bin«

*Essays • Theologie im Kontext •
Dokumentation • Theologie und
Verkündigung • Theosatire •
Buchbesprechungen • Vereins-
nachrichten*



ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

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

3. Jahrgang · 1998

Redaktion

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

unter Mitarbeit von

Erich Geldbach · André Heinze · Dietmar Lütz · Thomas Nißmüller

»Free at last«

Zum 30. Todestag des
Baptistenpastors und Friedensnobelpreisträgers
Dr. Martin Luther King
† 4. April 1968

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der Jahresbezugspreis beträgt DM 25,- für Studenten / Vikare bzw. Abonnenten, die sich in Ausbildung befinden (Nachweis erforderlich), DM 20,-. Versandkosten werden zuzüglich berechnet. – Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten die Zeitschrift kostenlos.

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, Tel. & Fax: 089 / 64 47 00, E-mail: struebind@online.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher kann nicht gewährleistet werden. Bestellung der Zeitschrift über »GFTP – z.H. Wolfgang Pfeiffer, Wählingsweg 27, D-22459 Hamburg« oder per Fax: 040 / 55 00 380.

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 (GFTP),
Wertweg 5-7, D-69239 Neckarsteinach. Briefadresse: Postfach 1127, D-69235 Neckarsteinach.

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

INHALT

Editorial.....	5
ESSAYS	
<i>Peter-Johannes Athmann</i> Mission als Werbung.....	15
<i>Johannes Rosemann</i> Tradition – theologischer Schrittmacher oder geistlicher Bremser? Was es vom Erbe der »Väter« zu bewahren gilt.....	19
<i>Thomas Niedballa</i> Der Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen.....	30
ARTIKEL	
<i>Michael Stadler</i> Erlösende Erotik. Ethische Aspekte im Hohenlied.....	53
<i>Bernd Wittchow</i> Johannes Schneider: Ein baptistischer Exeget und Lehrer. Sein Leben und sein Gemeindeverständnis.....	83
<i>Erich Geldbach</i> Der etwas andere Melanchthon. Unzeitgemäße Anmerkungen zum Melanchthon-Jahr.....	102
<i>Eduard Schütz</i> Tauerinnerung und Taufaufschub. Wege ökumenischer Verständigung?.....	112
<i>Frank Woggon</i> »Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch«. Gottesdienst als Seelsorge.....	131
THEOLOGIE IM KONTEXT	
<i>Kim Strübind</i> Etappen der »Vergegnung«. Christentum und Antisemitismus <i>Anhang:</i> Zum Verhältnis von Juden und Christen. Eine Handreichung für die Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden [192]	161
<i>Hans Werner Kasperek</i> »Die Wahrheit wird euch frei machen! – Erinnerung schafft Zukunft«.....	202

DOKUMENTATION

<i>Ralf Dzierwas / Bernd Wittchow (Bearb.)</i> Fertig für die Zukunft? Beiträge zum Umgang mit den Akten der Staatssicherheit in der ehemaligen DDR.	206
<i>Joachim Gauck</i> , Noch lange fremd [208] · <i>Michael Holz</i> , »Schweigen kann nicht heilen« [215] · <i>Christoph Müller</i> , Ist die Aufarbeitung der Stasi-Ver- gangenheit wirklich sinnvoll? Ein Plädoyer [226] · <i>Johannes Rosemann</i> , Schuld benennen: Ja! – Verurteilen: Nein! [239]	
<i>Andrea Strübind</i> Thesenpapier zur Zusammenarbeit von Landeskirchen und Freikirchen	247

THEOLOGISCHE SOZIJETÄT IM BEFG

<i>Erich Geldbach</i> Die Theologische Sozietät 1997	253
<i>Hans-Harald Mallau</i> »Gott ist einer!« Zentrale Aussagen des Jahwe-Glaubens	256
<i>Carsten Claußen</i> Aspekte des Glaubens im Neuen Testament	266
<i>Klaus vom Orde</i> Die erweckliche Predigt im 19. Jahrhundert	278
<i>Thomas Nißlmüller</i> »Der beliebige Mensch«. Postmoderne Strategievirtualität . . .	294
<i>Volker Spangenberg</i> Was glauben wir heute? Thesen	323

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

<i>Andrea Strübind</i> Versöhnte Gemeinschaft. Bibelarbeit über Röm 12,3-8	333
<i>Kim Strübind</i> Der Gott der Lebenden. Osterpredigt über Mk 16,1-8.	346

THEOSATIRE 352

BUCHBESPRECHUNGEN 355

GFTP E.V.

Vereinsnachrichten (<i>Kim Strübind</i>)	364
Mitglieder des Vereins	365
Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG	367

MITARBEITER DIESES HEFTES

Peter-Johannes Athmann, Äußere Sulzbacher Straße 44, D-90491 Nürnberg

Carsten Claußen, Ludwig-Maximilian-Universität München, Fakultät für Evangelische Theologie, Schellingstraße 3, D-80799 München

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

Joachim Gauck, Der Bundesbeauftragte für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen DDR, Glinkastraße 35, D-10117 Berlin

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

Michael Holz, Augustastraße 10, D-38364 Schöningen

Hans Werner Kasperek, Staader Straße 1, D-78464 Konstanz

Prof. Dr. *Hans-Harald Mallau*, Cronenberger Straße 145a, D-42119 Wuppertal

Christoph Müller, Christophstraße 7, D-09212 Limbach-Oberfrohna

Dr. *Thomas Niedballa*, Ranzenstraße 10, D-34537 Bad Wildungen

Dr. *Thomas Nißlmüller*, Eckardtstraße 3, D-44263 Dortmund

Dr. *Klaus vom Orde*, Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstraße 150, D-44780 Bochum

Johannes Rosemann, Cantianstraße 7, D-10437 Berlin

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

Dr. *Volker Spangenberg*, Theologisches Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Johann-Gerhard-Onckenstraße 7, D-14627 Elstal

Michael Stadler, International Baptist Theological Seminary, Nad Habrovkou 3, Jenerálka, CZ-16400 Prag 6

Dr. *Andrea Strübind*, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München

Dr. *Kim Strübind*, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München

Bernd Wittchow, Eichendorfer Mühle, D-15374 Hermersdorf-Obersdorf

Dr. *Frank Woggon*, Bismarckstraße 40, D-10627 Berlin

Editorial

»Die Wahrheit mag für die Kirche schmerzlich sein, schmerzlicher noch ist die Unwahrheit.«

Klaus Scholder

»Freiheit muß letzten Endes erlitten werden.«

Gerhard Sauter

»Denn daß Gott allein die Ehre gebührt, das allein kann doch der Sinn aller ›antikirchlichen‹ Polemik sein, nicht aber das, daß etwa der Polemiker als Besserwisser und Besserkönner sich selbst rechtfertige und rette.«

Karl Barth

Die Edition des zweiten Jahrgangs dieser Zeitschrift anlässlich der »Theologischen Woche 1997« begann furios. Im Vorfeld jener Tage herrschte bundesintern hektische Betriebsamkeit, als sich herumsprach, daß ein Artikel der *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* die Stasi-Aktivitäten innerhalb des Bundes Evangelisch-Feikirchlicher Gemeinden (BEFG) in der DDR zum Thema machte. Da der »Ständige Ausschuß« der Bundesleitung durch das Publikwerden dieser Vorgänge Kontroversen mit den Betroffenen sowie eine neuerliche Verschärfung der Spannungen zwischen Ost und West innerhalb der baptistischen Gemeinschaft fürchtete und den bisher bekannten baptistischen IMs aus seelsorgerlichen Gründen etwas voreilig Verschwiegenheit zugesichert hatte, wurden ein geplantes Interview mit der Autorin sowie ein Bericht über die Spitzeltätigkeit von Baptisten in unserer Hauspostille *Die Gemeinde* kurzerhand abgesetzt.

In der Antike war es üblich, den Boten, der ein schlechte Nachricht überbrachte, umzubringen. Ähnlich, wenn auch nicht ganz so brachial, kann es mitunter auch im wiedervereinigten Deutschland zugehen. Die schlechte Nachricht lautet: Die »Trennung von Kirche und Staat«, eines der obersten Prinzipien unserer Freikirche, ließ sich auch in der zweiten deutschen Diktatur in diesem Jahrhundert mehr schlecht als recht verwirklichen. Die Diktatoren auf deutschem Boden haben vom Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (und auch von anderen Freikirchen) in Deutschland dank eines eher von Taktik als von theologischen Überzeugungen bedingten Verhaltens wenig zu befürchten gehabt. Zumindest gilt dies für kirchenleitende Kräfte, wie freikirchliche Funktionäre und Repräsentanten, während in den Gemeinden durchaus oft mutig bekannt und um des Glaubens willen auch Repressalien erlitten wurden. Wer dies heute öffentlich macht und, wie die Autorin des Artikels

»Kennwort: Herbert aus Halle«, auch belegen kann, muß wegen Nestbeschmutzung mit persönlichen Diffamierungen rechnen. Denn Kirchengeschichte wird im Baptismus, wenn überhaupt, überwiegend ›hagiographisch«, d.h. als Heiligenverehrung tradiert.

Die im Anschluß an die Veröffentlichung vehement einsetzende Kritik ehemaliger und amtierender baptistischer Verantwortlicher galt dabei mit keiner Silbe den mit kirchenfeindlichen Organen kollaborierenden Personen oder der fragwürdigen Strategie der *Anpassung* an das Unrechtsregime des SED-Staates, die sich mittlerweile durch die umfangreichen Aktenbestände des Bundesarchivs in Berlin-Lichterfelde für den gesamten Zeitraum der Nachkriegsgeschichte belegen läßt. Der lautstarke, schon vor dem Erscheinen des Forschungsberichts geäußerte Protest richtete sich vielmehr vor allem gegen die *Veröffentlichung* jener Verstrickungen, die zwar nur einen, aber eben keineswegs unwichtigen Aspekt baptistischer Anpassungsmechanismen beleuchteten. Sicherlich darf man die DDR-Geschichte nicht auf das Verhältnis zum SED-Staat oder zum Ministerium für Staatssicherheit (MfS) reduzieren. Allerdings war die Stasi im Leben der Bürger und Bürgerinnen der DDR auch kein gesellschaftliches Rand- oder Nebenthema, sondern ein alle Lebensbereiche einschließender Faktor, wie die Akten und die über 200 000 Offiziellen und Inoffiziellen Mitarbeiter dieser Mega-Behörde belegen.

Im Rahmen eines Forschungsauftrages hatte Andrea Strübind durch ihre Recherchen in der sogenannten Gauck-Behörde wohl einen Mythos zerstört oder zumindest ernstlich angekratzt: Den der gläubigen Standhaftigkeit unserer Freikirche gegenüber dem atheistischen SED-Staat. Daß angesichts der geschichtlichen Aufarbeitung auch die unrühmliche, weil das Unrechtsregime der DDR stabilisierende Rolle kirchenleitender Kräfte des *Westen* – und hierbei besonders von Vertretern des Baptistischen Weltbundes – zunehmend kritische Fragen aufwirft, sei in diesem Zusammenhang durchaus nicht nur am Rande vermerkt. Die bittere Wahrheit für die baptistische Glaubensgemeinschaft, die uns in Ost und West zum Nachdenken führen sollte, liest sich in einem zusammenfassenden Vermerk des Staatssekretariats für Kirchenfragen bereits im Januar 1960 wie folgt: »Sie [= die Baptisten] befolgen das Prinzip der Anpassung an die jeweiligen politischen Verhältnisse des jeweiligen Staates, und es wird in der DDR die Entwicklung zum Sozialismus und ebenso die klerikal-militaristische Politik des Adenauerregimes akzeptiert.« Im selben Text wird im Blick auf den Bund in der DDR vor der »Rolle des religiösen Deckmantels« und der »Spekulation auf Vorteile von seiten staatlicher Stellen« gewarnt. Dieses Urteil war – zumindest weitgehend – über jene Verantwortliche gesprochen, die das System zwar nicht liebten, aber sich mit ihm um der institutionellen Integrität der Gemeinden willen arrangiert hatten.

Diktaturen und ihre Institutionen sind allemal ein empfindlicher Gradmesser dafür, wie ernst wir unsere freikirchlichen Überzeugungen und

damit uns selbst als Gemeinde Jesu Christi nehmen. Wie wenig ernst sich unsere Freikirche bisweilen selbst nimmt, wird durch den Hinweis deutlich, man habe doch gerade durch die heimliche Zusammenarbeit mit dem kirchenfeindlichen Geheimdienst des MfS vieles »erreicht«, was auf offiziellem Wege nicht erreichbar gewesen wäre. Eine solche Feststellung ist für eine sich auf Jesus Christus berufende Kirche nicht wirklich überzeugend. Denn ihr Ziel besteht ja nicht primär darin, etwa die Genehmigung eines Kapellenbaus über finstere Kanäle zu erwirken, sondern die Wahrheit Jesu Christi ans Licht zu bringen. Der Grundsatz »Recht ist, was dem Staate (oder der Gemeinde) nützt«, steht nicht im Evangelium, sondern geht auf Niccolo Machiavelli, den philosophischen Ahnherren aller Staatsdiktaturen und totalitären Regime zurück. *Jesus Christus ist nicht Machiavelli*. Der Zweck kann in der Gemeinde des Gekreuzigten niemals die Mittel heiligen, vor allem nicht die Mittel der Anpassung.¹ Andernfalls hätte der vor kurzem verstorbene Neutestamentler Ernst Käsemann tatsächlich recht, als er den Kirchen vorwarf: »Heute ist der kirchliche Ausverkauf in allem religiösem Betrieb so offenkundig, daß wir uns nicht länger leisten können, Jesus mit dem Christentum zu verwechseln.«

Die Beschäftigung mit dem Verhältnis von Staat und Kirche ist von erheblichem kirchenhistorischem Interesse. Zu dieser selbstkritischen Begegnung mit der eigenen Vergangenheit sind wir nicht zuletzt durch die reichhaltigen geschichtlichen Reflexionen der Bibel ermutigt und verpflichtet. Nirgends wird härter und kritischer mit den Führern des Gottesvolkes ins Gericht gegangen, als in eben jenen alttestamentlichen Texten der Propheten und der Geschichtsbücher, die den »Machiavellismus« ihrer Zeit jeweils offenlegten und den lebendigen Gott zum Kriterium des Gottesvolkes erhoben. Wer dagegen den praktischen Nutzen »für die Gemeinde« zum Maßstab für Recht und Unrecht macht, bezeugt auf diese Weise nur die babylonische Gefangenschaft seines Glaubens im Gefängnis einer taktierenden Kirchenpolitik mit ihrem ungunstigen Arsenal vermeintlicher Sachzwänge. Wo Versagen und Schuld mit dem Hinweis auf die sicherlich vorhandenen Besonderheiten einer Diktatur verwässert werden, plädiert man letztlich nur noch für mildernde Umstände in Fragen des eigenen Glaubens.

Die Leitfrage ist daher: Sind wir überhaupt »diktaturfähig«, d.h. diktaturresistent? Mit einer Freikirche ist nach unserem Selbstverständnis jedenfalls kein *Staat* zu machen. Ob umgekehrt mit einem Staat *Kirche* zu machen ist, entscheidet sich stets am Charakter des jeweiligen Staates. Frei-

¹ Ich denke in diesem Zusammenhang an die vielen mutigen Menschen im NS-Staat und in der DDR, die ihre Knie nicht vor dem Baal der Staatsräson oder des Pragmatismus vermeintlich kirchenpolitischer Notwendigkeiten beugten. Auch mein eigener Vater, Kurt Strübing, verbüßte für seine Äußerungen gegen das NS-Regime eine Gefangenschaft im KZ Sachsenhausen, obwohl er keinen schirmenden Gott über sich wußte.

kirchen haben dabei unter einem totalitären Regime einen schweren Stand. Denn zu einer Freikirche, die zugleich Minderheitskirche ist, gehört der freie oder zumindest permissive Staat wie ein siamesischer Zwilling. Während die etablierten Großkirchen in unserem Land (dies galt auch für die DDR) schon aufgrund ihres kulturellen Gewichts fast unangreifbar sind, würde das Verbot einer kleinen Freikirche in unserem Land wohl kaum zur Kenntnis genommen oder gar bedauert werden. So führt die Situation einer Minderheitskirche zu einem latenten Gefühl der Minderwertigkeit und insofern zu einem verstärkten Anpassungsdruck.

Ist deshalb die Anpassung an die Mechanismen einer Diktatur ein Kavaliärsdelikt? In unserem Gemeindebund wird hinsichtlich von Schuld und Versagen im Amt jedenfalls mit zweierlei Maß gemessen. Pastoren etwa, deren Ehen – aus welchen Gründen auch immer – scheitern, werden konsequent und ohne großes Aufheben vom Dienst suspendiert. Für ihre seelische und wirtschaftliche Not fühlt sich kaum jemand zuständig. Wenn aber Pastoren oder leitende Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen mit einem kirchenfeindlichen Geheimdienst konspirativen Umgang pflegen, ihre seelsorgerliche Verschwiegenheit mißachten und ihre Kirche verraten (solche Fälle hat es nachweislich gegeben), hat man dafür ein erstaunlich großes Verständnis und pocht auf die besonderen Umstände der Zeit. Ein solches Privileg genießen freilich nur die Täter. Denn die seelsorgerliche ›Aufarbeitung‹ wird überwiegend oder ausschließlich als *Täterseelsorge* betrieben. Wer kümmert sich in unserem Bund eigentlich um die entsprechende Betreuung der *Opfer*, also jene Gemeindemitglieder, die bis in ihre Intimsphäre hinein von anderen und sogar von Gemeindemitgliedern bespitzelt und verraten wurden? Ob wir hier noch etwas nachzuholen haben? Diese Einseitigkeit im Bereich unserer Bundesseelsorge könnte kirchenpolitische Gründe haben: Der vielfältig gebeutelte und durch den unmenschlichen »Turbokapitalismus« des Westens² desillusionierte Osten ist für uns potentiell Missionsgebiet, das tunlichst geschont und stabilisiert werden soll. Kritische Fragen nach der Vergangenheit und komplizierte Diskussionen um Schuld und Versagen sind für erweckungshungrige Kirchenstrategen vor allem hinderlich.

Positiv bleibt aber auch festzuhalten, daß die Bundesleitung des BEFG die kirchengeschichtliche Aufarbeitung in Ost und West als ein sie weiterhin angehendes Thema aufgegriffen hat, für die ein neues, fachlich qualifiziertes Gremium zur Weiterarbeit eingesetzt werden soll.

Darüber hinaus hat die Diskussion des vergangenen Jahres auch gezeigt, daß es durchaus jene ›Bekennner‹ gab, die ihr freikirchliches Erbe nicht an den Nagel und ihre Fahne nicht in den Wind der politischen Realien

2 Ein von beispielloser Habsucht getriebenes internationales Heer menschenverachtender Spekulanten ist gegenwärtig dabei, die Errungenschaften unseres freiheitlich-pluralistischen Systems und unserer »offenen Gesellschaft« (K. Popper) zu desavouieren und das Vertrauen in die soziale Gerechtigkeit demokratischer Gesellschaften zu erschüttern.

hängen. Zu ihnen gehört *Christoph Müller*, der in der Gemeinde unseres Bundes in Thalheim aufwuchs und dessen Eltern aktive Gemeindeglieder waren, als er am 5. September 1975 verhaftet wurde. Fünf Monate später verurteilte man ihn wegen »staatsfeindlicher Hetze im schweren Fall« zu drei Jahren Gefängnis, bis er nach zwei Jahren von der Bundesrepublik Deutschland freigekauft wurde, ohne daß sich die baptistische Bundesleitung für ihn oder wenigstens für die Familie eingesetzt hätte. Er sei ja noch nicht getauft und daher kein Gemeindeglied gewesen, rechtfertigte man sich im nachhinein für die unterlassene Hilfeleistung. Angesichts solch unerträglicher Aussagen kann man wohl nur in eine letzte verzweifelte Sprachlosigkeit verfallen.

Zusammen mit *Joachim Gauck*, *Michael Holz* und *Johannes Rosemann*, der trotz des Widerstands seiner eigenen Kirchenleitung Zivilcourage gegenüber dem Staat bewiesen hatte, vervollständigt *Christoph Müller* das Quartett von Autoren dieses Heftes, die sich aus einer ostdeutschen Perspektive unter der Überschrift »Fertig für die Zukunft?« mit den hermeneutischen Fragen der Vergangenheitsbewältigung befassen.

Als weitere ethische Fragestellung, die sich indirekt aus der Vereinigung von Ost und West ergeben hat, ist in den letzten Wochen die *Abtreibungsfrage* in den Mittelpunkt gerückt. Im Evangelisch-Freikirchlichen Krankenhaus in Rüdersdorf bei Berlin sowie in einem weiteren Krankenhaus desselben Trägers werden seit mehreren Jahren, wie bereits zu DDR-Zeiten, Schwangerschaftsabbrüche auch aufgrund nichtmedizinischer Indikationen vorgenommen. Der Direktor beider Häuser, Pastor Elimar Brandt, soll, wie *idea* und *Die Gemeinde* mehrfach berichteten, diese fragwürdige Praxis nicht nur dulden, sondern den Zusammenhang von Schwangerschaftsberatung und Abtreibung in einer christlichen Klinik sogar für »evangeliumsgemäß« und »freikirchlich« halten, während ein Verbot der Abtreibung in die Nähe der Ideologisierung des SED-Staates gerückt werde. Diese (wenn sie denn zutrifft) abenteuerliche Begründung, die das Beharren auf dem Lebensrecht eines wehrlosen Menschen mit der Zwangsideologisierung einer menschenverachtenden Diktatur parallelisiert, sowie die weiterhin praktizierten Abtreibungen sind innerhalb unseres Bundes und der Bundesleitung auf Unverständnis und auf teils harsche, teils halbherzige Kritik gestoßen. Wenn das positive Beratungsziel darin besteht, einen potentiellen Unrechttäter von seinem Vorhaben abbringen zu wollen, man ihm aber gleichzeitig (warum eigentlich?) bei seinem schrecklichen Tun behilflich ist, dann ist damit die Vorstellung von christlicher Seelsorge »evangeliumsgemäß« ad absurdum geführt. Während der an dieser Stelle viel wacheren katholischen Kirche zu verdanken ist, daß sie den Problemzusammenhang von Beratung und Abtreibung neu ins Blickfeld der ethischen Diskussion rückte, werden in einer baptistischen Klinik nicht nur Beratungsscheine *ausgestellt*, sondern Abtreibungen auch noch selbst *durchgeführt*. Ein christliches Namensschild macht aus einem kommunalen Krankenhaus eben noch keine christliche

Klinik. Etwas salopp formuliert: Nicht überall, wo evangelisch-freikirchlich *draufsteht*, ist auch evangelisch-freikirchlich *drin*! Die auf vielfältige Weise mit dem Staat verflochtene Diakonie muß darauf achten, daß sie ihren Auftrag sowie ihren eigentlichen Auftraggeber nicht aus den Augen verliert. Das konsequente Eintreten für das Lebensrecht jedes Menschen darf nicht den politischen Beziehungen zu einer Landesregierung geopfert werden, sonst verlieren wir nicht nur im Blick auf unsere Ethik weiter an Glaubwürdigkeit und Substanz. Die Abtreibungspraxis in Rüdersdorf zeigt, daß auch eine Demokratie nicht vor Anpassungsmechanismen schützt, selbst wenn man versucht, dies hinter einer pseudochristlichen Phraseologie zu verbergen. Was Brandt »freikirchlich« nennt und was ganz und gar nicht freikirchlich ist – die Tolerierung einer unterschiedslos vollzogenen Tötung schutzloser Menschen –, klingt wie das mißglückte Resultat einer Flucht aus der Verantwortung für eine diakonische Einrichtung. Das freikirchliche Eintreten für Gewissens- und Entscheidungsfreiheit *jedes* Menschen findet dort seine Grenze, wo gleichzeitig in Kauf genommen wird, daß man einem schutz- und wehrlosen Menschen das elementarste aller Rechte, das Recht auf Leben, nimmt. »Freikirchlich« hieße hier, mutig den biblischen Grundsatz zu beherzigen: »Folge der Mehrheit nicht zum Bösen!« (Ex 23,2). Dies gilt für alle Mehrheiten, auch für die des Bundeslandes Brandenburg.

Eine aus Sicht der GFTP erfreuliche Entwicklung zeigt sich insofern, als in nächster Zeit verstärkt über die »Zukunftsfähigkeit unserer Freikirche« nachgedacht werden soll. Angesichts der gegenwärtigen kulturellen Schwellensituation, in der viele Kirchen ihren weiteren Weg reflektieren, ist dies ein angemessener und wichtiger Schritt unserer Bundesleitung. Aus solchem Nachdenken könnten sicher auch neue Impulse für die Transparenz der Entscheidungsfindungen bzw. -prozesse in unserem Bund ausgehen. Uns steht durch unser radikalreformatorisches Erbe, das bis in die Verfassung hinein dem Prinzip des »Priestertums aller Gläubigen« Rechnung zu tragen versucht, ein modernes und attraktives ekklesiologisches Paradigma zur Verfügung, das freilich durch oligarche Tendenzen, durch kaum transparente kleine Machtkartelle und, wie ein Kollege kürzlich einmal sagte, durch »Familienpatronate« innerhalb unserer Freikirche zunehmend in Frage gestellt wird. Solche Entwicklungen generieren oder verstärken letztlich die zu beobachtende Zurückhaltung und das spürbare Desinteresse vieler Gemeinden hinsichtlich des Bundesgeschehens – zum Schaden aller.

Eine Reform unseres Bundes mit Blick auf die Zukunft müßte sich nicht zuletzt auf die Gestaltung unserer Bundeskonferenzen auswirken. In den letzten Jahren wird anläßlich dieser öffentlichen Selbstdarstellungen des BEFG immer wieder nur die »Banalität des Guten« inszeniert, die sich durch den zunehmenden Einsatz von Talkshows mit oft wenig Tiefgang und albernen Spielereien von einer Konferenzveranstaltung zur nächsten hangelt. Im Verlauf unserer Bundeskonferenzen werden die realen

Probleme der Gemeinden dabei zunehmend ausgespart oder in der Hoffnung ausgesessen, daß sich diskursive Prozesse durch ständiges Vertagen irgendwann von selbst erledigen. Manchmal hat man damit ja auch Erfolg. Besonders vertrauenserweckend oder gar »zukunftsfähig« sind diese taktischen und an die Gesprächsmüdigkeit appellierenden Kalküle der Konfliktsublimierung freilich nicht.

Der Beitrag der GFTP zu einer freikirchlichen Zukunftsfähigkeit ist zunächst literarischer Art. Impulse auf dem Weg zu einer Besinnung auf unserem Weg durch das postmoderne Zeitalter lassen sich nicht nur in den bisherigen Jahrgängen unserer Zeitschrift, sondern auch im vorliegenden Heft finden:

Den Auftakt dazu bildet die von *Peter Athmann* in einem kurzen Essay und angesichts ihrer Profanität ernüchternde Frage, inwiefern »Mission als Werbung« von zeitgenössischen marktwirtschaftlichen Strategien und Zwängen bestimmt wird. Im Rekurs auf die Selbsterfahrung als ehemals »Missionierter« kommt er zu dem Fazit, daß sich Mission – aller unanständigen Praxis unter uns zum Trotz – von gewöhnlicher Werbung durchaus unterscheide. Die Beglückung von Menschen, die wir Mission nennen, stelle jedenfalls »keinen Kampf um religiöse Marktanteile« dar.

Johannes Rosemann reflektiert darüber, inwiefern freikirchliche Traditionen auf dem Wege zur Erneuerung unserer Gemeinden hilfreich oder schädlich sind. Indem er »Tradition« vom »Traditionalismus« begrifflich abhebt, entwickelt er eine Perspektive, die zwischen »Beglückendem und Bedrückendem« der eigenen Glaubenstradition differenziert und die Vergangenheit mit der Zukunft verbindet.

Thomas Niedballa versucht anhand der von Luhmann und Willke entwickelten religionssoziologischen Systemtheorie, den Baptismus als ein Familiensystem ohne wirkliche Beziehungen zu beschreiben. Seine Ausführungen sind, gerade für die Zukunftsfähigkeit des religiösen Systems »BEFG«, äußerst erhellend. Anhand dieser kritischen, aber durchaus sachlichen Analyse erfahren viele strukturelle Probleme unseres Bundes eine Erklärung: Etwa die latente Furcht vor theologischen Kontroversen (vgl. die Taufdiskussion); die »Autopoiesis«, d.h. die ständige Reproduktion des ewig Gleichen unter dem Gesichtspunkt des bloßen Systemerhalts und die zunehmende Herrschaft einzelner sowie die Begünstigung ihrer Klientel innerhalb unseres Gemeindebundes. Diese stehen in einem betonten Gegensatz zum quasi »anarchischen« Grundsatz des allgemeinen Priestertums, dessen unberechenbare innovative Kraft die Vertreter des Systems am meisten fürchten. Der Autor skizziert schlußendlich eine »alternative Theologie«, die das religiöse »System BEFG« ablösen und ersetzen könnte.

Am 17. und 18. Oktober fand das von der Theologischen Sozietät veranstaltete und hinsichtlich der gehaltenen Vorträge gut besetzte Symposium »*Warum ich immer noch Christ bin*« in Dortmund statt. Die Tagungsbeiträge von *Hans Mallau*, *Carsten Claußen*, *Klaus vom Orde*,

Thomas Nißlmüller und *Volker Spangenberg* sind von Erich Geldbach einleitend kommentiert worden, so daß ich an dieser Stelle nur darauf verweisen kann (s.u. Rubrik ›Theologische Sozietät‹). Im Zusammenhang der Frage nach der »Zukunftsfähigkeit« unserer Freikirche möchte ich jedoch auf den Beitrag »Der beliebige Mensch« von *Thomas Nißlmüller* aufmerksam machen, der für eine Modifikation gewohnter Wahrnehmungen der Postmoderne plädiert, wie der Untertitel verrät. Es handelt sich dabei um eine Fortschreibung seiner bereits im ersten Heft unserer Zeitschrift in Ansätzen entwickelten Anthropologie. Wer sich der Mühe unterzieht, sich auf die kreative Semantik des Autors einzulassen, wird durch ein Feuerwerk ungewöhnlicher Sichtweisen entschädigt. Und wer über die »Zukunftsfähigkeit« reflektiert, kann in Thomas Nißlmüllers Ausführungen schon einmal einen Blick in die schrille und futuristisch anmutende *Gegenwart* postmoderner Lebensgefühle und ihrer religiösen Horizonte werfen.

Michael Stadler von der ehemaligen Internationalen Baptistischen Hochschule in Prag (IBTS) gibt uns in seinem Beitrag über das Hohelied (»Erlösende Erotik«) Einblicke in die ethische Aussagekraft dieses alttestamentlichen Liebesgedichts. Aufgrund der Parallelen zur Paradies- und Sündenfallgeschichte schreibt Stadler im Gefolge P. Tribles dem Hohelied eine »erlösende Rolle« zu. Sexualethische Aspekte sowie eine fundierte Einleitung in die Grundprobleme dieses alttestamentlichen Poems, die auch die hierzulande weithin unbekannt englischsprachige Literatur auswertet, lassen die immens fleißige Forschungsarbeit ahnen, durch die der Autor seine Leserinnen und Leser in fruchtbarer und erhellender Weise in einen der rätselhaftesten Texte des Alten Testaments einführt.

In überarbeiteter und gekürzter Form stellt *Bernd Wittchow* seine an der Humboldt-Universität zu Berlin eingereichte Diplomarbeit über den 1970 verstorbenen baptistischen Gelehrten Johannes Schneider vor. Der Autor zeigt das vielfältige Wirken Schneiders im Spiegel seiner Studien zum Gemeindeverständnis im Neuen Testament. In einem einführenden Teil stößt man auf eine Lebensskizze dieses im *Baptismus* kaum noch bekannten *Baptisten*, der als Dozent für Neues Testament an der Berliner Humboldt-Universität wirkte und sich als Forscher und Lehrer einen Namen machte.

Mit »unzeitgemäßen Anmerkungen zum Melanchthon-Jahr« meldet sich *Erich Geldbach*, frischgebackener Professor für Ökumenik und Konfessionskunde an der Ruhr-Universität Bochum, zu Wort. Kritisch nimmt Geldbach die Haltung des als »Praeceptor Germaniae« (Erzieher Deutschlands) gefeierten Weggefährten Luthers gegenüber den Täufern unter die Lupe. Der Autor macht bei Melanchthon eine – im Blick auf die von ihm als »Schwärmer« titulierten Täufer – starre Haltung des sonst so irenischen Reformators aus. Im Unterschied zu dem von der weltlichen Obrigkeit favorisierten Dialog forderte Melanchthon in einem antitäuferischen Gutachten härteste Sanktionen gegen die refor-

matorischen Abweichler, während er andererseits bestrebt war, mit den altgläubigen Katholiken Kompromisse einzugehen. Insofern erscheint Luthers Nachfolger in Wittenberg als der »etwas andere Melanchthon«. Zu einem echten Dauerbrenner innerhalb des Baptismus entwickelt sich die facettenreiche Taufdiskussion. *Eduard Schütz*, langjähriger Direktor des Theologischen Seminars in Hamburg und dessen ehemaliger Dozent für systematische Theologie, ergreift mit seinem Artikel »Taufeinnerung und Taufaufschub« das Wort, um in einer leidvollen, aber keineswegs leidigen Debatte nach Wegen einer ökumenischen Verständigung in der Tauffrage zu suchen. Der Autor nähert sich dem unter Baptisten stigmatisierten, in den letzten Jahren in der Ökumene in Mode gekommenen Taufeinnerungsfeiern und stellt deren liturgisch-symbolisches Grundverständnis dar. Da die Taufeinnerung ihren zentralen liturgischen Ort in der Feier des Abendmahls habe, müsse eine ökumenisch zelebrierte Taufgedächtnisfeier ohne gemeinsame Abendmahlsfeier eigenartig erscheinen. Im Zusammenhang der Frage nach einem Taufaufschub pocht Schütz auf die theologisch geforderte geistliche Mündigkeit der Gemeinde, die sich schwerlich mit dem Gedanken der Unmündigentaufe vereinbaren lasse.

Frank Woggon schließt den bunten Kreis der theologischen Disziplinen mit einer liturgischen Studie, die den christlichen »Gottesdienst als Seelsorge« auslegt. Er sieht ein solches Verständnis in der Vorstellung von der christlichen Hoffnung im Neuen Testament verankert. In diesem Aufsatz wird geradezu eine kleine »Theologie der Hoffnung« entfaltet, die in den Ritualen und Liturgien des Gottesdienstes über vielfältige Reflexionspotentiale verfügt. Pastoren und andere Liturgen stoßen hier auf eine Fülle anregender Gedanken, die auf eine Berücksichtigung durch die gottesdienstliche Praxis harren.

Die Rubrik »Theologie im Kontext« enthält zeitgeschichtliche Beiträge, die sich mit historischen Problemzonen beschäftigen. Anlässlich des 50jährigen Bestehens des Staates Israel benennt *Kim Strübind* kirchengeschichtliche Etappen christlich-jüdischer »Vergegnung« – ein Martin Buber entlehnter Begriff, der das Scheitern der »Begegnung« von Mutter- und Tochterreligion punktuell nachzeichnet. Antisemitismus ist demnach gerade ein abendländisch-christliches Problem, das sich von der Alten Kirche über die Reformations- bis in die Neuzeit erstreckt. Gleichsam als Antwort und Absage an den »christlichen« Antisemitismus publizieren wir zugleich die von einer theologischen Kommission erarbeitete und von der Bundesleitung im Mai 1997 verabschiedete »Handreichung« zum Verhältnis von Juden und Christen, die zu einem christlichen Glauben einlädt, der nicht mehr auf Kosten anderer, sondern im Respekt vor der Erwählung Israels durch den Gott der Bibel lebt.

Hans Werner Kasparek schildert die Behandlung russischer Kriegsgefangener in seiner Jugendzeit durch Angehörige der deutschen Wehrmacht und greift damit in die Kontroverse des vergangenen Jahres über die

Ausstellung »Verbrechen der Wehrmacht« ein, die in verschiedenen Städten der Bundesrepublik für Furore sorgte.

Andrea Strübind ist in diesem Heft mit einem ökumenischen Beitrag über das Verhältnis von Landes- und Freikirchen sowie mit einer Bibelarbeit über Röm 12 vertreten, die sie anlässlich der Bundeskonferenz 1996 in Augsburg hielt. Zusammen mit einer Osterpredigt des Schriftleiters, die kurzfristig als Ersatz für einen nicht rechtzeitig eingegangenen Beitrag aufgenommen wurde, führen wir damit die noch junge Tradition der Rubrik »Theologie und Verkündigung« fort.

»Buchbesprechungen« und »Vereinsnachrichten« stehen wie gewohnt am Ende unseres Heftes, das durch die ironische Parabel »Das Evangelium nach Data« von *Peter Athmann* beschlossen wird, die nicht nur eingefleischte Star-Trek-Fans amüsieren wird. Wir waren der Ansicht, daß wir unsere Leser durch diesen entspannenden Beitrag für ihre Aufmerksamkeit bei der Lektüre unseres Heftes belohnen sollten. Mit über 360 Seiten ist dieses Heft gegenüber dem zweiten Jahrgang noch einmal kräftig angewachsen. Proportional dazu hat sich die Mitgliederzahl der GFTP gegenüber dem Vorjahr beinahe verdoppelt. Unseren Mitgliedern (die ja zugleich Mitherausgeber der ZThG sind!), den Abonnenten und auch den übrigen Leserinnen und Lesern sei für ihr Interesse, ihre Unterstützung und ihr Vertrauen von Herzen gedankt!

Alle hier geäußerten kritischen Töne, dies sei mit Nachdruck gesagt, stehen unter dem Vorbehalt des oben zitierten Bonmots von Karl Barth. Bei aller zur Sprache kommenden Kritik stehe ich zu meiner baptistischen Freikirche. Ich stehe zu ihr und ihrem Pathos gläubiger Freiheit und ihrer Skepsis gegenüber allen Anmaßungen eines Amtes. Ich leide zugleich an ihr, besonders an ihrem geistigen und geistlichen Provinzialismus, durch den wir gegenwärtig wieder einmal die Chancen zu verspielen scheinen, die Menschenfreundlichkeit Gottes in unserer Zeit als Ruf zur Umkehr entdecken zu helfen. Dennoch lautet mein dem Juden Albert Einstein abgelaushtes und auf den Baptismus umgemünztes Bekenntnis: *»Schau ich die Baptisten an, hab' ich wenig Freude dran. Fallen mir die andern ein, bin ich froh, Baptist zu sein!«*

München, im März 1998

Kim Strübind

Mission als Werbung

Peter-Johannes Athmann

Mission ist Werbung. Werbung versucht, den potentiellen Käufer davon zu überzeugen, daß der Erwerb des beworbenen Produktes / der Dienstleistung einen »Nutzen« für ihn hat. Welchen Nutzen hat der christliche Glaube für den »Käufer«? Bewahrung vor allem Übel? Gelingendes Leben? Den materiellen Segen des »vollen Evangeliums«? Religiöse Erlebnisse? Einen Parkettplatz in der Ewigkeit? Vermeidung der endgültigen Todesstrafe? Dazu mehr im zweiten Teil.

Wer wirbt, will etwas verkaufen. Verkaufen ist ein hartes Brot: Marktanteile müssen gehalten und ausgebaut werden. Wer seine Quote nicht erfüllt, ist seinen Job los. Wie ist das bei uns? Dazu als erstes ein Blick aufs Verkaufspersonal.

Das Personal: Allmachtsphantasien und Leistungsdruck

Evangelisten sind die Außendienst-Profis des Glaubens: Sie werden intensiv geschult, um dessen Vorzüge überzeugend an den Mann/die Frau zu bringen, und sie werden danach beurteilt, welche »Verkaufszahlen« sie nachweisen können. Die »Provision« eines erfolgreichen Glaubensverkäufers besteht zwar i.d.R. nicht in Geld (wären 10% vom Gemeindebeitrag des Neumitglieds nicht angemessen?), aber immerhin in einer Aufwertung seines Ansehens in der Hierarchie (das sich z.B. darin ausdrückt, wie häufig jemand von den Gemeinden eingeladen wird). Ob die Werbewirksamkeit eines Evangelisten zu seiner theologischen Qualität proportional ist, sei dahingestellt. Wichtig erscheint mir das Problem, wie mit Außendienstlern umgegangen wird (bzw. wie diese mit sich selbst umgehen), deren zahlenmäßige Erfolge zurückgehen (oder die ihre jahrelang wirksamen Standardfloskeln selbst irgendwann nicht mehr hören können). Dietmar Lütz' Drewermann-Rezension¹ sollte jedenfalls für hauptamtliche Menschenfischer Pflichtlektüre sein, um den eigenen Drang / Zwang zur Rettung der Welt zu »erden« (bes. 113ff).

¹ D. Lütz, Drewermann, die »Kleriker« und wir, ZThG 2 (1997), 108-117.

Doch nicht nur die Profis stehen unter Leistungsdruck, auch die Gemeinden; denn wer am schnellsten wächst, hat Recht. Das Messen missionarischen Erfolgs an Bekehrungs-(wenn nicht Tauf-)zahlen wurde zuletzt von Kim Strübind süffisant kritisiert.² Zu Recht, wie ich meine, v.a. weil hier die Einladung zum Glauben schnell in Manipulation (egal, ob durch das Schüren von Ängsten oder durch Sing-&Pray-Abende am Lagerfeuer) umkippen kann, wenn der Zweck die Mittel heiligt.

Dennoch verbirgt sich hinter dem Wunsch nach zählbaren Erfolgen mehr als nur der Sieg des buchhalterischen Denkens über die theologische Reflexion. M.E. steckt dahinter die Verzweiflung darüber, daß der christliche Glaube mehr denn je davon entfernt ist, alle Menschen dieser Erde zu erreichen. Täglich werden mehr Menschen geboren, als unter Aufbietung aller Kräfte jährlich bekehrt werden könnten. Vor allem diejenigen, die ein ausgeprägtes Endzeitbewußtsein haben, kommen nicht umhin, sich die Frage zu stellen, warum Gott es zuläßt, daß die Anzahl der Verlorenen über jedes Maß hinaus anwächst. Da Gott ja bekanntlich an dieser Situation nicht schuld sein kann, muß der Grund dafür im Versagen seiner Gemeinde gesucht werden: ein ungeheurer Leistungsdruck, der sich im hilfeschendenden Blick auf Zahlen eine zumindest zeitweilige Erleichterung verschafft. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, daß viele Erlöste nicht »erlöster aussehen«. Und es ist kein Wunder, daß die als drückend empfundene Last sich auf die Verkündigung an die Kunden niederschlägt.

Vom Umgang mit Kunden: Selbst schuld, wer nicht kauft

Kundenorientierte Werbung würde von den (latent) vorhandenen Bedürfnissen der Käufer ausgehen: Glaubst du, so wird dein Leben spürbar besser. Diese Art der Mission unterliegt jedoch dem Verdacht, daß hier nur ein »Kuscheljesus« verkündet werde, der die todernsten Konsequenzen einer Ablehnung des Glaubens verschweige.

Wahre Mission weiß daher um den Bedarf (nicht zu verwechseln mit den Bedürfnissen) des Kunden besser Bescheid als dieser selbst: »Gerade du brauchst Jesus!« Niemand weiß besser als der geistgeleitete Evangelist, was für sein Gegenüber notwendig ist, denn dieses befindet sich ja in einem Zustand der Unmündigkeit, an dem es zwar selbst schuld ist, aus dem man ihm aber aus »glühender Retterliebe« heraushelfen muß. Aber wie bekomme ich den Uneinsichtigen zur Erkenntnis? Dazu mein eigenes Bekehrungserlebnis als Illustration:

² K. Strübind, »Fides quaerens ecclesiam« – Glaube sucht Gemeinschaft. Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung, ThGespr 21 (1997), 24 sowie ders., Editorial, ZThG 2 (1997), 5.

Großes Aufatmen in meiner Gemeinde, als der Zaungast endlich bereit war, mit zu einer Evangelisation zu Richard Kriese zu fahren. Diesem traute man zu, was die autonome Ortsgemeinde nicht vermochte. Wortgewaltig zitierte der Evangelist »letzte Worte großer Männer«, um zu beweisen, daß den Ungläubigen das Höllenfeuer drohte. Als Heilmittel bot er natürlich den »liebenden Gott« an, der sich allerdings nur denjenigen zuwendet, die sich »freiwillig für ihn entscheiden«.

Mein atheisstisches Gottesbild erlaubte mir nun überhaupt nicht, in einer solchen Entscheidung (deren Ablehnung mit ewiger Folter bestraft wird) eine wie auch immer geartete Freiwilligkeit zu sehen. (Ich gestehe, daß sich meine Abneigung gegen dieses »Konzept« nach meiner Bekehrung eher noch verstärkt hat.) Ich wandte mich also lieber einem Buch zu, das ich am Büchertisch erstanden hatte, und begann zu lesen.

Dieses Buch versuchte eher krampfhaft zu beweisen, daß es Gott geben muß etc. pp., und steht mittlerweile in meinem fundamentalistischen Giftschränk, aber ich entdeckte darin, daß das Für-Wahr-Halten der Existenz Gottes keinen rationalen Widerspruch darstellte, wie ich bis dahin immer geglaubt hatte. Es wurde mir also möglich, Gott zu denken, ohne meinen Verstand an der Garderobe abgeben zu müssen. Die unverkrampfte Glaubwürdigkeit meiner Freunde aus der Gemeinde machte mir den menschengewordenen Gott immer sympathischer und schließlich wichtig genug, um ihm zu vertrauen.

Ein Problem besonderer Art war jedoch hinterher der Eindruck, daß ich mit diesem neuen Vertrauen ein ganzes Paket soteriologischer, ekklesiologischer und ethischer Konzepte miterstanden hatte, dessen Sinn sich mir entzog (und z.T. immer noch entzieht). Beispielsweise fand ich die (wie ich erst später herausfand, Anselm'sche) Genugtuungslehre ziemlich abstoßend und konnte auch nicht einsehen, warum sich die gesamte Reflexion über die Menschwerdung Gottes nur um Karfreitag drehte, nicht aber um Ostern, geschweige denn um die 30 Jahre vorher. Mein Theologiestudium brachte die notwendige Befreiung.

Fazit: Mission ist keine Werbung

Aus den obigen Äußerungen geht vielleicht hervor, was ich (aus eigenem Erleben) für Grundvoraussetzungen von Mission halte:

Gemeinde als »Raum des Vertrauens« (Wiard Popkes): »Wenn ich dort nicht Menschen gefunden hätte, denen ich vertrauen konnte, hätte mich keine noch so intelligente Strategie dazu bewegt, mich näher mit dem Glauben zu beschäftigen. Voraussetzung für dieses Vertrauen ist die wahrnehmbare Existenz von Freude, Schuld und Leid in einer Gemeinde: Nichts ist schlimmer als eine Versammlung aus erkennbar verkrampften »Gutmenschen«, die um der missionarischen Werbewirksamkeit willen immer lächeln und alle Probleme unter den Teppich kehren (Heiden sind sensibel dafür!).«

Mündigkeit des Gegenübers: Ich muß fähig sein, meinem Gegenüber *verständlich* zu machen, warum ich glaube (Karl Rahner: »innerhalb einer halben Stunde«). Daraus *kann* dessen Neugier erwachsen, muß aber nicht. Eng damit zusammen hängt die *Freiheit des Denkens:* Nach 16 Jahren Christsein fällt es mir immer noch schwer, an einen erkenntnistheoretischen Vorrang von Christen gegenüber denen zu glauben, deren Vernunft noch vom Sündenfall verdunkelt ist. Im Gegenteil: die Ungläubigen können existenzielle Fragen machmal viel schärfer stellen als Christen mit ihrem gelegentlich recht hartnäckigen Bedürfnis nach einem geschlossenen System der Welt- und Lebensdeutung. Wessen biographisch bedingter momentaner Glaubensstand nicht mehr falsifizierbar ist (K. Popper), der stellt sich über 1Kor 13,9-12 und damit über die Bibel, die ihm angeblich Maß aller Dinge ist. Wo weder Glaube noch Unglaube nach Einsicht fragen dürfen, können weder Mission noch Gemeindeaufbau gelingen.

Nach diesem Verständnis ist Mission keine Werbung, kein kräftezehrender Kampf um religiöse Marktanteile. Mission ist vielmehr die einladende, neugierig machende, Stärken und Schwächen nicht verheimlichende, den Gesprächspartner nicht vereinnahmende, wahrnehmbare Präsenz christlicher Gemeinden mitten in der Gesellschaft.

Tradition – theologischer Schrittmacher oder geistlicher Bremser?

Was es vom Erbe der »Väter« zu bewahren gilt¹

Johannes Rosemann

»Willow Creek« hat unseren Bund erreicht. Ich bin begeistert über die »Jesusbegeisterung« dieser Gemeinde und das, was aus dieser »Begeisterung« für das Reich Gottes wächst. Aber ich bin auch fragend: Ist das wirklich die Gemeinde der Zukunft? Wie verträgt sich dieses Gemeindebild mit den Gemeindetypen des Neuen Testaments? Wo sind die Rentner und »Alten« in Willow Creek? Bilden sie innerhalb der Gemeinde wieder eine Gemeinde? Müssen wir die Vision von der Gemeinde, in der *alle* miteinander Gottesdienst feiern – Kinder, Teenager, Jugendliche, Singles, junge Ehepaare, Witwen und Weisen, Alte und Junge, Behinderte und Gesunde, Charismatiker und Evangelikale, Rock- und Blasmusikfreies, Langhaarige und Dauerwellenliebhaber – müssen wir diese Vision ad acta legen? Es muß doch möglich sein, daß zusammenwächst, was zusammengehört, weil alle nur dem Einen gehören – Jesus.

Deshalb ist das Thema des Vereinigungsrates ein »Topthema«, das mit Sicherheit mit diesem Vereinigungsrat nicht abgehakt werden kann, sondern im besten Falle Anstöße liefert, die in den Gemeinden weiterentwickelt werden müssen. Und so verstehe ich auch die Einladung. Ich möchte Anstöße geben und wenn nötig auch zum Anstoß werden.

Allerdings zu einem Thema, über das ich bisher noch nie intensiver nachgedacht habe: »Tradition«! Bisher wurde ich immer eingeladen, um über die Gemeinde von morgen, über Veränderung und Erneuerung nachzudenken. Deshalb war ich auch skeptisch, als mich die Anfrage erreichte, ob ich über das Thema: »Auf welche Traditionen (Erbe der »Väter«) können und wollen wir nicht verzichten« referieren könnte. Zuerst wollte ich sofort absagen. Wenn das Thema gelautet hätte: »Wieviel Tradition *hindert* uns am Gemeindeaufbau und wie können wir die Fesseln der Tradition überwinden« –, dann hätte ich sofort zugesagt. Denn der Status quo ist nicht die Zielvorgabe und damit nicht das Beste, was es zu erreichen oder zu erhalten gilt. Wir können letztlich nur das Gute bewahren, wenn wir vorwärts gehen zu noch Besserem!

¹ Referat, gehalten auf dem sächsischen Vereinigungsrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden am 19. April 1997 in Leipzig.

Nach ein paar Tagen nahm ich den Brief mit der Anfrage dann doch wieder zur Hand und dachte darüber nach. Aus diesem Nachdenken wurde eine Zusage – aus zwei Gründen: 1. Ich wollte mich einmal bewußt der Herausforderung stellen und fragen: *Was ist warum* bewahrenswert. 2. Ich entdeckte, daß keiner ohne Tradition leben kann und Gemeindeaufbau immer nur *in* und *mit* Tradition geschieht. Denn eine *Abkehr* von der Tradition bedeutet letztlich immer nur, daß ich mich zum Bauplatz einer neuen Tradition hinwende! Die echte Tradition widerspricht eben nicht der echten Revolution. Das Wort »Revolution« benutze ich bewußt als Ersatz für das m.E. schon seit langem abgegriffene und durch zu häufigen Gebrauch verschlissene Wort »Gemeinderneuerung«.

Um es mit einem Bild zu verdeutlichen: Die echte Tradition muß immer wieder neu wie eine Schlange gehäutet werden, um das Wesentliche an ihr zu retten. Und die echte »Revolution« (auch in der Gemeinde Jesu) wird nicht antasten, was göltig bleibt. Denn »jeder echte Fortschritt beruht auf den Errungenschaften der Vergangenheit«. ² Damit wären wir also schon mittendrin im Thema.

Fragen wir zuerst noch etwas genauer: »Was ist Tradition?«

1. Tradition und Traditionalismus

Das Fremdwörterbuch sagt, Tradition sei »Überlieferung«, »Herkommen«, »Brauch«, »das Überlieferte und dessen Wert für die Gegenwart«. Tradition hat also einen Wert und hat seine Gefahren. Tradition ist aber kein Wert an sich und deshalb auch keine Gefahr an sich! Überlieferung und Bräuche können Leben einengen und im schlimmsten Falle verhindern. Sie können aber auch Leben fördern, dazu dienen, daß Leben sich noch besser entfalten kann. Sie können einengen, aber auch im guten Sinne bewahren. Ich will es an einem Bild verdeutlichen: Elefanten, die als Arbeitstiere ihr Leben verbringen sollen, werden, wenn sie klein sind, angepflockt, damit sie nicht weglaufen. Der Pflock wird in den Waldboden geschlagen und am Hinterbein angebunden. Der kleine Elefant will zwar ausreißen, aber der Pflock hält ihn. Allmählich merkt er, daß es gar keinen Sinn mehr hat, ausreißen zu wollen. Wenn er groß und stark ist, könnte er den Pflock mühelos ausreißen. Er tut es aber nicht, weil er immer noch meint, der Pflock hält ihn, er sei stärker. Die einst gute »Tradition«, die ihn bewahrte, hat ihn innerlich so eingengt, daß sie ihn jetzt behindert und damit sein Leben sowie seine Freiheit beschneidet. Tradition ist also nur erträglich, wenn sie den Menschen auch erneuert und nicht einmauert! D.h. Tradition ist in Wirklichkeit nicht nur rück-

² Ch. Wolf, Die Sprache des Herzens und die Sprache Gottes, Wuppertal / Kassel 1997, 11.

wärtsgewandt, sondern nach vorn. Deshalb ist *christliche* Tradition nur dann wirkliche Sendung nach vorn, wenn sie zugleich auch kritische und konstruktive Erinnerung nach hinten ist.

Damit bin ich bei einem weiteren Stichwort, das eng mit dem Stichwort »Tradition« verwurzelt ist und an dieser Stelle unbedingt ein Nach-Denken verdient: »Erinnerung«. Sich der Tradition erinnern, was heißt das? »Erinnern« hängt zusammen mit meinem Innern. Wenn ich etwas »ergreife«, nehme ich es in meinen Griff, was ich erinnere, nehme ich in mein Inneres. Demzufolge ist all das, was einmal gewesen ist, nicht aus dieser Welt verschwunden, sondern nur von außen nach innen gegangen, vom Rand in die Mitte meines Lebens und ist jetzt in meiner Erinnerung, in mir. Vieles, was ich heute denke, rede und tue, lebt aus dem, was ich in meinem Innern gespeichert und aufbewahrt habe. Das bestimmt zu einem großen Teil mein Leben heute und morgen.

»Erinnern bedeutet, etwas der Vergessenheit zu entreißen, um es Gegenwart werden zu lassen.«³ Wir müssen uns guter alter Traditionen in diesem aufgezeigten Sinne »erinnern« und wo es nötig ist, sie neu zum Leben erwecken. Bildlich gesprochen ist Tradition die Ausdehnung des Wahlrechts. Die unbekannteste aller Klassen – unsere Vorfahren – bekommen Stimmrecht. Tradition ist sozusagen eine Mitdemokratie der schon lange Verstorbenen. Bedenkt doch einmal: Was wären wir ohne unsere »Mütter und Väter im Glauben«! Wieder im Bild: Wie viele Lichter verdanken es nur ihrem Leuchter, daß man sie sieht. (Soweit zum Stichwort »konstruktives Erinnern«.)

Aber ich sagte, daß christliche Tradition nur dann wirkliche Sendung nach vorn ist, wenn sie zugleich auch *kritische* Erinnerung nach hinten ist. Anders gesagt: »Ein Erbe muß man sich bewußt aneignen, wenn es wirksam sein soll«.⁴ Aber was sollen wir uns vom Erbe aneignen? Und welche Teile der Erbschaft sollen wir ausschlagen? Bedeutet Tradition nicht zuerst, das Gute zu bewahren?

Nun ist das mit der Tradition ja so eine Sache. Wir haben nämlich nicht *nur* Gutes überliefert bekommen, sondern auch weniger Gutes. Es gibt nicht nur Beglückendes, sondern auch Bedrückendes. Dinge, die vor 50 Jahren richtig waren, können doch heute falsch sein, oder? »Der christliche Gott ist nicht der himmlische Garant des Bestehenden« (Jürgen Moltmann). Was gibt es dazu zu sagen?

Der Tradition *verpflichtet* zu sein, ist gut. Jedoch, dem *Traditionalismus verfallen* zu sein, ist schlecht. Unter Traditionalismus verstehe ich, daß man *unter allen Umständen* festhält an der *ganzen* Tradition, daß man sich *bedingungslos* anschließt an das, was überliefert wurde und es grundsätzlich Neuem gegenüber überbewertet. Daß man also die

³ Erich Geldbach in seiner Rede zur Eröffnung der Ausstellung »Die Gegenwart von Auschwitz« am 28. Januar 1995, Kirchröder Turm, Hannover.

⁴ A.a.O., 10.

Schlange nicht häutet! Traditionalisten hängen am Überlieferten um jeden Preis. Da kann selbst Schlechtes, nur weil es alt ist, für gut erklärt werden. Da brandmarkt man z.B. den biblischen Fundamentalismus »nach Strich und Faden«, was aber die eigene »liebgewonnene Gestalt« der Gemeinde betrifft, ist man einem verschleierte Gestalt-Fundamentalismus verfallen. Eines der wichtigsten Gesetze im Baptismus lautet ja nicht umsonst: »Das war schon immer so!« Während die kommerzielle Welt an uns vorbeirauscht, dösen wir Christen zufrieden im Halbschlaf vor uns hin: »Wir haben es immer so gemacht«. Das sind dann auch die letzten sechs Worte mancher Gemeinden. Was die Gemeinde Jesu heute dringender den je braucht, sind keine Bürokraten, sondern Pioniere, keine Funktionäre, sondern Revolutionäre! Ich bin der festen Überzeugung, daß sich die kreativen Kräfte in der Gemeinde von morgen durchsetzen werden, denn eine Gemeinde, die nicht mit der *Zeit* geht, *wird* mit der *Zeit* *gehen*.

Nun gibt es in unseren Gemeinden aber nicht nur Traditionalisten. Es gibt leider Gottes auch Antitraditionalisten. Bei ihnen ist etwas darum schon schlecht, nur *weil* es alt ist und *weil* es schon immer so war. Sie hängen an der »Veränderung um jeden Preis«. Nichts darf so bleiben wie es ist. Alles ist ungenügend. Deshalb muß alles anders werden. Was ist *dazu* zu sagen?

Obwohl der Abstand zwischen Traditionalisten und Antitraditionalisten unüberbrückbar erscheint, beziehen sie ihre »Nahrung« doch aus einer gemeinsamen Quelle: der Ideologie. Ideologie jedoch ist nicht Geist, sondern Ungeist. »Ideologie ist Trieb, der sich vernünftig gibt« (Paul Schütz). Triebhaftes, egoistisches Eigeninteresse tarnt sich gern mit scheinbar vernünftigen Argumenten. Es hat auch keine Probleme damit, sich aus theologischen Arsenalen zu bedienen. Ganze theologische Lehrgebäude können so entstehen, nur aus Ideologie. Doch diese »Lehrgebäude« sind letztlich »Leergebäude«, weil hinter der sichtbaren Fassade nichts zu finden ist.

Beide, Traditionalisten und Antitraditionalisten, werden nicht vom Geist Gottes bestimmt, sondern von unsauberen Geistern, von unreinen Motiven, auch wenn sie sich noch so sauber geben und gebärden. Weil ich die Gemeinde Jesu liebe, warne ich die Gemeinden vor der Ideologie der Traditionalisten und der Antitraditionalisten. Was aber schlage ich vor?

Eine Gemeinde, die in ihrer Zeit Gemeinde Jesus nicht nur für sich, sondern für viele Menschen sein will, wird 1. das, was sich für den Gemeindeaufbau bewährt hat, auch bewahren und fortführen, 2. das, was sie als hilfreich für den Gemeindeaufbau erkannt hat, verstärken, 3. das, was den Gemeindeaufbau hindert und bremst, abbauen und 4. das, was sie bisher übersehen hat, in Augenschein nehmen und tun.

Nun sind diese vier Punkte eine gute Gliederung für ein Referat. Leider ist mein Thema wie eine Einbahnstraße zugeschnitten, und ich muß mich inhaltlich auf die Punkte eins und vier beschränken, obwohl ich

mich z.B. bei Punkt drei viel heimischer fühle. Wir werden aber im folgenden entdecken, daß letztlich alle vier Punkte betroffen sind.

Nach diesem doch etwas langen Vorlauf, den ich aber als wichtige Grundlage für das weitere Nachdenken erachtete, nun zur Hauptfrage: Was müssen wir neu »erinnern«. Auf welche Traditionen wollen und können wir nicht verzichten? Welches baptistische Erbe gilt es unter allen Umständen festzuhalten? Ich kann aus meiner Sicht nur einige anreißen, denn die Liste ist lang:

2. Was es zu bewahren gilt

Auf was also können und wollen wir nicht verzichten, selbst wenn es schon eine Tradition hat oder schon lange *keine* mehr hat? Auf die Kanzel? Auf die Sitzordnung? Auf die Predigt als Vortrag? Auf den Gemischten Chor? Auf die Orgel? Das alles ist verzichtbar, weil es sich um äußere Gegebenheiten handelt und letztlich nur eine Frage des Geschmacks ist. Es sind inhaltliche Dinge, auf die ich nicht verzichten möchte und die uns die »Väter« als Erbe hinterlassen haben.

2.1. Die bibellesende Gemeinde

»Die Bibel hat schuld daran, und besonders das Neue Testament [...] Das war die Ursache, daß wir unseren Ausgang aus der großen Kirche dokumentiert haben.« Mit diesen Worten beschreibt J.G. Oncken die Entstehung des deutschen Baptismus 1834! Die ersten Baptisten auf unserem Kontinent wurden nicht nur von der Gesellschaft, sondern auch von ihren »großen Brüdern und Schwestern«, den Großkirchen, als Nonkonformisten bezeichnet. Und sie wehrten sich nicht dagegen. Doch wollten sie keine Gegenbewegung zur Großkirche sein, sondern eine bibeltreue, apostolische Gemeindebewegung. Sie waren und blieben in der Erwekkungsbewegung des 19. Jahrhunderts verwurzelt. Deshalb hatte das persönliche Bibelstudium Priorität. Und deshalb hatte laut Oncken auch die Bibel schuld an der Entstehung dieser Gemeindebewegung. Diese Wertschätzung der Bibel am Anfang des deutschen Baptismus wird auch im ersten baptistischen Glaubensbekenntnis von 1847 deutlich.

Es beginnt nicht – wie man vermuten könnte – mit der Lehre von Gott, sondern mit der Lehre vom *Wort Gottes*. Dort heißt es, »daß die Heilige Schrift [...] alleinige Quelle der Gotteserkenntnis wie die alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens« sein muß. Josef Lehmann schreibt in einem Kommentar zum Glaubensbekenntnis von 1847: »Da sie [die Bibel] vom Heiligen Geist eingegeben ist, enthält sie untrügliche Wahrheit, und es müssen alle Lehren und Gemeindeordnungen durch sie bewiesen werden können. Traditionen, Beschlüsse der Konzilien, Aussprüche der frommsten Männer sind nicht maßgeblich.«

Unsere »Väter« waren es, die das reformatorische Prinzip »sola scriptura« (allein die Schrift) nicht nur aufgegriffen, sondern auch konsequent zu entfalten suchten! Aber die Worte der Bibel stehen uns nicht irgendwo abrufbar zu billiger Verfügung. Das Wort Gottes gewinnt dann für uns Kraft, wenn wir Kraft in das Wort Gottes investieren. Das Wort Gottes lebt dort, wo es die Möglichkeit hat, das Leben zu greifen. Dann wird durch das Wort auch Leben gelingen. Gemeinde darf nicht nur behaupten, »Gemeinde des Wortes« zu sein. Sie ist es nur, wenn sie das Wort auch zu Wort kommen läßt und ins Wort investiert. Wird sie hier nicht wichtig, ist sie vermutlich nicht wichtig.

Die zur Zeit so viel diskutierte Identitätsfrage in unserem Bund hängt auch damit zusammen, »daß wir Baptisten – leider – längst keine Bibelbewegung mehr sind. Eben weil uns die Beschäftigung mit der Bibel nicht mehr beschäftigt«. ⁵

Was würde es bedeuten, wenn der oben zitierte Satz Onckens und damit diese Tradition der ersten Gemeindegeneration des deutschen Baptismus heute konkreter verwirklicht würde? Aus einer predigthörenden Gemeinde würde wieder eine bibellesende Gemeinde, und wir müßten nicht wie ein schwankendes Rohr im Wind bei jeder neuen Lehre, die auf den christlichen Markt kommt und boomt, hin- und herschwanken! Das, was Oncken meinte, ist mehr, als sich beim Frühstück durch die Herrnhuter Losung einen geistlichen Cocktail abzuholen oder Bibelworte wie geistliche Erdnüsse zu knabbern und, wenn es darauf ankommt, Andersdenkende damit meuchlings zu »erbibeln«. Es ist die Einladung, nicht nur biblisches Denken einzuüben, sondern auch auf *gesamtbiblische Zusammenhänge* zu achten. Und daran mangelt es heute mehr denn je! Wie will ich mit der Bibel leben, wenn ich nicht in der Bibel lese? Wie soll sie unser alltägliches und sonntägliches, unser persönliches und gemeinsames Leben in Gemeinde und Welt gestalten und prägen, wenn wir ihr nur einen Gaststatus in unserem Leben zubilligen? Wer sich nicht »hinsetzt«, sich mit der Bibel auseinandersetzt, kann sie auch nicht umsetzen ins Leben. Damit die Bibel zu uns reden kann, müssen wir uns aufmachen, den mühsamen und zeitintensiven Weg in die Bibel zu gehen. Wir müssen uns mit ihr auseinandersetzen, indem wir uns auch mit anderen Christen zusammensetzen. Wenn ein Gespräch zwischen den unterschiedlichen Generationen in der Gemeinde beginnen soll, dann ist die Bibel dafür die beste Grundlage.

Was ist unverzichtbar? Was es zu bewahren gilt, weil es sich bewährt hat: eine bibellesende Gemeinde!

5 K. Strübind, Editorial, ZThG 2 (1997), 4.

2.2. Der Mut zur kleinen Gemeinde

Viel wird heute über Wesen und Gestalt der christlichen Gemeinde diskutiert, z.B. anhand von Willow Creek. Heute, wo Willow Creek in aller Munde ist, leiden kleine Gemeinden geradezu unter einem Minderwertigkeitskomplex. Dabei sind »klein« und »groß« sehr ungünstige Begriffe, um den Zustand einer Gemeinde zu beschreiben, zumindest wenn wir vom Neuen Testament her denken. Die zahlenmäßige Größe spielt da keine große Rolle. Allerdings ist das, was im Neuen Testament eine Nebenrolle spielt für viele Gemeinden in den Neubundesländern nach der Einheit Deutschlands zur Hauptsache geworden, weil an ihr ein ganzer Schwanz von Fragen hängt. Wie soll eine zahlenmäßig kleine Gemeinde ihren Pastor bezahlen, wie die staatlichen Bauauflagen erfüllen?

Die erste Baptistengemeinde in Hamburg hatte sieben Mitglieder – das kann man wahrlich nicht groß nennen. Und doch hatten sie den Mut, sich als Gemeinde zu konstituieren. Im Neuen Testament, das insgesamt gesehen sehr sparsam mit Zahlen umgeht, wird der kleinsten Gruppe von Christen, nämlich zwei oder drei, die Gegenwart unseres Herrn Jesus Christus zugesagt (Mt 18,19-20). Weil unter ihnen alles lebt, was von Gott her leben kann, und weil Jesus selbst in ihrer Mitte ist, ist es eine große Gemeinde. Denn was kann es Größeres geben als Jesus selbst?

Unsere »Väter,« die aus dem Evangelium lebten, wußten, daß auch Armut, Verzagtheit, Schwachheit, Angst und Bedrängnis zur Gemeinde gehören. Wissen wir dies heute auch? Wissen wir dies auch noch, wenn heute noch so berühmte und gefragte Bibellehrer ausschließlich von Sieg reden? Unser Problem ist, daß unser Gemeindeverständnis eben nicht nur von der Schrift bestimmt wird. Das Selbstbewußtsein unserer Gemeinden ist heute – wahrscheinlich mehr als uns bewußt ist – marktwirtschaftlichen Einflüssen ausgesetzt. Uns beschäftigen z.B. zunehmend Zahlen, weil wir sinkende Mitgliederzahlen haben. Bei einer missionarischen Veranstaltung fragen wir zuerst: »Wieviel Fremde waren da?« Bei einer Evangelisation fragen wir: »Wieviel Entscheidungen sind gefallen?« In bestimmten charismatischen Gemeinden kommen dann noch Fragen hinzu wie: »Wie viele Heilungen sind geschehen?« oder »wie viele sind umgefallen und haben im Geist geruht?«, im Extremfall: »Wie lange haben sie im Geist geruht?« An Zahlen wird die sogenannte »Salbung« gemessen. Wir fragen immer nach dem Wachstum, weil uns die Gesellschaft lehrt: Was nicht wächst, geht ein. Und *deshalb* fragen unsere Statistiken nicht danach, ob Menschen im Glauben und Vertrauen gewachsen sind oder wieviel Menschen diakonisch geholfen wurde.

Zahlenmäßig wachsende Gemeinden sind gemessen am Altersdurchschnitt meist junge Gemeinden. Warum? Weil die »Alten« keinen Platz mehr haben? Weil sie mit ihren Ausdrucksformen von Lobpreis und Anbetung nicht mehr vorkommen? Gemeinden, in denen nur noch alte

Menschen zu finden sind, werden oft als sterbende Gemeinden betrachtet. Wer gibt uns das Recht dazu? Sind diese alten Schwestern und Brüder Jesus nicht ein Leben lang in Treue und Entschiedenheit nachgefolgt? Menschen werden niemals an der Größe einer Gemeinde ablesen können, ob am Christsein etwas dran ist. Ob am Christsein etwas dran ist, wird daran erkennbar, welche Früchte bei uns Christen dran sind! Entweder trägt unser Leben Frucht oder wir sind faule Früchtchen. Den Mut zur kleinen Gemeinde – diese Tradition der »Väter« müssen wir neu tradieren. Diesen Mut gilt es zu bewahren, denn er hat sich bewährt!⁶

2.3. Das Priestertum aller Gläubigen in der Gemeinde

Für unsere »Väter« gab es in der Gemeinde kein »unten« und »oben«. Die Gemeinde war kein Spiegelbild der Gesellschaft, sondern ein Gegenbild und damit Kontrastgesellschaft. Für die »Väter« war die Gemeinde wie eine Familie, die aus einander gegenseitig dienenden Menschen besteht. Die kirchliche Hierarchie wurde abgelöst durch die Gleichheit aller und den Dienst aller an allen. Natürlich ist das bis heute ein Ideal geblieben. Aber das ist der Ansatz baptistischer Erbes! Unsere »Väter« versuchten das Priestertum aller Gläubigen zu verwirklichen. Und was ist aus diesem Erbe geworden? Wie sieht es mit dem gegenseitigen Dienst aus? Die einen übernehmen sich, die anderen »übergeben« sich, die dritten haben immer recht und die vierten üben die Macht aus. Aber auch das andere Extrem gibt es: Daß in einer Baptistengemeinde das »Papsttum aller Gläubigen« den Platz ergriffen hat.

In vielen Gemeinden heute gilt die 20:80 Regel: 20 Prozent der Mitglieder erledigen 80 Prozent der Arbeit, während die restlichen 80 Prozent die Zuschauerränge füllen. Das ist das fatale Erbe einer pastorenzentrierten Kirche, die wir lange Zeit gepflegt haben. Es ist aber nicht das Erbe des Baptismus'. Wenn wir dieses Erbe neu »erinnern« wollen, dann brauchen wir Spielräume für ungewöhnliche Menschen mit ungewöhnlichen Gaben und Ideen. Auch Fehler müssen erlaubt sein, denn ohne sie gibt es keine positive Veränderung. Zu oft schon wurde in der Gemeinde Jesu Neues nur am Bewährten gemessen und darauf zugeschnitten. Dieses Verfahren ist zwar außerordentlich sicher, aber es verliert das Leben aus dem Blick. Gerade wer die Lebensweise der »Väter« festschreibt, wird ihr Erbe verlieren. »Wir müssen die »Väter« kاپieren und nicht kopieren«, hat Helmut Thielicke gesagt, und er hat recht damit.

»Priestertum aller Gläubigen« bedeutete für die »Väter« auch den revolutionären Schritt weg von der Gleichsetzung: Volk = Kirche und hin zur Gemeinde der an Jesus Glaubenden. »Gemeinde der Heiligen« stand

⁶ Zum weiteren Nachdenken empfehle ich das in »Wort und Werk« 5 (1996) abgedruckte Referat von U. Dammann, »Wer ist groß, wer ist klein?«.

auf ihrem Programm. Natürlich war man sich darüber im klaren, daß Weizen und Unkraut zusammen aufwachsen. Doch diese Einsicht schloß eben nicht aus, daß man *Gemeindeerziehung* übte. Das ist oft genug übertrieben worden. Wir müssen neu die Mitte zwischen Übertreibung und Laxheit finden. Wir müssen das Erbe einer Gemeinde wiederentdecken, in der man sich gegenseitig ermahnt, ermutigt, zurechtweist, kurz: in der man fruchtbare Seelsorge aneinander übt.

2.4. Die missionarische Grundausrichtung der Gemeinde

Emil Brunner war es, der schrieb, daß die Kirche durch Mission existiert wie das Feuer durch Brennen. Oncken hat den gleichen Gedanken ganz anders formuliert, wenn es denn stimmt, daß er gesagt haben soll: »Jeder Baptist ein Missionar«. Und Dietrich Bonhoeffer hatte die Vision: »Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist«. »Gemeinde für andere« ist heute wieder stark im Kommen. Das ist gut so, könnte aber eine erneute Schiefelage ergeben. Bei den »Vätern« entdeckte ich nicht das Modell »Gemeinde für andere«, sondern »Gemeinde mit anderen«! Unsere »Väter« verstanden unter Mission die Sendung der ganzen Gemeinde zum Dienst an der Welt! Mission ist also nicht nur Einzelaktion einzelner Christen, sondern Dienst des ganzen Leibes Jesu. D.h. auch: Ohne Gemeinschaft der Christen kann die Mission als Sendung nicht gelingen. Die Verkündigung in der Mission richtet sich einerseits an die, die Jesus ihren Herrn nennen, um sie durch Lehre und Seelsorge aufzubauen, andererseits an die, die noch nicht an Jesus glauben, um sie zur Umkehr und in die Nachfolge Jesu zu rufen. Den zweiten Dienst nenne ich »Evangelisation«. Ich unterscheide also zwischen Mission als dem universalen umfassenden Dienst und Evangelisation als einem Teilbereich innerhalb dieses Dienstes. Wobei einleuchtet, daß ohne praktische, tätige Nächstenliebe alle Verkündigung des Evangeliums »hohl« bleibt. Deshalb ist es völlig unsinnig, Verkündigung und Diakonie gegeneinander auszuspielen.

Diese umfassende missionarische Grundausrichtung hielt unsere Gemeinden von Anfang an in Bewegung. Sie verlieh ihnen die nötige Mobilität und verhinderte lange Zeit die Erstarrung in Formen. Für unsere »Väter« war es schon damals eine Frage: Verstehen Unbekehrte unsere Lieder, unsere Sprache, alles das, was wir tun? So sind die ersten Gemeindelieder entstanden. Oft hat man Volkslieder und momentane Hits mit einem christlichen Text unterlegt, und dadurch war die Verbindung »zur Welt« hergestellt. Aber schon das Liedgut ist ja heute ein Punkt, der oft Dauerstreit auslöst. Die einen wollen nur die alten Choräle, die ändern die Lobpreishits und beide sind für Nichtchristen meist unverständlich. Es ist weder ihr Musikstil, noch ihre Sprache. Ich lerne aus den Anfängen der »Väter« immer mehr, mit welcher großen Offenheit sie die Kultur ihrer Zeit eingebunden haben in ihr Gemeindeleben. Mu-

sik, Sprache, Kleidung, Räumlichkeiten, Veranstaltungszeiten müssen wieder die Kultur wiederspiegeln, in der *wir* leben – nicht die unserer Großeltern und schon gar nicht die unserer frommen Urahnen. Diese Tradition, nicht *von der Welt* zu sein, aber auch nicht abgehoben von ihr, sondern mitten in ihr, mit ihr und für sie zu leben, gilt es als Erbe zu bewahren, oder wiederzuentdecken.

Mit der missionarischen Grundausrichtung hängt ein weiterer Punkt zusammen:

2.5. Die Botschaft vom Kreuz

Paulus hat ein wichtiges Prinzip der christlichen Mission schon im ersten Jahrhundert klar formuliert: den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche. Heute bedeutet das auch: den Freaks ein Freak, den Gruftis ein Grufti [...] Allen alles, »um auf jegliche Weise einige zu gewinnen«. Für Paulus war wirklich vieles diskutierbar, nur nicht die Botschaft vom Kreuz. »Das Wort vom Kreuz ist und bleibt ein Stachel im Fleisch dieser Welt« (Ulrich Parzany). Wer meint, diesen Stachel lockern oder gar ziehen zu müssen, muß mit katastrophalen Folgen für seine Gemeindegarbeit rechnen. Die Botschaft vom Kreuz war nicht nur das Generalthema des Apostels Paulus. Es war auch das Generalthema unserer Gemeinden. Aber inzwischen scheint der Trend allmählich umzuschlagen. In mancher Verkündigung begegnet uns heute ein Gott, der nicht nur gut und barmherzig ist, sondern in seiner Güte und Barmherzigkeit auch in bezug auf die Sünde »beide Augen zudrückt«. Doch diesen Gott gibt es nicht. Der Gott, den die Bibel uns vorstellt, ist heilig, gerecht und gut. Wenn es um Sünde geht, spielt er mit uns nicht »Mensch ärgere dich nicht«. Wer Gottes heilige Gerechtigkeit unter den Tisch fallen läßt oder mit angenehmen Farben übermalt, versucht den Stachel im Fleisch dieser Welt zu ziehen. Es gibt nur einen Ort, an dem die Spannung zwischen dem gerechten und barmherzigen Gott gelöst wurde, das ist das Kreuz. Gott hat die Sünde so ernst genommen, daß Jesus, sein Sohn, mit seinem Tod dafür bezahlen mußte. Wer deshalb die Sünde verharmlost, macht die Botschaft vom Kreuz und damit die Erlösung durch Jesus bedeutungslos. Das Kreuz Jesu verblaßt dann zu einem dogmatischen Anhängsel, das uns im Leben nicht weiter berührt. Damit bleibt die Gnade Gottes letztlich auf der Strecke.

Die Botschaft vom Kreuz war für unsere »Väter« immer Dreh- und Angelpunkt aller Verkündigung. Das müssen wir als Erbe bewahren.

3. Nachtrag als Schlußwort

Gemeinden können mit den Jahren »exotische« Lebensformen entwickeln, ohne es selbst zu merken. Der Grund liegt oft in einem falschen Traditionsverständnis. Anstelle des Glaubensmutes der »Väter und Mütter in Christus« tradieren wir ihre Lebensformen. Aber »wer sein will wie die ›Väter‹, muß anders sein als sie«. Mit ihrer Lebenskultur, Sprache, Musik oder Sitzordnung haben wir noch nicht ihre geistliche Kraft. Formen sind veränderbar und sie müssen es bleiben, wenn wir unsere säkulare Umgebung mit dem Evangelium erreichen wollen. Aber neue Formen allein – so wichtig sie sind – schaffen noch kein Leben. Keine noch so lebendig wirkende Struktur ist gegen Entleerung gefeit. Das spontane »Singen im Geist«, Beten und Hallelujarufen kann genauso zur leeren Form erstarren wie das »Vaterunser«.

Worauf kommt es letztlich an? Daß eine Gemeinde immer wieder neu zu ihrer klaren Identität findet, die m.E. heute in vielen Bereichen verlorengegangen scheint. Und diese gewinnt sie nur, wenn sie sich »erinnert« (im oben aufgezeigten Sinne), *wodurch* sie lebt, *wovon* sie lebt, *wofür* sie lebt. Nur durch eine klare Identität gewinnt sie dann auch die nötige Authentizität (Echtheit, Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit).

Authentisch sein ist ja heute wieder im Trend (nach Aussagen des bekannten Trendforschers Matthias Horx)! Echtheit und Ganzheit sind für unsere Gemeinden heute wohl die größte Herausforderung. Was ist nicht alles unecht und gekünstelt in unserem Gemeindeleben. Wer kann sich denn überhaupt erlauben, echt und wahr zu sein, ohne daß gleich die Stirn gerunzelt oder abwertend geschmunzelt wird? Wie oft wird in sogenannten Zeugnissen »vom Leder gezogen« und damit fromm überzogen? Haben wir nicht längst eine eigene, gekünstelte Gemeindegewalt aufgebaut, die mit dem alltäglichen Leben von Montag bis Samstag nur sehr wenig zu tun hat? *Das* ist »der Tod im Topf«!

Paulus spricht in 2Tim 3,5 das Problem der Unechtheit unmißverständlich an: »*Nach außen tun sie zwar, als seien sie fromm, aber von der Kraft des wirklichen Glaubens wissen sie nichts. Hüte dich vor solchen Menschen!*«

Gott will Echtheit.

Der Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen

Thomas Niedballa

1. Erfahrungen – Von Beziehungen und ihrem Ende

1.1. Gemeindeerfahrungen

In einer Diskussion wird die Frage erörtert, inwieweit »Beziehungen« im Baptismus wichtig sind. Die Mehrheit war sich einig: Im Baptismus sind Beziehungen wichtiger als alles andere. Themen wie Gemeinschaft, Bruderschaft, Nähe, Kontakte, Kommunikation spielen eine große Rolle, werden nicht nur thematisiert, sondern auch praktiziert. Einer meinte plötzlich: das hat alles mit Beziehungen nichts zu tun. Beziehungen spielen im Baptismus keine Rolle. Die Gemeinschaft der Baptisten ist etwas anderes. Was ist sie denn? Das gab Anlaß zu den nun folgenden Überlegungen.

Die erste Beobachtung scheint so offensichtlich wie universal zu sein. Jeder, der das erste Mal in einen baptistischen Gottesdienst kommt, stellt fest: Der Gottesdienst ist zumeist recht gut besucht, die Leute scheinen sich zu kennen, die Bekanntmachungen sind sehr persönlich, Gäste werden vorgestellt, und auch nach dem Gottesdienst stehen viele in Grüppchen zusammen, man tauscht sich aus. Jeder Besucher stellt fest: Hier ist eine Atmosphäre der Wärme und der Nähe und Vertrautheit, es geht familiär zu. Und nun wird behauptet: Die Beziehungen, die in einer baptistischen Gemeinschaft bestehen, sind von einer völlig anderen Art als gewöhnliche Beziehungen. Noch genauer: Diese so »familiäre« Gemeinschaft habe nichts mit »persönlichen« Beziehungen zu tun! Wie ist das zu verstehen? Das ist die Frage des Aufsatzes.

Stellen wir neben diese Erfahrungen von Gemeinschaft einige andere Erfahrungen. Da gibt es Pastoren, die aus dem Dienst ausscheiden und die seitdem keine Kontakte zu anderen Baptisten haben. Das betrifft nicht nur solche, die z.B. wegen ehelicher Schwierigkeiten entlassen worden sind, sondern auch Pastoren, die einige Jahre lang aus Krankheitsgründen keinen Dienst tun konnten. In der Zwischenzeit erleben sie, daß es keinerlei Kontakte zu anderen Baptisten mehr gibt.

Ein anderer erlebt, daß er während seiner Ehekrise auf allen Ebenen des Baptismus Kontakte hat, es gibt viele Menschen, die mit ihm reden, sich sorgen, viele Menschen, die über ihn reden. Nach einem Jahr sind seine Kontakte auf drei, vier Baptisten geschrumpft. Die Beziehungen sind zu Ende.

Ein Gemeindeleiter leidet darunter, daß die intensiven Kontakte offenbar nur mit seinem Amt, seiner Funktion zu tun haben. Als er sein Amt aufgibt, hören die so emotional gefärbten Kontakte auf.

Ein junges Ehepaar kommt in eine Gemeinde. Es sucht Anschluß und ist erfreut, daß sich ein anderes Ehepaar freundlich um es bemüht. Es scheint eine Freundschaft zu entstehen, doch das ist ein Trugschluß. Die älteren haben eine bestimmte, von dem jungen Ehepaar mißverständene Art, Menschen zu begrüßen und so die Gemeinde zu repräsentieren.

Einige Gemeindeglieder, die seit einem Jahrzehnt zum inneren Kreis der Gemeinde gehören und intensiv mitarbeiten, beklagen sich eines Tages, daß sie eigentlich einsam und ohne rechte Beziehungen sind.

Wie sind diese Erfahrungen in Zusammenhang mit der Atmosphäre von Gemeinschaft und Vertrautheit zu bringen, die wir oben geschildert haben?

1.2. Deutungen: Zufall, Begriff oder System?

Offensichtlich geht es um die Deutung dessen, was »Beziehung« meint. Im Gegensatz zum Begriff »Kontakte« ist im Begriff »Beziehung« enthalten, daß er auf Dauer angelegt ist. Die eben genannten Erfahrungen sprechen nun von einer massiven Veränderung der Beziehung oder sogar von einem Abbruch der Kontakte, in jedem Fall aber von einer Irritation in der Deutung dessen, was mit Beziehung im Baptismus gemeint ist.

Die Frage ist nun, ob diese Abbruch-Erfahrungen theoretischer Betrachtung zugänglich sind. Das meint zunächst: Sind diese Erfahrungen *begrifflich* bzw. *gesetzmäßig* zu erfassen oder sind sie zufällig, empirisch? Wenn sie zufällig sind, dann heißt das: Das Leben ist eben so. Es gehört zum menschlichen Leben hinzu, daß Beziehungen stärker oder schwächer werden, daß sie beginnen oder aufhören. Das Leben ist eben so. Man kann die Änderung von Beziehungen auch anders sehen.

Es gibt Beziehungen, die man mit einem *Begriff* bezeichnen kann und damit einem *Gesetz* unterstellt, so daß auch das Ende der Beziehung als ein Ergebnis deutlich wird, das quasi gesetzmäßig aus der Beziehung selbst folgt. Diese Beziehungen sind durch eine Bedingung gekennzeichnet.

Wenn *Beziehungen durch Institutionen* bestimmt sind, dann ist das Ende der Beziehungen bedingt durch die Art der Teilhabe an der Institution. So lange ich z.B. im Krankenhaus bin, bin ich in einer Beziehung mit dem Mitpatienten in meinem Zimmer. Die »Anstalt«, das Krankenhaus, die Schule oder das Gefängnis, regelt die Beziehungen der Einzelnen untereinander, sie definiert die Funktionen der jeweiligen Beziehungen für sich.

Wenn einer sich zu einem bestimmten *Zweck*, zum Ausüben einer bestimmten Tätigkeit mit anderen trifft, so erlebt er Beziehungen in einer Gruppe, die aber an dem gemeinsamen Zweck orientiert sind, in einem rechtlich verfaßten Verein oder in einer Gruppe, die sich regelmäßig zum Fußballspielen trifft.

Auch der Kampf gegen einen äußeren Feind, bei einer Naturkatastrophe, im Krieg oder bei einer Geiselnahme, kann Menschen, die rein zufällig am gleichen Ort sind, zu einer Gruppe, einer *Schicksalsgemeinschaft*, zusammenschweißen und zu engen, lebensverändernden Beziehungen führen. Das Ende solcher Beziehungen ließe sich wieder darin deuten, daß das Überstehen der Katastrophe und der Wechsel in den Alltag auch das Ende der Schicksalsgemeinschaft beinhaltet.

Die Beziehungen in einer Firma als *Beziehungen unter Kollegen* sind ebenfalls definiert und damit auch bedingt. Oder die ortsgebundene Beziehung zum Hausarzt. Wenn ich den Wohnort wechsele, dann wechsele ich auch den Hausarzt. Solche Beziehungen lassen sich mit einem Begriff bestimmen und so beschreiben, daß das Ende der Beziehung eine logische Konsequenz aus der Art der Beziehung ist.

Die Auflistung obiger Beziehungstypen erhebt freilich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die Frage ist allein, ob die Beziehungen, die in Baptistengemeinden bestehen und die den Eindruck von persönlicher und familiärer Atmosphäre und Gemeinschaft erwecken, so zu verstehen sind, daß ihnen eine Bedingung und ein Begriff zukommt, so daß ein Abbruch der Beziehungen erklärbar ist.

Doch bevor wir uns dieser Frage widmen, soll noch eine dritte Perspektive erwähnt werden, unter der wir eine Gemeinschaft und Beziehungen betrachten können. Nehmen wir den folgenden Fall an.

Jemand wird im Krankenhaus behandelt. Er erlebt krankenhausspezifische Beziehungen zu Mitpatienten und zu Schwestern, Ärzten usw. Diese haben mit seiner Heilung zu tun. Doch dann kann es passieren, daß der Patient einen Verdacht bekommt, den Verdacht nämlich, daß die letzte Woche seines Aufenthaltes der Heilung wegen unnötig ist. Er erkennt, daß sich die Tatsache, daß er über seine Gesundheit hinaus im Krankenbett liegt und somit seine Beziehungen aufrechterhalten werden, anders erklären läßt. Das Krankenhaus, so wird ihm klar, benötigt die Bettenbelegung aus Kostengründen und will ihn deshalb nicht entlassen. Er ist Teil eines Systems geworden, daß sich selbst erhalten muß. Ich habe dies als Perspektive geschildert, die sich bei dem Patienten wie von selbst einstellt. Das Verhalten der anderen Menschen muß sich nicht verändern haben. Doch auf einmal wird für den (ehemals!) Kranken ein anderer Sinn seiner Beziehung wichtig. Er erkennt sich als Teil des Krankenhaus-Systems, seine Beziehungen, die für ihn ihr Wesen ändern, als systembedingtes Kontakt-Verhalten in einem Rahmen, der nicht mehr dem Heilungsziel entspricht. Hat er sich bislang als Teil einer Gemeinschaft gesehen, in der er verschiedene Beziehungen eingeht, die aber alle mit dem Ziel des Heilens zu tun haben, so ist jede Beziehung nun für ihn Teil des Systems, und er selbst ist es auch.

Die Denkweisen, die eine solche Fragestellung ins Spiel bringen, gehören in den Bereich von Philosophie, Tiefenpsychologie oder Ideologiekritik. Diese Interpretationsarten unterstellen sinnhaften Äußerungen einen

zweiten, vielleicht einen eigentlichen Sinn. Sie sehen z.B. im Krankenhaus ein *System*, in dem durchaus nicht allein Kontakte und Verhaltensweisen vorkommen, die direkt als für Heilungsprozesse notwendig angesehen werden, sondern auch Verhaltensweisen, Beziehungen, Gegenstände, Aktionen usw., die der Systemerhaltung dienen.¹

Viele Systeme haben eine Grundüberzeugung, eine Ideologie. Die Gewerkschaft kämpft für die Arbeitnehmer, die Kirche verkörpert Gottes Werk auf Erden, die KPdSU war Vortrupp des kommunistischen Paradieses. In diesen Fällen deckt die Kritik den Unterschied zwischen äußerem und veröffentlichtem Sinn einer Handlung und einer Beziehung und dem tieferen System-Sinn auf. Ob das für alle Systeme und auch für ein Krankenhaus gilt, lasse ich hier einmal offen. Zumindest dies gilt auch für ein Krankenhaus: Der Begriff »System« ist nicht nur ein Begriff für eine beliebige soziale Interaktion, sondern eine Kritik, die an eine naive Überzeugung (»Ich bin hier, um gesund zu werden«) gerichtet ist. Mit der Frage nach den »Überzeugungen« sind wir unversehens in die Untersuchung der Eigenschaften eines Systems gelangt.

2. Beziehungen im System

2.1. Was macht ein System aus?

In einer Institution wie einem Krankenhaus oder einer religiösen Organisation zeigen sich die Aspekte, die mit dem Begriff »System« verbunden werden.

Nachdem die Grundzüge dieses Aufsatzes feststanden, habe ich die Bemerkungen von Ralf Dziewas über soziale Systeme und ihre Sündhaftigkeit entdeckt.² Auch wenn ich die Parallelen noch nicht genauer untersucht habe, dazu müßte ich auf Luhmanns Systemtheorie näher eingehen, ist doch festzustellen, daß es einige Übereinstimmungen zu meinem Systembegriff gibt. Ich habe im folgenden die Begriffe »Erwartungssicherheit« und »System als Akteur« von Luhmann und Willke übernommen.³

¹ Diese Doppeldeutigkeit ist der Grund dafür, warum ich die »Gemeinschaft des Heilens im Krankenhaus« zum einen unter institutioneller und begrifflicher Zweckgemeinschaft, zum anderen unter Systembeziehung aufführen kann.

² R. Dziewas, Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Perspektiven für eine freikirchliche Interpretation der Gesellschaft, ZThG 1 (1996), 80-94.

³ Vgl. N. Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977; ders., Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. 1991. H. Willke, Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme, Stuttgart 1991.

2.1.1. Innen und Außen

Auffällig ist, daß für Systeme die Grenze zwischen »innen« und »außen« von hoher Bedeutung ist. Das Krankenhaus ist ein Raum (Haus) und eine Institution, in der es eine Grenze zwischen »innen« und »außen« gibt. Es gibt spezifische Rituale, die den Eintritt, die Zugehörigkeit und das Verlassen des Krankenhauses definieren. Ein System benötigt immer eine Außenwelt. Wir unterscheiden eine Tätigkeit wie den gemeinsamen Sport von einem System. Das Sport-Treiben unterscheidet sich vom Nicht-Sport-Treiben. Die einen sind auf dem Sportplatz, die anderen stehen draußen. Doch diejenigen, die sich zum Handball treffen, gehen ganz in dieser Tätigkeit auf, wie es auch der Beziehung zu den Mitspielern entspricht. Es macht die Tätigkeit selbst sozusagen die Grenze zwischen den Mitspielern und denen, die nicht spielen, aus. Es liegt allein im Spiel selbst. In einem System hingegen gewinnt die Feststellung der Grenze zwischen denen, die mitspielen, und denen, die nicht mitspielen, einen eigenen, wichtigen Stellenwert neben dem eigentlichen Spiel. Die Grenzziehung selbst wird zu einem eigenen Akt, zu einer eigenen Tätigkeit, die z.B. von dem eigentlichen heilenden Handeln im Rahmen des Krankenhauses unterschieden ist. Ist das System z.B. eine Institution – was nicht unbedingt der Fall sein muß – dann wird die Grenzziehung Aufgabe eines Teilbereichs des Systems, und dieses ist die Verwaltung.

2.1.2. Selbsterhaltung

Die Verwaltung achtet nicht nur auf die Grenzziehung, sie sorgt auch für die Rahmenbedingungen des Ganzen und für deren Aufrechterhaltung: Zu den Eigenschaften eines »Systems« gehört der Wille der Selbsterhaltung. Wenn aus einer heilenden Tätigkeit oder dem Wunsch zu helfen eine Institution geworden ist – die Gründung diakonischer Werke wird regelmäßig so erzählt – dann entsteht mit der Institution gleichzeitig der Selbsterhaltungswille des Systems. Die Aufrechterhaltung der Ordnung, der Grenzziehung, der Stabilität gegenüber der Außenwelt, die relative Selbständigkeit der Verwaltung (im Rahmen des Systems) usw. wird zum Aspekt des Systems.

2.1.3. Das System als Akteur

Das, was wir im Leben erfahren, wird von uns zumeist als Zufall oder als Folge eines Naturgesetzes oder als von Personen verursacht gedacht. Etwas schwerer verständlich ist es darum für viele, wenn nun das System selbst als Ursache der o.g. Handlungen und Verhaltensweisen angesehen wird. Das System wird mit einer Person verglichen, die handelt und aktiv ist.

»Kollektives Handeln ist zwar nach wie vor ›Einzelhandeln‹ [...], aber es ist keineswegs das Handeln von Einzelnen, sondern systemisch koordiniertes und sowohl intern wie extern systemisch zugerechnetes Handeln.«⁴

Darum ist es nur eine Zusammenfassung der o.g. Eigenarten, wenn ich im folgenden das System selbst als Akteur ansehe und nur noch frage, in welcher Weise das Handeln stattfindet. Das System ist es, das Entscheidungen trifft. Wir werden sehen, daß dieser Gedanke gerade im Baptismus klärend wirkt.

2.1.4. Erwartungen in System-Beziehungen

Es ist klar, daß Beziehungen immer mit Erwartungen zusammenhängen. Diese sind aber nicht auf den anderen als Person und Charakter gerichtet, sondern auf die Rolle, die der andere innehat, also auf den anderen als Teil des Systems, denn erst wenn die Erwartungen ständig bestätigt werden, funktioniert das System. Von außen betrachtet, nennt man die Abläufe Routine, was von den Teilnehmern aus gesehen Erwartungshaltungen sind. Die Sicherheit der Routine ist die »Erwartungssicherheit«⁵. Gemeinsam ist aber diesen Erwartungen, daß sie quasi im Überschuß vorhanden sind, sie sind mächtiger als die Erwartungen an einzelne Kontakte und Handlungen und sie sind vorhanden, auch wenn der Sinn der einzelnen Handlungen schon leer geworden ist.

2.2. Der Begriff baptistischer Gemeinschaft

Der Ausgangspunkt der Arbeit war die Entdeckung, daß es trotz der Erfahrung intensiver und persönlicher Gemeinschaft innerhalb des Baptismus zu Beziehungsabbrüchen kommt. Das Phänomen, das hier erklärt werden soll, ist also weder das individuelle Faktum »Gemeinschaft« noch das individuelle Faktum »Abbruch der Gemeinschaft«, sondern der Zusammenhang beider.

Wenn, wie oben gesagt, diese Phänomene kein Zufall sind, könnten sie ja aus dem *Begriff der Gemeinschaft* erklärt werden. Doch dazu ist es wichtig, die erlebte Gemeinschaft auf den Begriff zu bringen, den die Baptisten selbst verwenden, um ihre Gemeinschaft zu bezeichnen.

Ihr Selbstverständnis wird dann deutlich, wenn man andere Möglichkeiten, »Kirche« zu verstehen, zum Vergleich heranzieht. So wäre es ja denkbar, daß man unter »Gemeinde« (und »Gemeinschaft«) gerade die aktuelle Gemeinschaft der jeweiligen Gottesdienstbesucher versteht. Gemeinde – das sind die, die sich am jeweiligen Sonntagmorgen treffen. Doch im Sinne des Baptismus ist es eben nicht die aktuelle Versamm-

4 H. Willke, Systemtheorie, 129.

5 Vgl. N. Luhmann, Soziale Systeme, 421ff.

lung. Die Gemeinschaft geht über dieses Treffen hinaus, sie manifestiert sich nur am Sonntag oder in der »Gemeindestunde«. Oder betrachten wir eine andere Möglichkeit, von Kirche zu reden: Reformatorische Theologen legen Wert auf die Unterscheidung von »sichtbarer« und »unsichtbarer« Kirche.⁶ Baptisten hingegen bilden eine Konfession, in der Christen sind, die ihres Heils gewiß sind. Sie identifizieren wahre und sichtbare Kirche und erleben sich als deren Teil, wie viele Fehler die einzelnen auch haben mögen. Die Baptisten sind Teil der wahren und gewissen Kirche Jesu Christi. Eine weitere Alternative könnte folgende sein: Man findet besonders bei katholischen Christen die Einstellung, Kirche sei die Hierarchie und das Gebäude. Sie »gehen sonntags zur Kirche«, »die Kirche hat verlautet« usw. Die Identifizierung von Kirche und Struktur oder Organisation und Kirche und Gebäude liegt da nahe. Baptisten hingegen betonen: »Gemeinde, das sind wir alle, und nur durch unsere Verantwortung, unser Einssein, unser Geld, unser Engagement gibt es Gemeindeleben, gibt es Gemeinde.«

Gemeinde oder Kirche – das ist für Baptisten weder der Raum geschichtlicher Tradition noch eine Institution noch eine unsichtbare oder kosmische Einheit – Gemeinde, das ist für sie der Raum ihrer eigenen Geschichte, ihrer erzählten »story«⁷, und der »story« derer, die mit ihnen leben, teils verknüpft mit eigenen Kindheits- und Familienerfahrungen, teils verbunden mit der »story« anderer Baptisten in anderen Städten und dem »Bund«, äußerst selten auch mit Baptisten weltweit. Gemeinde – das ist für ihn die Gruppe gelebter Interaktionen, kleinerer und größerer Untergruppen, möglicher alltäglicher oder allwöchentlicher Begegnungen. Gemeinde – das ist auch das Symbol und Ideal solcher Begegnungen, selbst wenn sie lange in der Kindheit zurückliegen, ein schwer faßbares Gefühl von Einheit und Verbundenheit mit anderen.

Dogmatisch wird gesagt, daß die Gemeinschaft der Baptisten eine »christliche Gemeinschaft« sei. Doch diese dogmatische Bestimmung erklärt noch nicht viel. Es müßte eine konkretere Definition gefunden werden. Die einzig naheliegende wäre die der »evangelikalen Täufergemeinschaft«, aber zum einen ist der Baptismus insgesamt sicher nicht (evtl. nicht mehr) evangelikal, zum anderen lassen sich nicht alle Kontaktabbrüche und Beziehungsenttäuschungen als Sünde erklären.

Es ist für mich keine Bedingung oder Regel für die baptistische Gemeinde in Sicht, die offensichtlich und bekannt ist und die Art der Gemeinschaftserfahrungen beschreibt. Verstehen wir die Gemeinschaft nun aus der Perspektive der dritten Ebene. Dann gehen wir davon aus, daß es sich im Baptismus um ein System handelt, das eine Eigendynamik be-

6 Vgl. A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2: Mittelalter und Reformationszeit, Gütersloh 1986, 255f.

7 Zum theologisch wichtigen »story«-Begriff vgl. H.O. Jones, Die Logik theologischer Perspektiven. Eine sprachanalytische Untersuchung, FSÖTh 48, Göttingen 1985, 212ff.

sitzt und seine Beziehungen steuert. *Die Aussagen, Entscheidungen, Kontakte usw. werden nun nicht auf den Sinn befragt, den die einzelnen ihnen explizit geben, sondern auf den Sinn, den diese Aspekte für das System als ganzes haben.*

2.3. Aspekte des baptistischen Systems

2.3.1. Grundsätzliches zur Methodik

Wenn nun im folgenden untersucht wird, inwieweit der Baptismus als ein System angesehen werden kann, so soll diese Perspektive gegen zwei Interpretationsweisen abgegrenzt sein. Die eine ist die idealistisch-phantastische, die die Systemperspektive als ein überflüssiges Gedankenspiel ansieht. Die andere ist die positivistische oder empiristische, die einzelne Gegenbeispiele sammelt. Doch meine Systemperspektive ist ein *ideologiekritisches Modell*, das bestimmte Phänomene erklären will, die nur so erklärt werden können.

Das »System« ist eine Beschreibung, die auf Totalität zielt und die Aspekte des Gegenstandes, z.B. des deutschen Baptismus einseitig und eindeutig unter die Systemperspektive zieht. Die Fragen, die mir methodisch zu stellen sind, können darum nicht in Richtung der beiden extremen Interpretationsweisen gehen. Sie können nur sein:

1. Ist die Darstellung logisch und kohärent?
2. Gibt es ein anderes *Erklärungsmodell*, daß die Tatsache von »Gemeinschaft« und von »Beziehungsabbruch« besser erklärt als die Systemperspektive?

Eine weitere methodische Anmerkung: Wie man sich am Beispiel von Fußballverein und Krankenhaus klarmachen kann, ist es nicht nötig und wahrscheinlich auch nur schwer möglich, eine Gruppe oder Institution eindeutig und für alle Zeiten als »System« zu identifizieren. Es ist durchaus möglich, daß ein Verein im Laufe der Zeit aus einer Zweckgemeinschaft zu einem System wird, vielleicht auch umgekehrt.

2.3.2. Innen und außen

Auch das »System« des Baptismus trennt zwischen »innen« und »außen«. Somit sind die Gemeinschaftserfahrungen nur denen möglich, die innerhalb des Systems leben. Wer nicht mehr im System ist, hat auch keine Gemeinschaftserfahrungen mehr. Die Übergänge zwischen »innen« und »außen«, und damit die Grenze, sind im Baptismus allerdings nicht leicht und eindeutig zu definieren. Der Eintritt in das System kann durch Gottesdienstbesuch, durch die Taufe, durch Beginn von Mitarbeiterschaft usw. markiert sein, das Hinausgehen kann durch Ortswechsel, Gemeindeaustritt oder -ausschluß, durch einfaches Wegbleiben, durch Ausscheiden aus Gremien, Ende der Pastorenzeit o.ä. bestimmt sein. Es

gibt verschiedene Weisen, in denen einer »dabei« ist oder »nicht mehr dabei« ist. Daß es tatsächlich Grenzen *gibt*, wird oft erst nach Jahren sichtbar: wenn klar wird, daß niemand mehr Kontakt zu dem ausgetretenen Gemeindemitglied hat, wenn seit Jahren Pastoren aus dem Dienst ausscheiden und von der sogenannten »Pastorenliste« gestrichen werden, also in keinerlei Verlautbarungen mehr auftauchen, und es tatsächlich kaum Kenntnis über sie gibt. Die Grenze ist eine Grenze zwischen einem dichten Gemeindefamiliensystem und dem Weg ins Niemandsland, zumindest aus Sicht des Systems.

Wie vieles im Baptismus ist diese Grenze weder generell rechtlich-formal noch einfach durch Gruppenaktionen u.ä. bestimmt. Einerseits gibt es zwar fließende Übergänge informeller Art zwischen Dabeisein und Draußensein. Daneben allerdings werden auch weiterhin in öffentlichen Akten Grenzziehungen vorgenommen: durch Taufe, Aufnahme in die Gemeinde, Ordination, Gemeindeausschluß oder Streichung. Diese verschiedenen Mechanismen der Grenzziehung widerlegen nicht den Begriff der Grenzziehung als solchen, sondern führen dazu, daß wir die Grenzziehung anders als formalen oder institutionalisierten, organisierten Akt bestimmen. Diese Weiterführung gelingt durch den Begriff »Erwartung«.

2.3.3. Erwartungen

Die Gruppe der Baptisten lebt wie jede Gruppe auch von der Erwartung an das Verhalten des anderen.⁸ Systemtheoretisch gesprochen, sind alle Kommunikationen zwischen den einzelnen und Verhaltensentscheidungen in Erwartungshaltungen begründet. Das alles könnte man als bloß formales Strukturmerkmal von Gruppen abtun und der Soziologie überantworten, wenn sich nicht in Krisenzeiten des Systems zeigen würde, daß diese Erwartungsstruktur einzige Ursache für die Tatsache des Abbruchs der Beziehungen sind. Und zwar geht es um Erwartung, die nicht durch festgelegte Regeln wie im Fußballspiel oder im Arbeitsvertrag festgelegt ist, sondern sich nur als Atmosphäre, als Stimmung und als ungeschriebenes Gesetz ausdrücken läßt. Kurz und knapp: Wenn einer die Erwartungen nicht erfüllt, ist die Beziehung zu ihm beendet (sei es sofort, sei es nach einigen qualvollen Kommunikationsversuchen). Das ist eine sehr starke Behauptung. Doch Indiz dafür sind folgende Beobachtungen in Situationen, in denen einer die Erwartungen des anderen oder der Gruppe (der Baptisten oder der Gemeinde) nicht (mehr) erfüllt und es zu heftigen Reaktionen kommt:

⁸ Vgl. R. Dziewas, Sündhaftigkeit, 93.

- die Reaktionen von Gemeindegliedern auf Verhaltensweisen anderer Mitglieder entsprechen keiner klar definierten offiziellen Regel oder Gemeindeordnung;
- sie beziehen sich nicht auf Verbindlichkeiten wie sie in einem Arbeitsvertrag festgelegt sind;
- sie folgen auch keiner dogmatischen oder ethischen Regel, die für alle Baptisten verbindlich wäre;
- die Reaktionen sind indessen höchst emotional und haben viel mit »Enttäuschung« zu tun, wie die Äußerungen der Gemeindeglieder zeigen;
- die Reaktionen zeigen sich in einer hohen Intensität an situationsbezogener Kommunikation zwischen den Baptisten;
- die Reaktionen sind sehr wirkungsvoll bei den Entscheidungsträgern in der Ortsgemeinde oder im Bund der Baptistengemeinden. Die Emotionen werden nicht ignoriert, sondern als entscheidendes Argument für eine Systementscheidung gebraucht;
- die Reaktionen haben eine solche Entscheidung zur Folge, die sich auf Inhalte wie Predigtverbot (bei einem Nichtpastor), Pastorenentlassung, Pastorenwechsel, Entlassungen aus dem Dienst oder Beurlaubung im Dienst als Angestellter im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden u.ä. beziehen, also auf Aspekte, die für das gesamte System äußerst zentral sind.

Merkwürdig daran ist folgendes: Die *materialen* Inhalte, um derentwillen die Gemeinde Beziehungen zu einzelnen aus Gründen der Gemeindegerechtigkeit abbrach oder drastisch veränderte, sind im Laufe der letzten Jahrzehnte sehr reduziert worden, die *formale* Struktur von Erwartungsbeziehung und Beziehungsabbruch ist hingegen geblieben.

2.3.4. Die Arbeit im System

In einem System wird das Verhalten der Mitarbeiter bewertet, es wird offiziell und inoffiziell gelobt oder getadelt, als erwünscht oder als mißbilligt angesehen. Jubiläen werden in einer Behörde oder Firma gefeiert, Lohn wird häufig nach Leistung und Erfolg bezahlt. Sinnvoll sind Arbeiten, die dem Ganzen dienen. Auch im Baptismus wird der Sinn der Arbeiten und die Wertschätzung von Mitarbeitern daran gemessen, inwieweit die Gemeinde aufgebaut und erhalten wurde. Jede Arbeit im Rahmen der Gemeinde gilt als sinnvoll, wenn sie als solche deklariert ist. Das ist keine Trivialität. Außerhalb eines Systemdenkens wäre eine Arbeit nur sinnvoll, wenn sie einen transzendenten Sinn fände, d.h. einen Zweck verfolgt, der nicht in der Ausübung der Handlung selbst oder der Aufrechterhaltung der Gruppenstruktur derer, die die Handlung ausüben. Es ist typisch, daß es bei vielen Entscheidungen, die zur Aufrechterhaltung oder Einführung von Predigtdiensten, Sonntagsschule, Jugendgruppe, Frauenkreis usw. nicht langer theologischer oder anderer Diskussionen bedarf. Es

ist selbstverständlich, daß viele Arbeiten geschehen oder zumindest geschehen sollten. Im Baptismus als System genügt die Tatsache einer Arbeit an sich, um als sinnvoll zu gelten. Gemeindefarbeit im Baptismus ist in vielen Gemeinden die Aufrechterhaltung des Systems.

Und, verglichen mit dem o.g. Beispiel des Krankenhauses, ist auch schwer vorstellbar, wie es anders sein sollte. Selbstverständlich werden viele der Arbeiten auch aus anderen Motiven und mit anderem Sinn getan. Meine Systemperspektive bestreitet ja nicht die Möglichkeit des vordergründigen idealen Sinns, wie er von der idealistischen Krankenschwester, der Sonntagsschulmitarbeiterin, dem neuen Parteimitglied als Erklärung für sein Engagement angeführt wird.

Doch es gilt daneben, den hintergründigen, vielleicht aber auch wesentlichen Sinn festzuhalten. Und das meint: Fast jede Arbeit im Baptismus dient der Aufrechterhaltung des Systems, und wiederum haben viele dieser Arbeiten nur Binnenzweck. Sicher gibt es missionarische (evangelistische), sozialdiakonische und politische Arbeiten. Sie besitzen mehr als nur Binnenzweck, freilich bleiben zwei skeptische Fragen: Wie gewichtig ist die Arbeit für Mission und Außenarbeit in dem Betrieb der meisten Gemeinden wirklich? Und außerdem: Aus welchen Motiven heraus wird Mission betrieben?

So sagt ein Baptist, als er das erste Mal eine bestimmte Baptistengemeinde kennenlernt: »Diese Gemeinde besteht ja nur aus alten Leuten. Die müssen einmal missionieren, damit sich die Gemeinde verjüngt und nicht ausstirbt«. Ich weise ihn darauf hin, daß ja nicht die Verjüngung und Selbsterhaltung der Gemeinde Sinn der Evangelisation sein könne. »Ja, ach ja, sicher«, meint er, »für mich ist das einfach selbstverständlich, daß das für Gott und von Gott ist, und sich das im Rahmen der Gemeinde abspielt«. Diese Selbstverständlichkeit, die dann von der Gemeinderealität usurpiert wird – sie ist das Problem, um das es mir geht. Diese Selbstverständlichkeit ist nicht die Selbstverständlichkeit, mit der auch im Glauben Traditionen wirksam sind, sondern die Selbstverständlichkeit, mit der das System bejaht wird, was systemtheoretisch heißt: mit der das System sich selbst zeigt.

2.3.5. Entscheidungen

Gehen wir in der Analyse des Systems einen Schritt weiter. Während »Erwartungen« noch aus der Alltagssprache der Beteiligten stammen, ist es besonders in einem individualistischen Denkhorizont, in dem wir gesellschaftlich immer stärker eingefügt werden, schwer vorstellbar, das »System« als »Akteur« und »Subjekt« anzusehen. Wir sprachen oben über die Bedenken, die wir alle haben. Doch wir versuchen nun, die Erkenntnisse über die Subjekthaftigkeit des Systems auch auf den Baptismus anzuwenden; wir werden dann sehen, daß sich hier ein Erkenntnisgewinn herausstellen wird.

Es gehört zum System des Baptismus, daß nicht ein hohes Amt, sondern das »allgemeine Priestertum der Gläubigen« als Grundlage für Gemeindeversammlungen und Entscheidungen auf der Ebene des Bundes der Baptistengemeinden dient. Doch gibt es auch in Gemeinden Entscheidungsträger und Machtstrukturen, und in einer Bundesorganisation gibt es auch Leitungen und Gremien, die Entscheidungen treffen. Diese Spannung zwischen egalitärer, fast anarchisch-basisdemokratischer Überzeugung, die teils auch Praxis ist, und organisatorischer Gemeinde- und Bundesstruktur führt im System des Baptismus zu einer spezifischen Ausprägung der Entscheidungsfindung. Es gibt keine erkennbare Grundüberzeugung, keine Person, kein Amt, – also sichtbare und festgelegte Instanzen, die im Regelfall Verantwortung für Entscheidungen übernehmen. Das ist insbesondere in Personalfragen so. Es ist das System insgesamt, das Entscheidungen trifft. Hier ist kennzeichnend für etliche Amtsträger, daß sie die Entscheidungen sowohl in Personalfragen wie in theologischen Fragen auf andere Instanzen »abschieben«. In der Sprache der Beteiligten wird das deutlich. Während viele Gemeinden und einzelne Baptisten so reden, als gäbe es einen »Bund« im Sinne des Vatikans in der römisch-katholischen Kirche, so daß sie bei vielen Gelegenheiten »den Bund« kritisieren und von »dem Bund« enttäuscht sind, so sprechen die Bundesangestellten oder Bundesleitungsmitglieder häufig von »den Gemeinden«, als seien deren Erwartungen bedingungslos zu akzeptieren, deren Wünsche unbedingt zu erfüllen.

Von außen betrachtet erweisen sich beide Sprachformen als Strategien, die Entscheidungen von sich auf andere zu delegieren. Die Tatsache, daß es in vielen Fällen Menschen im Baptismus gibt, die eine Verantwortung für eine Entscheidung delegieren können, ist mehr als nur eine *Anwendung* für eine hypothetisch angenommene Größe »System«; es ist bereits ein empirischer *Hinweis* für die Existenz des Systems. Das zeigt sich auch in den Argumenten, mit denen Entscheidungen begründet werden. Dabei argumentiert ein und dieselbe Person im gleichen Gespräch einmal »biblisch-theologisch-normativ«, dann wieder »resignativ-tolerant«, dann wieder »psychologisch-pragmatisch«. ⁹ Versucht man, die Argumentationsebenen auseinanderzuhalten und Logik zu entdecken, gerät man in völlige Verwirrung. Denn die Verlagerung der Entscheidungsgründe einmal auf »die Gemeinden«, dann auf »den Bund«, dann auf »biblische Grundsätze« oder auch auf pragmatische Realitäten, sind Spielereien um den eigentlichen Grund herum: die Vollzugsmacht des Systems als Akteur.¹⁰

⁹ Das gilt nicht nur im mündlichem Gespräch, sondern auch in schriftlichen Verlautbarungen, z.B. in der Bundespost, wie ich an anderer Stelle untersucht habe: »Die Gestalt des Baptismus zwischen Struktur und Idealen« (unveröffentlichte Vikariatsarbeit), Kassel 1994, 91-98.

¹⁰ Vgl. oben das Zitat von Willke.

Wir können also Entscheidungen, die im Raum des Baptismus getroffen werden, unter der Perspektive des Systems auch als Entscheidungen des Systems verstehen. Sind das alles nur Kennzeichen dafür, daß es sich beim Baptismus eben um eine normale, menschliche Organisation handelt, in der diese Strukturen eine Rolle spielen,¹¹ oder ist vielmehr auch die religiöse Überzeugung für das System von Bedeutung?

2.4. *Überzeugung und Wirklichkeit: Das Ideal der Gemeinde*

Ich habe in den ersten Abschnitten die Gemeinschaftserfahrungen beschrieben und ebenso das Selbstverständnis der Baptisten im Vergleich mit anderen Kirchauffassungen. Die Erfahrungen stehen in Harmonie mit den Überzeugungen von dem, was »Gemeinde« ist. Wie Gemeinde nach Ansicht der Baptisten sein soll – eine Familie von Christen, persönlich verbunden, der Leib Christi in der Konkretion verschiedener und doch zusammengehörender »Lebens-stories« – so wird Baptismus tatsächlich oft erlebt. Doch die oben geschilderten Abbrucherfahrungen und Erkenntnisse stellen einen Kontrast zu dieser Grundüberzeugung dar. Wir stellen sie einander gegenüber: Die baptistische Gemeinschaft hält manchmal in Krisenzeiten nicht durch – doch jeder empfindet die Gottesdienste familiär und hört und glaubt an die Wichtigkeit von Geschwisterschaft und Liebe. Der Umgang mit der Entlassung von Pastoren hat oft mit Geschwisterlichkeit nichts zu tun – aber die Pastorenordnung spricht von einem »Treueverhältnis«, das den Pastor und den Bund im Namen des »dreieinigen Gottes« eint, und von einer Bruderschaft, die keine Interessen- und Klassengegensätze und keine gewerkschaftliche Struktur kennt. Es gibt eine Differenz zwischen veröffentlichten Meinungen bzw. Stellungnahmen des Bundes (bzw. einer Gemeindeleitung) und den unterschweligen Gesprächen und Gerüchten, doch verkündigt wird Offenheit, Eindeutigkeit und Wahrheit. Es wird die Liebe Gottes zum einzelnen gepredigt – doch in Krisenzeiten ist das System wichtiger.

Im Krankenhaus gibt es neben dem Betriebsklima, so wichtig es sein mag, auch noch den normalen Ablauf der Tätigkeiten. Im Baptismus ist das anders. Eine Gemeinde, die keinen gemeinsamen Sinn mehr in Tätigkeiten besitzt – und das ist im Baptismus der Fall –, ist nur noch Gemeinschaft. Gemeinde ist ihr Betriebsklima, sonst nichts. Darum wird es wichtig, den christlichen Anspruch an die Art der Beziehungen als Teil der Beziehung zu begreifen.

Es besteht also eine Differenz zwischen dem, was gesagt und teils erlebt wird, und unterschweligen anderen Mechanismen und Nebenerfahrungen, die nicht in das Bewußtsein der Gemeinden geraten. Diese Differenz wird da scharf spürbar, wo die Betonung der weichen, liebevollen

¹¹ Meint das R. *Dziewas*, Sündhaftigkeit, 93?

und wärmenden Gemeinschaft besonders stark geschieht. Je mehr das Licht gelobt wird, desto stärker werden die Schatten.

Diese Differenz ist darum entscheidend, weil an ihr deutlich wird, welcher Ideologie auch dieses System folgt. Jetzt kann gesagt werden: Es ist die als Ideal festgehaltene Grundüberzeugung, daß die Gemeinden trotz kleiner Fehler Gemeinschaften persönlicher Beziehungen darstellen, die unfehlbar in ihren Urteilen und letztlich Maß aller Dinge sind. In dieser Selbstverehrung steckt die Idealesehnsucht nach einer harmonischen, vollkommenen Gruppe, die uns Geborgenheit und Nähe gibt, die uns Gottes Weisung hier und heute erleben läßt. Je mehr das evangelikale Element im Baptismus abgenommen hat, desto stärker sind die Klischees von den Überzeugungen »unter uns« und dem »Konsens« und dem »die Gemeinden sehen das so« an die Stelle dogmatischer und (anderer) religiöser Grundüberzeugungen getreten. Grundüberzeugung der Baptisten ist darum die Bedeutung und Wichtigkeit der »Gemeinde«. *Das System der Gemeinden lebt von der Überzeugung und dem Glauben an die Gemeinde.* Die persönliche Gemeinschaft steht im zirkulären Zusammenhang mit der Systemüberzeugung von der »Gemeinde nach dem Neuen Testament«.

Da das System eine Grundüberzeugung besitzt, gehört zur Aufrechterhaltung des Systems auch eine Aufrechterhaltung der Grundüberzeugung. Das führt dazu, daß das Ideal der christlichen Gemeinde immer wieder vor Augen geführt und gereinigt werden muß. Das System hat die Kraft, immer wieder die Überzeugungen zu betonen, zu stabilisieren und zu bekräftigen. Es mag Fehler geben – doch prinzipiell ist das baptistische Gemeindesystem in Ordnung. Es mag schwarze Schafe geben – doch prinzipiell sind die Schafe weiß. Es mag Menschen geben, die scheitern – doch insgesamt ist die Gemeinde voller Brüderlichkeit und Heiligkeit.

Instruktiv ist z.B. der Umgang mit Stasi-Kontakten der Baptisten in der ehemaligen DDR. Als hochrangige Baptisten früherer Zeiten als Informanten der Stasi, auf dem Weg zum Präsidentenamt der Baptisten, beschrieben werden, betont die Bundesleitung, daß es sich um Ausnahmen handele.¹² Wo, außer im Schulbekenntnis 1984 in Hamburg, gab es das Bekenntnis über Fehler des gesamten Baptismus?

2.5. Repräsentanten des Systems: Die Pastoren

Die Pastoren spielen eine wichtige Rolle in dem System, sie bilden eine Art Untersystem. Um den Rahmen des Essays nicht zu sprengen, will ich die Bedeutung der Pastoren für das Gesamtsystem nur kurz andeuten.

1. Die Aufgaben, die ein Pastor übernimmt (z.B. Sakramentsverwaltung, Lehre) könnten prinzipiell von jedem übernommen werden, werden es

¹² Vgl. idea 11 (1997) vom 12.3.1997.

aber de facto dann nicht, wenn ein Pastor da ist. Er übernimmt sie stellvertretend, ist also in seiner Aufgabe vorbildhaft und weder unterschieden noch gleich.

2. In der sogenannten »Pastoren(geschwister)schaft« soll sich eine verbindliche Gemeinschaft verwirklichen, die vor nicht allzu langer Zeit für alle Baptisten normal war. Es gilt keine Hierarchie, keine Gewerkschaft, nur Homogenität und Gleichheit. Alle können in kurzer Zeit in die sogenannte »Bundesleitung« oder in andere Bundesämter gewählt oder berufen werden, und sie können auch nach einiger Zeit diese Aufgaben aufgeben.

3. Das alte Ideal baptistischer Gemeinschaft wird unter den Pastoren auch am Beispiel der »Gemeinezucht« deutlich. Sie wird bei Pastoren wesentlich konsequenter angewandt als bei anderen Gemeindemitgliedern.

Wir sehen an allen drei Punkten: Die Pastoren übernehmen die Aufgaben und Pflichten, die früher einmal baptistisch-evangelikales Gemeingut waren. Sie leben das, was im Gesamtbaptismus (nur noch) Ideal ist. Die Pastoren haben darum eine Funktion: Sie sind Repräsentanten des Systems. Alle ihre Beziehungen sind Funktionen des Systems.¹³

Hauptaufgabe der Pastoren ist es, das System zu *repräsentieren* und zu *stabilisieren*. Wieder wird diese recht steile Aussage anschaulich, wenn wir unser Augenmerk auf die Krisenzeiten richten: So muß ein Pastor die Gemeinde verlassen und kann dann gegebenenfalls auch aus dem Dienst ausgeschlossen werden, wenn er seine Gemeinde nicht stabilisiert hat, sondern gespalten oder anderswie geschwächt hat. Während die Betreuung die Uraufgabe des Pastors ist, ist ein Angriff auf die Stabilität des Systems seine Todsünde. Nicht die Änderung sekundärer – auch evangelikaler – Normen führt zur Kritik und zur Entlassung eines Pastors, nicht die Ablehnung christlicher Dogmen, nicht die Verdammung eines christlichen Bekenntnisses, nicht schlechte Predigt, nicht autoritäre oder liberale Seelsorge, nicht Gerede über Kollegen, auch nicht eine Ehekrise an sich, sondern ein nach außen sichtbares Verhalten, das zur Unruhe und zur Instabilität der Gemeinden beiträgt. Ursache hierfür kann sein, daß er Streit entfacht, kann aber auch sein, daß das Bild, das die Gemeinde von ihm hat, in den Grundfesten erschüttert wird, und somit die Gemeinde selbst in Unruhe gerät.

¹³ Daß es innerhalb eines Systems ein Untersystem gibt, daß es Ränder und ein Zentrum gibt, – das sind Momente eines Systems, die auch die Theorie von Luhmann durch-aus nicht ausschließt.

2.6. Die Taufe als Initiationsritus des Systems

Die Perspektive des Systems läßt sich auf die aktuelle Frage nach der Bedeutung der Taufe anwenden. Allgemein wird ja so gefragt: Was ist die wahre Bedeutung der Taufe (dogmatisch) und was bedeutet das für die Norm einer Praxis (ethisch, praktisch-theologisch)? Seltsamerweise sind sich die Baptisten über die rechte Praxis (noch weitgehend) einig, nicht aber über den Sinn der Taufe.

Die Taufe ist Symbol für das System des Baptismus und Initiationsritus in das System. Das ist ihre erste und primäre Bedeutung. Es mag sekundäre Bedeutungen geben, die aber im Baptismus nicht eindeutig beantwortet werden und offenbar auch nicht wichtig sind. Diese Systemklärung ist die einzig mögliche Erklärung für ein sehr befremdliches Faktum. Die Baptisten von Ost- und Westbund sind sich schon in den siebziger Jahren nicht über die Fassung des Taufartikels in ihrem Glaubensbekenntnis einig gewesen, und auch seine Neufassung in den neunziger Jahren hat zu keiner echten Einigkeit geführt. Es gibt die verschiedensten Deutungen der Taufe im Baptismus. Dennoch scheint diese Deutungsvielfalt nicht zu Spaltungen zu führen, wie es Themen wie Schriftverständnis und Pastorinnenfrage noch vor Jahren fast getan hätten. Das ist erstaunlich: Da gibt es eine Konfession innerhalb der christlichen Ökumene, die vor sich selbst und nach außen eine dezidierte und sehr bestimmte Vorstellung von der Taufpraxis hat, für die die wahre Taufe einen hohen theologischen Stellenwert hat und die sich intern nicht über den Sinn der Taufe einig ist – und dennoch nicht energisch streitet, was sie in anderen Fragen durchaus tut! So entsteht der Verdacht: Der Sinn der Taufe ist den Baptisten gleichgültig.

Das ist ja nun auch nichts völlig Neues, es wird von manchem Außenstehenden gesehen, die oft nach einer Zeit der Kontakte mit einer Baptistengemeinde fragen: »Ich wäre ja gern vollwertiges Mitglied, aber warum erhebt ihr die Bedingung, daß ich mich noch einmal taufen lassen soll?« Für manchen Außenstehenden erscheint die Taufe als bloß formale Bedingung, und oft können ihm Baptisten das auch nicht ausreden. Denn der Baptistenpastor weiß: Die Taufe spielt, von den Taufgottesdiensten abgesehen, im Gemeindeleben keine Rolle, auch nicht in Predigten und auch nicht in der Frömmigkeit. Sie ist im Alltag der Gemeinde formal (geworden?), sie ist nur noch Zeichen des Systems, vielleicht auch noch Zeichen für eine bestimmte biographische Erfahrung. Beides aber bestätigt: Sie ist Teil des Gemeindesystems mit einer vagen zusätzlichen Bedeutung, eben nicht anders als die Kindertaufe in Volkskirchen.

Um es klar und deutlich festzuhalten: Die *einzelnen* baptistischen Theologen, auch ich, sehen in der Taufe einen anderen Sinn. Doch wenn wir in einem Glaubensbekenntnis sagen müßten, was *wir* als baptistische Konfession *insgesamt* bekennen, müßten wir sagen: daß die Taufe als Gläubigentaufe *formales* Symbol unserer Identität ist. Diese Betrachtung

tung aus der Perspektive des Systems ist nicht eine weitere zusätzliche Perspektive, die zur Dogmatik hinzukäme (und dann wieder weggelassen werden könnte). Hier ist es so: Die Perspektive der Ideologiekritik, die das System des Baptismus untersucht, ist die einzige, die erklärt, worin der (gemeinsame) Sinn der Taufe im Baptismus besteht.

3. Die psychologische Verankerung des Systems

Was bringt einen Baptisten dazu, der Gemeinde einen solchen Stellenwert zu geben? Was bringt die Gemeinden dazu, den einzelnen so sehr auf sie selbst zu verpflichten?

Für den Einzelnen stellt sich die Beziehung zur Gemeinde so dar: Die Erwartungen sind auf die Gemeinde gerichtet. Dort erlebe ich vertraute Beziehungen und Verhaltensweisen, dort fühle ich mich zu Hause wie in einer Familie. Es ist die tiefsitzende Erwartung an eine Ersatzfamilie, die mir die Gemeinde wichtig und heilig macht. Das Vertrauen in die Gemeinde ist Teil meines Selbst. Sie gehört zu mir, sie ist Teil meines Lebensprogramms und meiner Beziehungswünsche. In der Gemeinde erlebe ich Vater, Mutter, Schwester, Bruder, Tochter, Sohn. Die Anrede »Bruder« und »Schwester« wird in Baptistengemeinden durchgehalten wie in keiner anderen Gruppe in Deutschland. In dieser Familie erlebe ich Nähe und Geborgenheit, doch auch die sicheren Abläufe immer wiederkehrender Verhaltensweisen, Familienrituale und Streitstrukturen. Gemeinde ist mein Zuhause. *Dieses System der Erwartungen läßt sich tiefenpsychologisch beschreiben.* Für einen Menschen ist das Zuhause der Gemeinde Teil seines Idealsystems. In der Sprache der Kohutschen Ich-Psychologie stellt das Bild des Gemeindesystems sein *Selbstobjekt* dar.¹⁴ Dieses innere psychische System ist hochgradig zerbrechlich. Darum reagieren viele Baptisten mit Scham und Wut, Zeichen narzißtischen Zerbruchs, wenn die Bilder von Gemeinde zerbrechen. Indizien dafür, daß die Gefühle Kennzeichen des Narzißmus sind, sind die Tatsachen, daß die Empörung bei Außenstehenden hoch sein kann:

- Gemeinden, die nie eine Frau als Hauptamtliche einstellen würden, erregen sich über die Umformulierung des Titels »Theologische Mitarbeiterin« in »Pastorin« in *anderen* Gemeinden;
- Christen, die durchaus von »liberaler« Schriftauslegung gehört haben, sind tief verletzt durch die gemäßigten Deutungen »unserer« Dozenten zur Schriftauslegung und Jungfrauengeburt;
- Pastoren empören sich über die Ehekrise eines Kollegen, den sie gar nicht kennen.

¹⁴ H. Kohut, Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt a.M. 1995; sowie W. Schmidbauer, Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen, Reinbek bei Hamburg 1990.

In allen diesen Fällen steht die reale Nähe des Problemfalls und die empörte Reaktion in keinem angemessenen Verhältnis. Wenn es sich jedoch um ein innerseelisches Problem handelt, das aber damit zugleich ein Systemfall ist, ist das kein Wunder. Die Erwartungen, die ich an »meinen«, an »unseren« Pastor, Dozenten, Bund usw. gestellt habe, zerbrechen, und ich reagiere mit der ohnmächtigen-mächtigen Wut des narzißtisch Gestörten. Es geht offenbar nicht um reale Beziehungen, nicht um Enttäuschungen, die mir ein realer Partner, z.B. ein Freund, direkt zufügt: Es geht um das Bild, das ich von einem anderen habe, der in meinem Weltbild eine Rolle spielt und dieses zerbricht. Der Zerbruch der Projektionen ist Angriff auf mein Selbstsystem. Darum sind auch die Beziehungen im Baptismus Teil eines Erwartungssystems, das mit dem narzißtischen System des einzelnen korreliert. Der Abbruch von Beziehungen erweist sich dann entweder als Abbruch innerhalb der Gemeindefamilie oder als Verlassen des gesamten Systems. Beziehungen können wechseln, können beendet werden, wenn nur das große Ganze bleibt, wenn nur die Familie bestehen bleibt. Sie gibt dem einzelnen Geborgenheit, nicht die realen Beziehungen zu anderen einzelnen.

Diese Familie ist eine Familie ohne wirkliche Beziehungen. Sie stellt einen »Mutter-Raum«¹⁵ dar, in dem ich Geborgenheit und Annahme erlebe, familiäre Vertrautheit. Sie gibt das Grundgefühl, das eine andere Gruppe sonst nicht geben kann.

An dem Verhalten der Pastoren und dem Verhalten der Gemeinden gegenüber den Pastoren wird die Macht des Systems wieder am ehesten deutlich. Sie sind über ihre »Amtsperson« Teil des Systems. Diese Persona ist jedoch nicht nur eine Rollenzuschreibung etlicher Gemeindeglieder, die dem Pastor als Berufsübel vertraut und bewußt ist. Die Bejahung der Persona ist tief in vielen Pastoren verankert und darum weisen sie sich selbst diese Rolle zu. Sie bejahen das, was das System vom Pastor verlangt. Die Identifikation mit dem Amt und dem System ist eben für etliche keine pastoralpsychologisch durchschaute berufliche Notwendigkeit, sondern eine Herzensangelegenheit. Genau deshalb muß von »Pastorenbruderschaft« geredet werden, genau deshalb sind die Gemeindeglieder zutiefst – zeitweise – persönlich betroffen, wenn es um das Schicksal »ihres« Pastors geht. Weil es eben ihre tiefsten Auffassungen und Gefühle betrifft. *Diese Gefühle aber beschreiben nicht eine Beziehung, wie sie mit Begriffen wie Freundschaft erfaßt werden könnte, auch keine Beziehung, die offenbar anderen o.g. Begriffen genügt.* Die Gefühle sind die Gradmesser für die Verankerung des einzelnen im narzißtischen Glaubens-System. Aus dem Gesagten wird deutlich, daß es allerdings auch eine individuelle Art der Identifikation des einzelnen mit

¹⁵ V. Kast, Vater-Töchter, Mutter-Söhne. Wege zur eigenen Identität aus Vater- und Mutterkomplexen, Stuttgart 1994, 187-191.

dem System gibt. Daß wir von »System« reden und von seiner Totalität, schließt nicht aus, daß die einzelnen eine sehr verschiedene Nähe zu diesem System haben, genauer: daß sie als Person verschieden tief in dem System zu Hause sind.

Man muß hier zwischen zwei Ebenen differenzieren, obwohl sie nicht völlig zu trennen sind. Aus der *Systemperspektive* heraus gibt es Differenzen zwischen Rändern und Zentrum so, daß die Mitglieder der Leitungsorgane oder die Pastoren als Repräsentanten in der Mitte des Systems stehen. Sie sind Funktionäre und unterstützen das System, unabhängig von persönlicher Einstellung und Verhalten. Die andere Ebene ist die *psychologische*. Auf dieser kann es durchaus Gemeindemitglieder geben, die tiefer im System leben und sich damit stärker identifizieren als viele Mitglieder der sog. Bundesleitung. Dieses Verhalten steht allerdings auch unter Regeln, wie ich sie z.B. in den Ausführungen über den persönlichen Narzißmus angedeutet habe.

4. Die Systemtheologie und ihre Alternative

4.1. Die System-Theologie

Nicht jedes System hat unbedingt eine ideale Überzeugung, die es kennzeichnet. Auch wenn neuerdings immer mehr von der »philosophy« eines Unternehmens usw. gesprochen wird, sind es doch spezielle Systeme, zu denen eine Ideologie gehört. In Krankenhäusern ist es wahrscheinlich so, in religiösen Systemen ist es sicher so. Wie auch immer das in anderen Systemen sein mag: Das System der Baptisten hat eine Überzeugung, in der die Baptisten selbst und das Gemeindeverständnis eine große Rolle spielen.

Die Theologie ist die Lehre, die die ideale Überzeugung des Systems immer wieder stützt, gründet und weiter bildet. Die einzelnen Theologen wie das Theologische Seminar insgesamt haben im Baptismus keineswegs die Rolle inne wie die Theologie in den evangelischen Landeskirchen. Sie ist geringer. Dies bedeutet, daß das Ideal der Überzeugung nicht *Produkt* des Theologischen Seminars ist, sondern vielmehr deren *Ursache*, vielleicht auch Korrektur darstellt. Dennoch kann man fragen, wie die Theologie der Baptisten ansatzweise beschaffen ist, damit sie als Ausdruck und Folge der Grundüberzeugung gelten darf.

Es ist eine Theologie, die gesetzlich ist, die den einzelnen als Funktion des Systems versteht. Der einzelne erfährt durch die Theologie, daß es göttlicher Wille sei, daß er bestimmte Rollenerwartungen erfüllt, ja teils wird er nur implizit, aber nicht weniger wirkungsvoll, mit der vorgegebenen Rolle identifiziert. »Wir Christen sind so ...« Das erhöht die Zusammengehörigkeitsgefühle der Gruppe, bindet den Einzelnen eben an diese Gruppe. Wieder läßt sich schwer außerhalb von Krisen entschei-

den, wie man es anders machen könnte. Erst in Krisen wird das Bild, das wir vom anderen haben, in Frage gestellt. Eine bessere Theologie wird dann darauf hinweisen, daß der andere von Gott angenommen und geliebt ist, unabhängig von dem Bild, das ich von ihm habe. System-Theologie wird auf verschiedenste Weise legitimieren, warum das System aufrechterhalten werden muß und derjenige gehen muß, der nicht mehr funktioniert. Die Arten der Argumentation, die solchen System-Theologen einfallen, sind zumeist für Außenstehende widersprüchlich, ihre Kohärenz haben sie allein in der Strategie, das System zu verteidigen.

System-Theologie im evangelikalen Sinn muß durchaus nicht fundamentalistisch-rationalistisch auftreten. Sie kann hier biblische Argumente, dort Argumente der Gemeindepraxis verwenden, hier in Härte, da mit Verständnis reden. Das Verbindende ist die Strategie: Wer nicht funktioniert, geht. Und er kann auch nicht anders als gehen, denn im System gibt es nur Beziehungen, die Funktion sind, andere existieren ja nicht. Wer also nicht funktioniert, wird nicht bestraft, er wird zum Nichts gemacht. Die Pseudobeziehungen brechen zusammen, oder besser: Sie lösen sich konsequent auf. Während sich das System bei den Gemeindemitgliedern in der Emotion der narzißtischen Betroffenheit zeigt, ist es in seinen Repräsentanten verantwortungsvoll (für das System!), geradezu sachlich-kühl.

Eine solche Theologie stabilisiert inhaltlich die gegenseitigen Erwartungen, die elternhaft oder kindlich an andere gerichtet werden, sie stabilisiert die pastoralpsychologisch erklärbaren Erwartungen an die Amtsträger, sie nützt narzißtische Lebenskrisen für Entscheidungen für das System aus, sie verstärkt Bedingungen und Regeln für das Zusammenleben mittels christlicher Dogmatik. Sie überhöht praktische Notwendigkeiten, kaschiert Konflikte und behauptet, es gäbe Freundschaft, Beziehungen, Bruderschaft, wo es keine gibt. Sie verschleiert die Spannung zwischen tiefen Geborgenheitswünschen, christlichem Anspruch und realen Beziehungen. Sie harmonisiert, wo ein klares Bekenntnis zu eigenen Gefühlen dran wäre und es zu aggressiven Konflikten käme, und sie wird hart, wo einer das System gefährdet.

Eine solche Theologie predigt Gott und Gemeinde als »vereinnahmend«. Sie behauptet, Gott wolle reine Aufopferung und seelische Auslieferung, und verspricht dafür Gefühle, Beziehungen, Wertschätzung, sinnvolle Aufgaben. Sie verdrängt die Dialektik des Lebens und predigt eine grenzenlose, einseitige Wertschätzung von Gemeinde, Glaubensinhalten und Strukturen. Sie definiert das Individuum durch Auslieferung des Selbst an das System. Sie malt das Bild einer alle nährenden, alle verschlingenden Mutter, die jedem Gemeindemitglied alles gibt, was er braucht, dafür aber auf seine Abhängigkeit hofft. Gott und Gemeinde werden wie unselbständig machende und haltende Mütter gepredigt, und der einzelne wie ein hilfsbedürftiges und schutzsuchendes Kind. Aggressiv wird die Mutter dann gegen Feinde, die das System angreifen.

Doch geht es in religiösen Gruppen anders? Müssen nicht Organisationsstrukturen aufrechterhalten werden? Sollen die, die mitarbeiten, nicht besonders gelobt werden? Gibt es denn ein freies Engagement, das spontan aus lauter freier Predigt erwächst? Geht es ohne Appelle an Verantwortungsgefühle? Ist nicht jeder, der mitarbeitet, schon zu einem Teil des Systems geworden? Wird nicht jede Gruppe mütterliche Aufgaben wahrnehmen müssen, jeder Pastor psychologischen und soziologischen Bedingungen unterworfen sein? Wie geht es denn anders?

4.2. Die alternative Theologie

Ein System ändert sich nicht, indem einige theologische Korrekturen vorgenommen werden. Die folgenden Gedanken sollen darum auch nur Skizze sein für eine zukünftige Theologie, die eine Systemauflösung begleitet.¹⁶

Eine alternative Theologie achtet darauf, daß die vorhandenen Systembeziehungen nicht stabilisiert und weiter überhöht und dogmatisch bejaht werden. Sie macht in Predigt, Seelsorge und Gemeindeentscheidungen deutlich, daß Gott nicht identisch ist mit unseren Erwartungswünschen an uns und an den anderen. Sie ermutigt den Menschen, frei zu sein von den Erwartungen des »Man« und den Grenzen, die das System ihm steckt. Und zugleich zeigt sie ihm die Grenzen auf, in denen wir Menschen leben. Sie greift auf alttestamentliche Geschichten zurück, um die ganze Bandbreite menschlichen Fühlens und Verhaltens zu dokumentieren und zu bejahen, sie betont die systemsprengenden Sätze Jesu aus den Evangelien, seine Kritik an Grenzen, die Phariseer und Traditionen schaffen. Gleichzeitig betont sie die Grenzen an Leid, menschlicher Unfähigkeit, Ignoranz und falschem Willen, in denen Menschen leben und die auch durch den Heiligen Geist nicht aufgehoben sind. Sie predigt die Weltlichkeit des Lebens, wie es Bonhoeffer und Luther taten, und betont die umfassende Gnade und Rechtfertigung, die uns doch nicht zu neuen und frommen Übermenschen erklärt. Sie verkündigt die Rechtfertigung so, daß nicht neue Elitegedanken auftauchen. Und sie glaubt dem, was Gott im einzelnen schafft (Traditionslinie: Gottebenbildlichkeit, Jesu Umgang mit den Sündern, Geist-in-uns-Gedanke, Mystik usw.) und sperrt sich gegen Vereinnahmungen durch funktionierende Systeme. Sie würdigt die Person des Menschen unabhängig von seinen Werken und ist kritisch gegen die baptistische Rede vom Vorbild und von »Heiligung«. »Gott ist immer in deinem Leben« – ist für diese Theologie ein zentraler Satz, nicht als Ruhekitzel und regressive

¹⁶ »Systemauflösung«, nicht »Systemveränderung« schreibe ich, weil es nicht um eine soziologisch-organisatorische, sondern um eine ideologiekritische Betrachtung geht, in der die Hoffnung ist, daß Gemeinde Gottes keinesfalls zum System werden darf.

Wunschbefriedigung, sondern als Trost in allen und trotz aller Spannungen, Fragen und Komplexe. Eine solche Theologie sucht die Verbindung von Mystik, Rechtfertigungslehre und Psychologie, weil sie der frommen Projektionen und ängstlichen Systemgedanken überdrüssig ist. Eine systemkritische Theologie wird in jedem Fall ein Theologoumenon betonen, das im Baptismus bislang keine Geltung hat: *Die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, und zwar auf die realen Baptistengemeinden angewandt*,¹⁷ und die Übertragung reformatorischer Rechtfertigungslehre auf die Ekklesiologie. Die Wahrheit ist nicht inkarniert in den real existierenden Baptistengemeinden, und sie braucht auch nicht so verteidigt zu werden. Freilich müßte man dann glauben und hoffen, daß es Beziehungen gibt – daß Gott Beziehungen gibt – auch außerhalb und unabhängig von ihrem Zusammenhang im Familiensystem. Eine christliche Gruppe muß denkbar sein, die nicht zu einem System wird, in der es dennoch Beziehungen gibt. Das allerdings setzt eine gewaltige Änderung im Selbstverständnis und im Glauben voraus, denkt man an die o.g. anderen Kirchenbegriffe, die der Baptismus bislang abgelehnt hat. Eine Alternative zu der Änderung sehe ich nicht.

5. Schlußbemerkungen

Wie läßt sich erklären, daß im Baptismus Gemeinschaft und Beziehung einerseits und Abbruch der Beziehungen andererseits bestehen? Das war die Frage dieses Aufsatzes. Eine mögliche Antwort ist die Systemperspektive: Sie setzt voraus, daß der Baptismus ein System ist und findet unter dieser Voraussetzung Erklärungsmuster für verschiedene Phänomene wie auch für die Verbindung von Gemeinschaft und Abbruch der Beziehungen. Beziehung ist Teilnahme am System und Beziehungsabbruch ist Ausscheiden aus dem System.

Dabei erweist sich, daß die Grundüberzeugung der Baptisten von sich selbst als Gemeinschaft und Gemeinde Gottes in einem konfessionell spezifischen Sinn sowie die damit parallel laufende Theologie eine systemstabilisierende Funktion besitzen. Die Betonung der Gemeinschaft und des »Wir«-Gefühls verstärkt nicht reale Beziehungen zwischen Menschen, wie man meinen könnte, sondern das System.

Die Aufdeckung dieser Zusammenhänge ist Ergebnis der kritischen Analyse, die zumindest im letzten Teil einen Ausblick auf eine alternative Theologie geboten hat.

¹⁷ Es genügt nicht, die »unsichtbare Kirche« als nicht-organisierter Gruppe von Evangelikalen zu verstehen, die eben größer und umfassender als die Gruppe der Baptistengemeinden ist. Damit bleibt in der Konzentration der Praxis auf das kleine Umfeld die un-dialektische Identifikation der realen Gemeinden mit Gottes Gemeinde bestehen.

Ein letztes Wort zu den Rahmenbedingungen. Aus Gründen der Konkretion und Reduktion habe ich mich vollständig auf Baptistengemeinden beschränkt, den Zusammenhang zwischen Brüdergemeinden und Baptistengemeinden im gemeinsamen »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« vernachlässigt. Eine Ausweitung der Fragestellung auf andere Konfessionen und Quasi-Konfessionen im Bereich der deutschen Freikirchen oder der Deutschen Evangelischen Allianz wäre eine eigene Untersuchung wert.

Bibliographie

- Adam, A.*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2: Mittelalter und Reformationszeit, Gütersloh ⁵1986
- Dziewas, R.*, Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Perspektiven für eine freikirchliche Interpretation der Gesellschaft, ZThG 1 (1996), 80-94
- Jones, H.O.*, Die Logik theologischer Perspektiven. Eine sprachanalytische Untersuchung, FSÖTh 48, Göttingen 1985
- Kast, V.*, Vater-Töchter, Mutter-Söhne. Wege zur eigenen Identität aus Vater- und Mutterkomplexen, Stuttgart 1994
- Kohut, H.*, Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt a.M. ⁹1995
- Luhmann, N.*, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977
- Luhmann, N.*, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. ⁴1991
- Schmidbauer, W.*, Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen, Reinbek bei Hamburg 1990
- Willke, H.*, Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme, Stuttgart ³1991

Erlösende Erotik

Ethische Aspekte im Hohelied

Michael Stadler

Als ich das Hohelied¹ 1989 zum ersten Mal »entdeckte«, während ich in meiner Bibel blätterte, wurde ich von dieser alttestamentlichen Schrift eigentümlich berührt. Was war an ihr so besonders? Obwohl ich mich nicht in der Lage sah, dies in Worte zu fassen, fand ich mich doch mit etwas – wie soll ich sagen – Heiligem konfrontiert. Erst Jahre später erfuhr ich, was Rabbi Akiba († 135 n. Chr.) darüber schrieb: »[...] die ganze Welt ist nicht des Tages wert, an dem Israel das Hohelied geschenkt wurde; denn alle Schriften sind heilig, aber das Hohelied ist die heiligste der heiligen.«²

Anders als Rabbi Akiba entdeckte ich dessen Heiligkeit jedoch nicht in seiner angeblich allegorischen, sondern gerade in seiner dezidiert wörtlichen und säkularen Deutung. Gewiß, der Inhalt des Hld ist hochgradig erotisch, doch dessen metaphorische Beschreibung bleibt dabei auf geniale Weise überraschend transparent und zugleich wieder verborgen und scheu. Weder die Bilder, noch die Sprache erschienen mir zupackend, sexuelle Liebe verobjektivierend oder verfügbar machend. Was ich las, stand im krassen Gegensatz dazu, wie unsere westliche Gesellschaft in der Regel mit Erotik umgeht. Das Hld vermittelte mir etwas ungeheuer Schönes, Reines, Heiliges. Ich las das Büchlein wieder und wieder, ergriffen von seiner Botschaft. Und vielleicht mehr als vieles andere beeinflusste dieses Werk meine persönliche Sexualethik als Christ, indem es mir erotische Liebe als etwas vorstellte, das sich von der Heiligen Schrift her zu verstehen lohnt.

Überraschenderweise scheint die Literatur im Bereich alttestamentlicher Ethik, welche ich konsultierte, das Hld größtenteils zu ignorieren.³ So kam

¹ Im folgenden abgekürzt mit »Hld«. Zitierte englische Literatur (am Titel ersichtlich) wurde vom Verf. dieses Artikels in vielen Fällen ohne zusätzlichen Vermerk übersetzt.

² Mischna Yadayim 3,5. Meine Übersetzung folgt S.Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence*, New Haven 1991, 121.

³ Vgl. z.B. diese jüngeren Werke: B. Birch, *Let Justice Roll Down Like Waters Old Testament, Ethics and the Christian Life*, Louisville 1991; W. Janzen, *Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach*, Louisville 1994; E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994; H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 1967. Folgende Arbeiten

mir der Gedanke, das Hld nach seiner ethischen Aussagekraft hin zu untersuchen. Leider erlaubt es der Raum nicht, über ein den Leser anregendes Aufzeigen der gesellschaftskritischen Implikationen des Hld hinaus, diese auf aktuelle Probleme anzuwenden. Letzteres versuche ich jedoch im Bereich der Sexualethik, wobei mir das heutige christliche Gemeindeleben vor Augen steht. So behandle ich das Hld aus christlich-kanonischer Sicht. Heutige Christen finden dieses Büchlein im alttestamentlichen Kanon ihrer Bibel. Darum muß es ethisch auf einer anderen Ebene betrachtet werden als z.B. *Romeo und Julia*, obwohl auch jenes literarische Werk Liebende die Jahrhunderte hindurch inspiriert hat. Jeder ist eingeladen, sich auf dieses mehr deskriptive als präskriptive ethische Panorama des Hld persönlich einzulassen. Und so geht es in diesem Artikel auch nicht um drohende moralische Normen und Verbote (die sich schon viel zu lange in christlichen Kreisen »liebestötend« und/oder kontraproduktiv auswirken), als vielmehr um die Einladung, sich davon beschenken zu lassen, wie es sich Gott als »Erfinder des Sex« gedacht hat, und dabei dessen Natürlichkeit, Freude, Schönheit, Wahrheit und Gut Sein zu erfahren (vgl. Ps 34,8).

Ein historisch-kritischer Ansatz versucht, eine geschichtlich verlässliche Basis für die Auslegung zu erzielen und einer relativierenden Willkür vorzubeugen, die in ethischen Belangen besonders verheerend wäre. Darum müssen wir, zumal kaum ein anderes biblisches Buch stärker voneinander abweichende und verwirrende Auslegungen hervorgebracht hat,⁴ zunächst Fragen der Einheitlichkeit, Verfasserschaft, der Form- und Redaktionsgeschichte, der Datierung und des gesellschaftlichen Hintergrundes klären.

1. Wie soll man das Hohelied verstehen?

Das bei weitem verbreitetste Verständnis des Hld war das allegorische (als Liebesbeziehung zwischen Jahwe und dem Volk Israel, bzw. zwischen Christus und der Gemeinde oder der einzelnen Seele), angefangen bei den jüdischen Rabbinen, über die Kirchenväter, mittelalterlichen Mystiker, bis hin zu französischen Katholiken im 20. Jahrhundert.⁵ Daß das Hld ursprünglich auf diese Weise verstanden werden wollte, ist allerdings fraglich, denn dessen erstmalige Übersetzung ins Griechische (1. Jahrhundert v.Chr.) orientierte sich stark am Wortlaut ohne jegliche

widmen ihm nur oberflächliche Aufmerksamkeit: J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, Stuttgart 1938, und W.G. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids 1989.

4 Näheres siehe bei H.H. Rowley, *The Interpretation of the Song of Songs*, in: *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*, Oxford 1965, 195-245; M. Pope, *Song of Songs: A Translation with Introduction and Commentary*. Vol. 7c. AB, Garden City, N.Y. 1977, 89-229, und die dort zitierte Literatur.

5 Vgl. z.B. A. Robert / R. Tournay, *Le Cantique des Cantiques*. Traduction et Commentaire, Paris 1963; R. Murphy, *Art. Song of Songs, Book of*, in: *ABD Bd. 6*, New York u.a. 1992, 154f.

allegorisierende oder spiritualisierende Tendenz.⁶ Die traditionelle Sicht, daß die Hochzeit zwischen Salomo und der Tochter des Pharao den *Sitz im Leben* bilde, ist auch problematisch, weil Salomo im Hld nirgends persönlich angesprochen wird.⁷ Darin eine Sammlung von Hochzeitsliedern zu sehen, bei denen Braut und Bräutigam nach einer syrischen Quelle als »König« und »Königin« angedredet werden, mißlingt ebenso, da man vergeblich nach Worten wie »Königin« oder selbst »Bräutigam« im Hld Ausschau hält, bei nur einem Hinweis auf eine Hochzeit in 3,11.⁸ Was eine kultmythologische Deutung anbetrifft, obwohl diese eine plausible Erklärung für die revolutionäre Rolle der Frau (als Göttin⁹) lieferte, so läßt das Hld Hinweise auf Priester, Altäre, Reinigungen und andere Kultaspekte vermissen, die sonst in den sumerischen Liedern der »Heiligen Hochzeit« erwähnt sind.¹⁰ Dies würde zudem eine willkürliche Umordnung des Textes erzwingen.¹¹ Die Idee des Dramas¹² (Salomo und die Sulamitin, oder Salomo und zwei Liebende vom Lande) ermangelt des notwendigen Fortschreitens und Ziels der Handlung. Die geschlechtliche Vereinigung erfolgt eindeutig im Kap. 4, doch in Kap. 7 und am Anfang von Kap. 8 ist sie offensichtlich noch nicht geschehen.¹³ G. Krinetzkis Auslegung anhand Jungscher Psychoanalyse reduziert im-

6 Vgl. O. Keel, Das Hohelied. Zürcher Bibelkommentare, AT 18, Zürich 1986, 14.

7 Vgl. a.a.O., 20.

8 Vgl. a.a.O., 21.

9 Vgl. H. Ringgren u.a., Sprüche / Prediger / Das Hohe Lied / Klagelieder / Das Buch Esther. Göttingen 31981, 255; H. Schmökel, Zur kultischen Deutung des Hohenliedes, ZAW 64 (1952), 152.

10 Vgl. Keel, Hohelied, 22; S.N. Kramer (Übers.), Sumerian Sacred Marriage Texts, in: J.B. Pritchard (Hg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 31969, 5.80.82. Und selbst falls Kultmythologie die frühesten Versionen einzelner Gedichte im Hld beeinflußt haben sollte, wäre diese kultische Bedeutung zur Zeit von dessen Endredaktion längst vergessen gewesen (vgl. G.A.F. Knight u.a., Revelation of God. A Commentary on the Books of The Song of Songs and Jonah, ITC, Grand Rapids 1988, 3). Müller verweist auf die problematischen Voraussetzungen für die »Integrität paganer Vorstellungen und Verhaltensweisen, wie sie besonders im Israel der nachexilischen Zeit unvorstellbar sind« (H.-P. Müller, Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied, ZThK 73 (1976), 23).

11 Vgl. z.B. H. Schmökel, Heilige Hochzeit und Hohelied. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 32/1, Wiesbaden 1956, 45-47. Falk kennt keine »dramatische Interpretation, welche nicht das Hld beträchtlich zerstört hätte, gewöhnlicherweise in der Annahme von *dramatis personae* und Szenarios, die der Text selbst nicht bietet, und gelegentlich durch das Herumschieben von Zeilen und ganzen Passagen« (M. Falk, Love Lyrics from the Bible. A Translation and Literary Study of the Song of Songs, Sheffield 1982). Vgl. auch D. Grossberg, Centripetal und Centrifugal Structures in Biblical Poetry, Atlanta 1989, 58.

12 Vgl. F. Delitzsch, Hohelied und Kohelet, BC IV/4, Leipzig 1875; H. Ewald, Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger, Göttingen 1826.

13 Vgl. W. Rudolph, Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder, KAT XVII, Gütersloh 1962, 97.

mer wieder die Bedeutung des Hld auf innerpsychische Aspekte.¹⁴ Zusammen mit R. Murphy, O. Keel, A. und C. Bloch, H.-J. Heinevetter u.a. schlage ich vor, das Hld am angemessensten als erotische Liebesdichtung über eine junge Frau und ihren Geliebten zu verstehen.

2. Einleitungsfragen

Trotz vereinzelter Aussagen, das Hld sei eine lose Anthologie von Gedichten,¹⁵ schließe ich mich der Mehrheit derer an, die in diesem Buch eine gewisse Einheit erkennen.¹⁶ Doch müssen beide Ansichten einander nicht ausschließen. So sieht Grossberg beides: ein einheitliches Thema in kunstvoller Spannung zu einem auf den losen Teilen des Hld liegenden Schwerpunkt.¹⁷ A. und C. Bloch optieren gemeinsam mit Murphy,¹⁸ Fox¹⁹ und Schmökel²⁰ für eine Auffassung des Hld als einheitliche Abfolge aufgrund »its consistency of characterization, themes, images, and poetic voice.«²¹ Keel,²² Rudolph,²³ Pope²⁴ u.a. jedoch betrachten das Hld

14 Vgl. G. Krinetzki, Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft, BET 16, Frankfurt a.M. 1981, z.B. S. 39; H.-J. Heinevetter, »Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft dich!« – Das Hohelied als programmatische Komposition, BBB 69, Frankfurt a.M. 1988, 54.

15 Vgl. F. Landsberger, Poetic Units Within the Song of Songs, JBL 73 (1954), 203-216.

16 Vgl. Murphy, ABD VI, 156; R. Rendtorff, Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 51995 (1983), 274-278. Landy verweist auf die Problematik, logische Abfolge zur unabdingbaren Voraussetzung lyrischer Dichtung zu erklären und deswegen die Einheitlichkeit des Hld abzulehnen. Vgl. F. Landy, Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs, Sheffield 1983, und J.C. Exum, A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs, ZAW 85 (1973), 47-79. Shea trat in Exums Fußstapfen, wurde jedoch dafür kritisiert, daß er in seiner Analyse seinem »chiasmatischen« Vorverständnis verhaftet blieb (vgl. W.H. Shea, The Chiasmatic Structure of the Song of Songs, ZAW 92 (1980), 378-396, Heinevetter, Komposition, 34; Landy, Paradoxes, 40, u.a.).

17 Grossberg, Structures, 7.55-57.

18 Vgl. R. Murphy, The Unity of the Song of Songs, VT 29 (1979), 436-443.

19 Vgl. M.V. Fox, The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs, Madison 1985, 202-226.

20 Schmökel argumentierte auch aufgrund des literarischen Befundes für Einheitlichkeit: »Beweis dessen sind einmal jene Verse, die mehrfach im Text wiederkehren, ohne aber bei ihrem nochmaligen Auftreten unbedingt als Glossen oder versprengte Stücke zu wirken, zum anderen Wortverbindungen, die in dieser Form sonst nicht, im HL aber mehrfach erscheinen, schließlich als wichtigster Punkt die zahlreichen Worte, die entweder nirgends anderswo im AT sich finden, im HL dagegen mehrere Male begegnen, oder aber im HL einige bzw. viele Male, außerhalb des HL jedoch außerordentlich selten anzutreffen sind« (Schmökel, Hochzeit, 40).

21 A. u. C. Bloch, The Song of Songs, New York 1995, 19. Vgl. auch a.a.O., 20; Landy, Paradoxes, 35 (und zu seiner Strukturanalyse a.a.O., 41-58).

22 Keel gründet jedoch seine Gesamtauslegung des Hld auf dessen Bildwelt und nicht auf dessen literarische Struktur. Vgl. im folgenden: Keel, Hohelied, 26f.

23 Vgl. Rudolph, Das Hohe Lied, 97f.

24 Vgl. Pope, Song, 40-54.

nicht als strikt formale Komposition. Keel kann sich vorstellen, daß mehrere kleinere Gedichtsammlungen wie im Psalter oder in den Proverbien dem Hld vorausgegangen sind. Der Sammler oder Redaktor stellte dann später einzelne Gedichte oder kleine Gedichtgruppen anhand von Stichwörtern oder nach inhaltlichen Gesichtspunkten zusammen und fügte einzelne Verse aus anderen Stellen ein. Keel denkt ferner daran, daß der Sammler einige der Einzellieder aus verschiedenen umlaufenden Versionen mündlicher Tradition bezog.²⁵

Obwohl die Versuche, das Gesamtgedicht in kleinere Einheiten zu zerlegen, stark untereinander differieren, betont Keel doch den Konsens im Setzen der Zäsuren.²⁶ Horst hatte 1935 acht Gattungen innerhalb der ursprünglichen Lieder benannt.²⁷ Falls nun jemand diese nach inhaltlichen anstatt formalen Gesichtspunkten beschreiben wollte, meint Keel, so müßte man sie alle als Sehnsuchtslieder definieren, was mit den vier Sammlungen altägyptischer Liebeslieder übereinstimme.²⁸ Diese wurden zunächst im Kult verwendet und später säkularisiert. Im Gegensatz zu vereinzelt Versuchen, das Werk früh zu datieren, z.B. in die Zeit Salomos,²⁹ spricht am meisten für eine Spätdatierung.³⁰

Keel neigt einer Datierung zwischen dem 8. und 6. Jahrhundert v.Chr. zu, weil in dieser Zeit die altägyptische Liebesliteratur immer noch blühte, die, wie er ausführlich zeigte,³¹ den Gedichten des Hld nähersteht als die Idyllen Theokrits.³² Er gesteht jedoch zu: »Wie bei den meisten alte-

²⁵ Vgl. Keel, Hoheslied, 27. Falk glaubt auch, daß das Hld ursprünglich mündlich zusammengestellt und überliefert wurde. Vgl. Falk, Love Lyrics, 65.

²⁶ Vgl. Keel, Hoheslied, 27f. Allerdings variiert die Anzahl der identifizierten Untergedichte von Exeget zu Exeget. Vgl. z.B. Murphy, ABD VI, 152f; D. Bergant, »My Lover is Mine and I am His« (Song 2,16): The Song of Songs and Honor and Shame, Semeia 68 (1996), 20f.

²⁷ Vgl. F. Horst, Die Formen des althebräischen Liebesliedes, in: ders., Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament, TB 12, München 1961, 176-187.

²⁸ Vgl. Keel, Hoheslied, 29.

²⁹ Vgl. G. Gerleman, Ruth / Das Hohelied, BKAT XVIII, Neukirchen-Vluyn 1965, 76f.

³⁰ Vor dem Ende des 8. Jahrhunderts v.Chr. sind die vielen Aramaismen im Hld unerklärlich (vgl. auch im folgenden: Keel, Hoheslied, 12). Gleiches gilt für andere Motive, wie z.B. die erst zu diesem Zeitpunkt bebaute und besiedelte Oase En-Gedi (vor dem Ende des 7. Jahrhundert). Die Erwähnung exotischer Gewürze und Düfte grenzt die Datierung weiter auf frühestens die spätvorexilisch/exilische Epoche ein (vgl. A. Brenner, Aromatics and Perfumes in the Song of Song, JSOT 25 (1983), 75-81). Ein persisches Lehnwort in Hld 4,13 war nur vom 6. Jahrhundert an denkbar. Des weiteren findet sich verwendetes junges hebräisches Vokabular wie auch das der Mischna nicht in frühen Texten oder es ersetzt ältere Worte. Eine Liste bietet Bloch, Song, 24. Vgl. ferner a.a.O., 161.184.189.201. Heinevetter beobachtet, Graetz folgend, daß die Wendung: »Wächter, die die Stadt durchstreifen« in 3,4 eindeutig auf die Institution der »perípoloi«, einer Art Polizeistreife anspielt, die es vor der hellenistischen Zeit noch nicht gab (vgl. Heinevetter, Komposition, 108).

³¹ Vgl. Keel, Hoheslied, 29-34.

³² Theokrit war Dichter am Hofe des Ptolemäus Philadelphus in Alexandria im 3. Jahrhundert v.Chr. Vgl. aber auch Bloch, Song, 25f, zur Diskussion der Parallelen. Zu strukturellen Parallelen vgl. H. Graetz, Schir Ha-Schirim oder das salomonische Hohelied,

stamentlichen Büchern wird man auch beim Hld. eine ziemlich komplizierte Entstehungsgeschichte annehmen müssen, die mit einer gewissen Sicherheit zu klären sehr schwierig sein dürfte.«³³ So kann sich Keel auch vorstellen, daß das *Gliederschema*³⁴ der alt-ägyptischen Liebesdichtung *selbst bis in griechisch-römische Zeit* überdauerte, wie die Novelle *Joseph und Aseneth* bezeugt.³⁵ Heinevetter datiert m.E. überzeugend in die hellenistische Zeit:

»Hirten, Gärten, Weinberge sind nicht mehr das unmittelbare Erfahrungsfeld des Schreibers (was deren idyllische Verklärung steigert), der vielmehr im städtischen Leben zuhause ist (was die negative Färbung der ›Stadt‹ verstärkt) und von dieser, seiner Realität aus das Landleben, das Leben mit und in der Natur als Gegenentwurf besingt [...]. Dieses Phänomen, das wir in der Literatur als ›bukolisch‹ oder ›pastoral‹ bezeichnen, ist Kennzeichen einer kulturellen Spätzeit. Hirtendichtung in diesem spezifischen Sinn (als Kontrast zu einer städtischen Realität) ist – da führt kein Weg vorbei! – eine griechische Erfindung [...]. In der klassischen griechischen Gesellschaft ist bereits im 4. Jh. v.Chr. eine Phase des Niedergangs, eine Krise der Polis zu verzeichnen. So ist es nicht verwunderlich, daß auch und gerade an der Peripherie – in den eroberten orientalischen Staaten mit ihren eigenen, für die Hellenen sicher exotisch-anziehenden Traditionen – naturschwärmerische und kultur-kritische Literatur aufblüht.«³⁶

Wien 1871 (Breslau 1885), 72f; *M. Hadas*, Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung, Frankfurt a.M. 1981, 192, sowie *Heinevetter*, 218-220 (für eine Widerlegung Keels an dieser Stelle).

³³ Keel, Hoheslied, 14.

³⁴ So wird ein im Hld stark vertretenes stilistisches Formelement bezeichnet: die Aufzählung einzelner Körperteile einer Person, von dem ein jedes durch ein Adjektiv, eine Metapher oder einen Vergleich qualifiziert wird (vgl. 4,1-7; 5,9-16; 7,2-6; Keel, Hoheslied, 30). Aus diesem Element entwickelte sich das Beschreibungslied (arabisch: *wasf*). Vgl. a.a.O., 34.

³⁵ Vgl. Keel, Hoheslied, 31. Keel gibt zu, daß nahezu alle Motive und sogar von ihm diskutierte spezifische Motivkombinationen während der hellenistischen Zeit auftauchten und sogar eine Renaissance erlebten. Siehe *O. Keel*, Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohen Liedes, SBS 114-115, Stuttgart 1984, 43: »Die zwischen Löwen bzw. Panthern thronende Göttin hat besonders in hellenistisch-römischer Zeit [...] ein großes Come-back gefeiert«.

³⁶ *Heinevetter*, Komposition, 213f. Vgl. *Hadas*, Hellenistische Kultur, 189; *Bloch*, Song, 27. *H. Kreifig*, Geschichte des Hellenismus. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 16, Berlin 1982, 15. »Eine frühe Datierung innerhalb der hellenistischen Epoche kommt nicht in Betracht, da der Prozeß des Eindringens griechischer Bildung und griechischer Lebensgewohnheiten in Israel schon weit fortgeschritten gewesen sein muß [...]. Ebenso auszuschließen ist eine Abfassung nach 168 v.Chr. In der Zeit der zwangsweisen Hellenisierung und der folgenden makkabäischen Erhebung wäre eine so freie Mischung zwischen Aneignung und Ablehnung des »Griechischen« nicht mehr denkbar gewesen [...]. Schließlich weisen die Nähe zur Bukolik samt den Anklängen an Altägyptisches und die Tatsache, daß der König auch Pharao heißen kann (wie sich auch die Ptolemäerkönige nannten), nach Alexandria und machen den Abschluß der Sammlung in ptolemäischer Zeit wahrscheinlich. Zudem erzeugt das Hld mit seiner Bildwelt öfter die Assoziation wohlhabender, luxuriöser Lebensbedingungen, wie sie am ehesten in Friedenszeiten, auch schon nicht mehr unter Antiochus d.Gr. (223-187) vorstellbar sind, der Palästina zum

Auch die Darstellung des Königs Salomo im Hld paßt gut in die fortgeschrittene nachexilische Zeit.³⁷ Krinetzki verortet das Hld innerhalb der Weisheitsliteratur.³⁸ Eine Zuweisung des Hld zur breiteren Gattung »Weisheitsliteratur« legt auch Salomos Patronat der Weisheit nahe (vgl. Spr 25,1; 1Kön 5,12). Salomo wurde als der große Liebhaber *par excellence* gesehen (vgl. 1Kön 11,1-3). Heinevetter stimmt mit Krinetzki dahingehend überein, daß das Hld in der das Erotische sonst nicht so vorbehaltlos sehenden »israelitischen Weisheitsliteratur generell ein einschneidendes Korrektiv«³⁹ darstellt, und möchte dies mit Tromp vom hellenistischen Einfluß her erklären.⁴⁰ Tromp

»diskutiert sogar Alexandria als möglichen Entstehungsort der Sammlung, zumal dort auch eine Gruppe jüdischer ›Therapeuten‹ bezeugt sei, in der völlige Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau praktiziert wurde. Aber auch Jerusalem komme als Ort der Abfassung in Frage, da von einem regen Austausch zwischen Alexandria und der Davidsstadt ausgegangen werden könne. Tromp vermutet mit M. Hengel, daß Männer aus der gebildeten Oberschicht auch zu Studienaufenthalten in Alexandrien weilten.«⁴¹

Schauplatz des Krieges gegen die Ptolemäer Philopator und Epiphanes machte. So kommen in der Tat für die Abfassung des Hld vorrangig jene wohlhabenden Jahre unter dem 3. Ptolemäer in Frage, in denen der geistige und ökonomische Austausch mit Alexandria blühte« (Heinevetter, *Komposition*, 221f).

37 Auf nostalgische Art und Weise wird durch zeitliche Distanzierung zwischen Leser und Autor eine Verobjektivierung von Salomos Reich erzielt (vgl. Hld. 3,9.11; 8,11). »Wir wissen, daß in späterer Zeit Salomo und sein Reich legendär wurden, ein goldenes Zeitalter zeitlicher und religiöser Erfüllung. Legenden brauchen Zeit, um zu wachsen; je entfernter ein Reich zeitlich oder räumlich ist, desto fabelhafter die Möglichkeiten. Salomo ist im Hld eine symbolische Figur, der Typus des idealen Liebhabers und der weltlichen Pracht« (Landy, *Paradoxes*, 19). Es leuchtet ein, daß diese Sehnsucht eher in nachexilischer Zeit anzusetzen ist, als in vorexilischer Zeit, als Israel noch politische Größe und Unabhängigkeit besaß (vgl. ebd.).

38 Vgl. G. Krinetzki, *Das Hohelied Salomos ein weisheitliches Schulbuch? Tradition und Entwicklung. Gedenkschrift für Johann Riederer*, Passau 1980, 49-52. Vgl. auch C.V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Bible and Literature Series 11, Sheffield 1985, 100; J. Bradley White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, SBL Dissertation Series 38, Missoula 1978, 55-56.81. 133f. Knight verweist sogar auf Spr 7,15-18, eine Stelle, die anscheinend dieselbe Sprache wie das Hld benutzt, aber stattdessen ehebrecherische »Liebe« beschreibt (vgl. Knight, *Revelation*, 6; D. Grossberg, *Two Kinds of Sexual Relationships in the Hebrew Bible*, Hebrew Studies 35 [1994], 7-25).

39 Krinetzki, *Kommentar*, 30. Vgl. Heinevetter, *Komposition*, 58.

40 Gegen Krinetzki, *Kommentar*, 29, welcher körperfeindliche Tendenzen, wie jene in Tobit als platonistisch-hellenistisch interpretiert. Heinevetter jedoch meint: »Die gegenüber der eigenen israelitischen Tradition neuen und kritischen Töne im Hld wären überzeugender mit und nicht gegen den Einfluß einer Weltsicht zu erklären, die im damaligen Palästina als ›modern‹ in das Bildungswesen eindrang. Schließlich kann man nicht pauschal griechisches Denken und Leibfeindlichkeit gleichsetzen. Besonders der alexandrinische Dichterkreis, auf den auch Müller verweist, spricht eine andere, natur- und körperfreundliche Sprache« (Heinevetter, *Komposition*, 58).

41 A.a.O., 64f, mit Bezug auf N. Tromp, *Mens ist meervoud. Het hooglied. Cahiers voor levensverdieping* nr. 38, Altiora / Averbode 1982, 89-91.

Da »Auseinandersetzung, Vermischung, Synthese«⁴² den Hellenismus ausmachten, sollte man den Einfluß von den altägyptischen Liebesliedern aus der alexandrinischen Bibliothek auch nicht vorschnell übergehen. Die israelitische Landschafts- und Ortsbeschreibung, sowie die alte, traditionsreiche Sprache, an welcher der Sammler festhält, legt nun eher Palästina als Entstehungsort nahe.⁴³ A. und C. Bloch erkennen in dem Redaktor einen literarischen Künstler, den man zurecht einen Dichter nennen kann.⁴⁴ Van Dijk-Hemmes fragt sogar, ob nicht Frauen diese Lieder geschaffen haben, da die Welt darin von Frauenstimmen evoziert ist.⁴⁵ Und auch wenn Weems hierzu meint, es bestünde kein zwingender Gegenbeweis,⁴⁶ so ist doch zu fragen, ob eine Frau die nötige Ausbildung hierfür besaß. Könnte der Redaktor vielleicht in besonderem Maße von (s)einer Frau inspiriert oder beeinflußt gewesen sein?⁴⁷

Heinevetter vermutet als Hintergrund für diese Haltung eine Opposition gegenüber der Stadt in gebildeten, aristokratisch-jüdischen Kreisen, welche befreiende hellenistische Einflüsse wie eine wenig restriktive Sexualmoral⁴⁸ und vermehrte Rechte für Frauen willkommen hießen, der Stadt jedoch widerstanden als politischer Chiffre für die Hellenisierung Palästinas, die dessen nichthellenistische Landbevölkerung in ein Ungleichgewicht zu den höheren sozialen Schichten der Nation versetzte.⁴⁹ Der Redaktor des Hld konnte im 3. Jahrhundert v.Chr. bukolische Elemente, die Dichter wie Theokrit, Kallimachus oder Apollonius verwendeten, benutzen, um gegen diese Tendenzen anzugehen. Und obwohl er auch auf ein von griechischen Bildern und Erfahrungen geprägtes Allge-

42 A.a.O., 219. Vgl. (auch im folgenden) ebd. und M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr., WUNT 10, Tübingen 1973, 163.

43 Vgl. Heinevetter, Komposition, 214f; Keel, Blicke, 16f; Krinetzki, Kommentar, 23.41.
44 Vgl. Bloch, Song, 19.

45 Vgl. F. van Dijk-Hemmes, The Imagination of Power and the Power of Imagination: An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs und Hosea 2, JSOT 44 (1989), 86. Vgl. auch A. Brenner, The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative, Sheffield 1985, 45-66; J.M. Munro, Spikenard and Saffron. A Study in the Poetical Language of the Song of Songs, Sheffield 1995, 147.

46 Vgl. R. Weems, Song of Songs, in: C.A. Newsom / S.H. Ringe (Hgg.), The Woman's Bible Commentary, London 1992, 157.

47 Diese Vermutung wird durch die Beobachtung von C. Meyers bekräftigt, daß das Hohelied einem »nicht-offiziellen und nicht-öffentlichen Bereich des Alltags« entstammen muß (dies., Gender Images in the Song of Songs, Hebrew Annual Review 10 [1986], 221), also dem heimischen, weiblichen Bereich. Denn dort kontrollierten Frauen »the basic functions of that arena of life: the technologies, the procreation, the spirituality, the socializing processes« (a.a.O., 220). Ihrer Meinung nach spiegelt das Hohelied eine von diesem Hintergrund her zu erklärende begrenzte soziale Wirklichkeit – abseits der üblichen androzentrisch-öffentlichen – wider, in der Frauen damals eine ebenbürtige, wenn nicht sogar überlegene Rolle spielten, und die nur in einer klassen- und rollentranszendierenden Liebeslyrik artikuliert werden konnte.

48 Vgl. Hadas, Hellenistische Kultur, 182.

49 Vgl. Heinevetter, Komposition, 215-218.

meingut zugriff, ergänzte er mit dem Gartenmotiv und mit dessen Bezug zum zweiten Schöpfungsbericht der Genesis ein eigenes, israelitisch-theologisches Proprium.⁵⁰

3. Ethik

3.1. Theologische Grundlegung

In einem kanonischen Ansatz, wonach die Schrift durch die Schrift interpretiert wird, liest Phyllis Trible das Hld als *erlösende Antwort*, als eine Art Midrasch zu Gen 2-3. »Through expansions, omissions and reversals, this poetry recovers the love that is bone of bone and flesh of flesh«⁵¹, schreibt sie, und versteht die Stimmen im Hld als Feier und Erweiterung der Erschaffung der Sexualität in Gen 2:⁵²

»Ursprünglich fand die Schöpfung der Menschheit ihre Erfüllung in der Erschaffung der Sexualität: Aus einem Erdenwesen wurden zwei, männlich und weiblich, und diese zwei wurden ein Fleisch. Mit solch einer erotischen Vollendung wird das Hld begonnen, entfaltet und beschlossen.«⁵³

Trible bemerkt in Gen 2-3, daß die Erfüllung, welche ausgerufen wurde, als Mann (אִישׁ) und Frau (אִשָּׁה) ein Fleisch wurden, durch Ungehorsam zerstört wurde. Daraufhin vertrieb Jahwe Mann und Frau aus dem Garten.⁵⁴ Es kann kein Zufall sein, daß der »Garten« wieder und wieder als etwas begegnet,⁵⁵ das zu betreten mit der höchsten Beglückung (oder sollte man gar zu sagen wagen, *mit Heil?*) verglichen wird.⁵⁶ Mann und Frau wurden zum ersten Mal ein Fleisch im Garten Eden.⁵⁷ Wenig später wurde derselbe Garten zum Ort des Ungehorsams, der Sünde und des Abfalls von Gott, von der Freude, der Sicherheit, des Friedens und der Harmonie. Nun dürfen wieder zwei Liebende einen Garten betreten. Und abgesehen von der göttlichen Dimension erlangen sie diese verlore-

⁵⁰ Vgl. ebd. Goulder konnte sich sogar weitere innerbiblische Beeinflussung anlässlich der Pfingstfeierlichkeiten vorstellen. Vgl. *M.D. Goulder*, *The Song of Fourteen Songs*, JSOTSup 36, Sheffield 1986, 81-86. Heinevetters ausführliche Strukturanalyse des Hld mit Literarkritik und Redaktionsgeschichte stimmt übrigens weitgehend mit meinem o.g. Vorschlag überein. Vgl. *Heinevetter*, *Komposition*, 67-169.

⁵¹ *Ph. Trible*, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978, 144.

⁵² Vgl. A.a.O., 145. Trible sieht in der Betonung der Frau in der Komposition von Gen 2 und in der Abwesenheit Gottes während Mann und Frau eins werden, Bezüge zwischen beiden Texten. Vgl. ebd. und a.a.O., 152.

⁵³ A.a.O., 146.

⁵⁴ Vgl. a.a.O., 144.

⁵⁵ Vgl. Hld 4,12.15.16; 5,1; 6,2; 8,13 (vgl. das Gartenmotiv auch in 4,3 und 6,11).

⁵⁶ Auch Keel sieht in der Paradiesgeschichte ein deutliches Referenzsystem, jedoch nicht auf sprachlicher, sondern auf inhaltlicher Ebene. Vgl. *Keel*, *Hoheslied*, 45, Anm. 63; *Landy*, *Paradoxes*, 513-528.

⁵⁷ Vgl. *Trible*, *Rhetoric*, 153 und Gen 2,24.

nen Qualitäten wieder, während sie sich neu entdecken und vereinigen.⁵⁸ Trible beobachtet, daß

»sich sogar Person und Ort vereinigen: Der Garten der Erotik ist die Frau. In diesem Garten entfaltet und vertieft sich die Welt der Sinne im Vergleich zu Eden. In Genesis 2-3 kapitulierten nach und nach alle fünf Sinne vor dem Ungehorsam durch das Kosten von der verbotenen Frucht. Im Hohelied schon von Anfang an gegenwärtig, sättigen diese Sinne die Dichtung, um nurmehr der Liebe zu dienen.«⁵⁹

Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang 7,11: »Ich gehöre meinem Geliebten, und nach mir ist sein Verlangen.« Die Verwendung von תשוקה, »Verlangen«, ist auffällig, da dieses Wort nur noch zweimal im AT vorkommt, und zwar in negativem Zusammenhang: in Gen 3,16: »Dein Verlangen sei nach deinem Ehemann; er aber herrsche über dich«, und in Gen 4,17: »Ihr [gemeint ist die Sünde] Verlangen ist nach dir, du aber sollst über sie herrschen.«⁶⁰

»Der Mann soll herrschen (משל) über die Frau (wie über die Sünde). Die genau parallele Syntax und der identische Ausdruck, der hier verwendet wird, drängt den Gedanken einer bewußten Umkehrung von Gen 3,16 auf und stellt dies auf den Kopf, indem er die Frau zum Objekt des Verlangens macht. Und anstelle der Herrschaft des Mannes über die Frau spricht der gegenwärtige Vers von einem Miteinander, das in einer Formel gegenseitiger Liebe wie der in 2,16 und 6,3 Ausdruck findet. Im Hld ist Sex frei von Begriffen der Kontrolle, der Herrschaft, der Hierarchie.«⁶¹

58 Zu diesem »paradiesischem Vergleich« siehe die Spezifizierung von »jedem Baum, der angenehm anzusehen und von dem gut zu essen war« (Gen 2,9) in Hld 2,13; 4,3.13; 6,7; 4,14; 5,15; 7.8.14 (Feigen-, Granatapfelbaum, Weihrauchsträucher, Zeder, Palme und Liebesapfelbaum) ohne daß ein Baum des Ungehorsams wächst (vgl. Gen 2,16-17; Trible, Rhetoric, 155). Die Bildwelt des Gartenbrunnens in 4,15.12 »lädt deutlich zum Vergleich mit dem Fluß ein, der von Eden ausging, um den Garten zu bewässern (Gen 2,10-14)« (ebd.). Die ambivalente Tierwelt in Gen 2-3 (ungeeignet als Partner für den Menschen; die böse Schlange) wird verwandelt in »Synonyme für menschliche Freude« (a.a.O., 156). Indem Tiere als Metaphern für die Liebe fungieren (vgl. Hld 1,9; 2,8f; 4,1f.5; 11f) und als Rahmen für die Liebesidylle (die Turteltaube: 2,12; Löwen und Leoparden: 4,8), gibt es keinen Platz mehr für eine böse Schlange. »Selbst die kleinen Füchse, die den Weinberg verderben, können von der Liebe gefangen werden (2,15). Damit dienen alle Tiere Eros« (a.a.O., 157). Auch fehlt jeglicher Hinweis auf den Schmerz des Kindergebärens (Gen 3,16) in Hld 6,9; 8,5.

59 A.a.O. 153f: Trible nennt im einzelnen: »Solche Liebe ist süß im Geschmack, wie die Frucht des Apfelbaums (2,3; vgl. 4,16; 5,1.13). Wohlriechend sind die Gerüche der Weinberge (2,13), Myrrhe und Weihrauch (3,6), der Duft vom Libanon (4,11), und die Kräuterbeete (5,14; 6,2). Die Umarmungen der Liebenden bekräftigen die Freuden der Berührung (1,2; 2,3-6; 4,10.11; vgl. 5,1; 7,6-9; 8,1.3). Ein Blick der Augen raubt das Herz (4,9; 6,13), wie die Stimme des Liebhabers es erregt (5,2). Schmecken, Riechen, Berühren, Sehen und Hören durchdringen den Garten im Hld.«

60 A. und C. Bloch wiesen auch auf die syntaktische Parallele aller drei Verse hin, so daß der präpositionale Ausdruck, der das Objekt des Verlangens bezeichnet, in hervorgehobener Stellung vor תשוקה steht. Vgl. Bloch, Song, 206f, und Trible, Rhetoric, 159f.

61 Bloch, Song, 207. »So ist im Hld, in dem die Liebenden abwechselnd einander einladen, das Verlangen völlig gegenseitig. Beide werden in Bildern beschrieben, die sowohl

Die Sexualität ist erlöst und die Frau rehabilitiert. Mehr noch, sexuelle Liebe kann sich nun selbst erlösen. Das ist die Ansicht Keels, der davon überzeugt ist, daß die angemessene Übersetzung von Hld 2,1 »Lotus«, und nicht »Lilie« heißen muß.⁶² Er interpretiert diese Blume (in Übereinstimmung mit deren ägyptischem Symbolcharakter) innerhalb eines täglichen Zyklus des Sich-Öffnens und -Schließens vor dem Hintergrund der Dornen theologisch als »Gegensatz zwischen neuem Leben und Tod«, als das »Lebenswunder der Lotusblume bzw. der mit ihr identifizierten Geliebten«⁶³. Der Lotus stellt auch eine Parallele zu den Gazellen und Hirschen dar, die in der Savanne und in Bergwüsten leben, welche im alten Orient als Chaosdarstellungen dienten.⁶⁴ Die Kontrastpaare im Hld sind Leben/Liebe und Tod, Garten und Wüste, Gazellen/Hirsche und Löwen/Leoparden, Feld und Stadt, Hirten und Wächter, Lotus und Dornen.⁶⁵

Keel sieht ferner theologische Konnotationen in 5,12. Die Flüsse stehen nach Joel 4,20 für glückliche Zeiten, und das Baden in Milch setzt dem Pentateuch zufolge eine Heilszeit voraus.⁶⁶ Sodann interpretiert er das Siegel in 8,6a.b als Amulett im Abwehrdienst lebensbedrohlicher Todesboten wie Unglück und Krankheit, und körperliche, erotische Liebe als

Zartheit (Lilien, Tauben, Gazellen), als auch Stärke und Stattlichkeit (Säulen, Türme) nahelegen« (a.a.O., 4). Vgl. auch *Trible*, Rhetoric, 161; *Heinevetter*, Komposition, 191f.

62 Vgl. *Keel*, Blicke, 63f.

63 A.a.O., 72. Keel erklärt, daß die Lotusblume in der »ägyptischen und dann auch in der von ihr beeinflussten kanaänischen und phönizischen Kleinkunst allgegenwärtig [ist], und zwar als eines der Hauptsymbole der für die Ägypter so zentralen Regeneration« (a.a.O., 67). Diese Blume wurde zum »Symbol der Urentstehung«, zum »Prinzip der Kosmogonie, aus dem das Sonnenkind als Schöpfergott hervorgegangen ist« (ebd.).

64 »Die Lotusblume taucht als Lebenswunder aus dem dunklen Urwasser (ägyptisch: Nun; hebräisch: Tehom) auf. Gazellen, Capriden u.ä. verkörpern Leben im chaotischen Bereich der Wüste. Zwischen Wasser- und Trockenwüste besteht für den Alten Orient im allgemeinen und den Hebräer im besonderen kein wesentlicher Unterschied [...]. Wie Gazelle [...] und Lotus zusammen jede Art von Wüste überwinden, so überwindet die durch Brüste und Schoß signalisierte Liebeskraft der Geliebten die allgegenwärtige Macht des Todes« (a.a.O., 88). Die zusammengesetzte Metapher in 4,5 wird so verständlich.

65 Vgl. *Heinevetter*, Komposition, 195. Er beobachtet »daß oft in unmittelbarer literarischer Nähe dieser Lebens-/Liebesmetaphern Bereiche Erwähnung finden, die Dürre, Leblosigkeit, Tod symbolisieren: Die »Schwester-Braut« kommt in den Garten aus dem Bereich der Gebirgswildnis, wo Löwen und Panther hausen (4,8); zweimal wird die Repräsentantin der Liebes- und Lebenskraft feierlich als diejenige angekündigt, die »aus der Wüste heraufsteigt« (3,6 und 8,5); vor der klang- und bildreichen Beschreibung der aufspießenden Frühlingsflora wird der Winter verabschiedet (2,11a.b) [...]. Wenn z.B. der Geliebte als eine Henna-Blüte aus den Weinbergen Engedis gefeiert wird (1,14), so schaut man zugleich das Tote Meer als Kontrast-Hintergrund mit. Zudem macht Keel darauf aufmerksam, daß im Alten Ägypten dem Duft der Henna-Pflanze, der »Leben drin«-Pflanze, offenbar die Kraft zugesprochen wurde, die Verstorbenen im Jenseits am Leben zu erhalten« (a.a.O., 194f; vgl. a.a.O., 113f).

66 Vgl. a.a.O., 58.

»remedium mortis«.⁶⁷ A. und C. Bloch sehen darin sogar eine gewagte religiöse Gedankenassoziation mit Dtn 11,18, wo von dem Binden des Wortes Gottes auf Herz und Arm und zum Merkzeichen zwischen den Augen die Rede ist.⁶⁸ Tribles Worte mögen dieses Unterkapitel beschließen:

»Geboren zur Gegenseitigkeit und Harmonie, leben ein Mann und eine Frau in einem Garten, in dem Natur und Geschichte sich vereinigen, um das eine Fleisch der Sexualität zu feiern. Nackt, ohne Scham und Furcht (vgl. Gen 2,25; 3,10) behandeln diese Partner einander mit Zärtlichkeit und Respekt. Indem sie der Sexualität weder entfliehen, noch sie ausbeuten, umarmen und genießen sie diese. Ihre Liebe ist wahrlich Bein von Gebein und Fleisch von Fleisch, und dieses Ebenbild Gottes, männlich und weiblich, ist in der Tat sehr gut (vgl. Gen 1,27.31). Das Gut Sein der Schöpfung bezeugend, wird Erotik Anbetung im Kontext der Gnade.«⁶⁹

3.2. Gesellschaftskritik

3.2.1. Eine befreiende Subversion soziokultureller Normen

Es muß jedem Leser auffallen, daß durch das ganze Buch hindurch die Stimme der Frau eindeutig dominiert.⁷⁰ Außerdem

»findet sich keine Erwähnung eines Vaters oder eines ›Vaterhauses«, dem üblichen biblischen Ausdruck für ›Familie«, während wiederholt von Müttern gesprochen wird. Die Sulamitin ist die Liebste ihrer Mutter (6,9); wenn sie von ihren Brüdern spricht, nennt sie sie auf Hebräisch ›meiner Mutters Söhne« (1,6); sie wünscht, daß ihr Liebhaber ihr so nahe sei, wie ein Bruder, ›der an [ihrer] Mutters Brust gesogen hat« (8,1) [...]. Sogar König Salomos Mutter erscheint in dem Gedicht und krönt ihren Sohn an seinem Hochzeitstag

⁶⁷ Vgl. a.a.O., 119.

⁶⁸ Vgl. Bloch, Song, 131. Bergant meint dazu: »Das erwähnte Siegel könnte sich auf apotropäische Kräfte beziehen, die oft um den Hals oder auf dem Arm getragen wurden. Die Sulamitin bittet darum, daß ihr Liebhaber ihr erlauben möge, für ihn einfach solch ein Amulett zu sein, ein Zeichen der Liebe, die sie teilen. Sie behauptet, daß ihre Liebe eine Kraft besitze, die es leicht mit der Macht des Todes und des Scheol, dem Ort des Todes, aufnehmen könne. Sie könne selbst den chaotischen Urfluten widerstehen« (Bergant, Beloved, 32f). Vgl. auch Tribles, Rhetoric, 160f.

⁶⁹ A.a.O., 161. Und doch ist zu betonen, daß gerade die Profanität des Hld theologisch hochbedeutsam ist, da dies die Unvereinbarkeit des Jahwe-Glaubens mit jedweder Apotheose der Sexualität unterstreicht (vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 6 1969, 40).

⁷⁰ Vgl. Tribles, Rhetoric, 145. Von den insgesamt 117 Versen im Hohenlied beziehen sich 60 auf die Frau und 40 auf den Mann (vgl. Brenner, Israelite Woman). Auch die Töchter Jerusalem treten vergleichsweise stärker hervor als die Streife, die Brüder des Mädchens (vgl. 1,6; 8,8f; vielleicht auch 2,15; vgl. Bloch, Song, 6) und die Gefährten des Geliebten (die nur kurz in 1,7 und möglicherweise in 5,1 sowie 8,13 erwähnt werden).

(3,11). Obwohl die Stammesgeschichte von den Vätern geprägt ist, werden die Liebestraditionen, zumindest im Hld, von den Müttern weitergereicht.«⁷¹

Die Sulamitin scheint nicht unreif zu sein. Die meisten der Sehnsuchtslieder finden sich in ihrem Mund.

»Sie ist diejenige, die als liebeskrank dargestellt wird (2,5; 5,8), und als diejenige, die sich danach sehnt, ihrem Geliebten zu folgen, sollte er sie auffordern, mit ihm zu kommen (1,4), und sie ist es auch, die ihre gegenseitige Zugehörigkeit feiert (2,16-17; 6,3). Sie ergreift die Initiative [...]. Sie zögert weder, erotisch über ihre Einheit zu sprechen (1,2.4.13; 3,4), noch verlegen durch die erregende Sprache, die er gebraucht, um ihren Körper zu beschreiben (4,5-6; 7,2-10a). Es ist offensichtlich, daß die Frau im Hld von Liebe getrieben wird, ungehindert von gesellschaftlicher Meinung oder von einem engen Empfinden dessen, was sexuell als anständig gilt.«⁷²

Bei all dem verbirgt sie nichts. Offen spricht sie zu anderen Frauen über ihre Liebe.⁷³ All dies bedeutet einen starken Gegensatz zu den sozio-kulturellen Normen einer patriarchalen Gesellschaft, welche Ehe und Nachkommenschaft verlangte.⁷⁴ Unverheiratete Frauen standen unter der strengen Kontrolle ihres Vaters und/oder ihrer Brüder:

»Wo Sexualität Ausdruck von Wettbewerb und Überlegenheit in einer Männerwelt ist, wird die Fruchtbarkeit der Frauen eine zu schützende Ressource. Dies resultierte in männlicher Herrschaft über Frauen [...]. Einige glauben, daß die Sexualität der Frauen immer gefährdet ist und deswegen stets der Überwachung bedarf. Da eine patrilineale Erbpraxis innerhalb der Familie und Sippe rechtlich auf Nachkommenschaft angewiesen ist, muß die geschlechtliche Aktivität von Frauen überwacht werden.«⁷⁵

Wie Bergant darlegte,⁷⁶ indem sie methodisch die sozialwissenschaftlichen Kriterien von Ehre und Schande anwandte, fungieren diese Realitäten auf unterschiedliche Weise in einer geschlechtsspezifischen Gesellschaft. Wenn Ehre das Wichtigste für den Mann bedeutet, reduziert Schande seinerseits seine Ehre, während Schande seitens der Frau seine Ehre verteidigt. Um weibliche Schamlosigkeit zu vermeiden, bedurfte es

⁷¹ Ebd. Dieses Ersetzen des *pater familias* durch eine *mater familias* als Subversion geschlechtlicher Rollen beobachtet auch Grossberg, *Sexual Relationships*, 23. Vgl. auch Meyers, *Gender Imagery*, 218-220.

⁷² Bergant, *Beloved*, 28. A. und C. Bloch bemerken: »Die lebhaftige Sulamitin wurde durch Übersetzungen und Interpretationen zwei Jahrtausende lang um der Züchtigkeit willen als junges, süßes Ding, keusch, spröde und recht brauthaft dargestellt. In den meisten Übersetzungen [...] trägt sie einen Schleier, doch diese Lesart ist durch das Hebräische nicht abgesichert [...]. Wenn wir nun ihren Schleier hochheben, so offenbart sich die Sulamitin als leidenschaftliche junge Frau, so temperamentvoll und selbstbewußt wie *Ju-lia*« (Bloch, *Song*, 5).

⁷³ Bergant, *Beloved*, 31.

⁷⁴ Vgl. Keel, *Hoheslied*, 42.

⁷⁵ Bergant, *Beloved*, 33.

⁷⁶ Vgl. im folgenden: a.a.O., 33f.

männlicher Kontrolle über Frauen. Da aber die gesellschaftliche Gruppe geschlechtspezifisches Verhalten und Anstand definiert, »ist es die Gruppe, welcher Ehre oder Schande widerfährt durch die Konformität oder Nonkonformität von dessen Gliedern.«⁷⁷ Vor diesem Hintergrund beobachtet Bergant weitere kontrastierende Details:

»Die Frau hat ein Rendezvous mit ihrem Geliebten außerhalb der Frauenquartiere, in einem öffentlichen Weinhaus (2,4) und in offenen Weingärten (7,12), Obstgärten (2,3; 6,11; 8,5) und Feldern (2,16; 6,3). Zudem scheint ihre private Kammer nicht abgesichert zu sein, denn anscheinend hat der Mann leicht Zutritt zu ihrem Zimmer (5,2-6) [... Dies entspricht] nicht der üblichen weiblichen Absperrung. Nichtsdestoweniger wird ein solches Abweichen keineswegs von den Charakteren im Hld oder von dessen Endredaktor kritisiert.«⁷⁸

Die kraftvolle sexuelle Anziehung wird nicht vom Klischee weiblicher Verführung hervorgerufen, sondern beruht auf Gegenseitigkeit.⁷⁹ Bergant fährt fort:

»Die Frau im Hld gibt sich nicht frivoler Flirterei hin. Sie ist selbstsicher in ihrer Suche nach ihrem Liebhaber. Auf sie paßt weder das Stereotyp der Kokotte noch das der *femme fatale*. Ihr Verlangen [...] wird weder unterdrückt, noch manipuliert von einem aufpassenden Mann. Entgegen den Bräuchen, welche die Kategorien von Ehre/Schande nahelegen, bewahrt diese Frau unabhängig ihre eigene Ehre.«⁸⁰

Obwohl die junge Frau sich nach 1,7; 8,1 öffentlicher Beurteilung und Gepflogenheit bewußt ist, läßt sie sich davon nicht stören. Gesellschaftlichen Konventionen zum Trotz bringt sie sich – allein des nachts in den Straßen herumlaufend – in Gefahr und wagt es sogar, die Wächter auf ihren Freund hin anzusprechen.⁸¹ Pardes fällt auf, daß die Vorstellung der »Wache« zwischen den Wächtern, der Sulamitin und ihren Brüdern hin- und herwechselt.⁸² Es ist faszinierend, wie in 8,8-10 die Vorstellung

77 A.a.O., 34.

78 A.a.O., 35.

79 Ebd.

80 Ebd.

81 Keel glaubt, daß solch eine Frau als Ehebrecherin (Spr 7,11f) oder als Hure angesehen worden wäre (vgl. Keel, Hoheslied, 183f). Wie außergewöhnlich das Verhalten der Sulamitin ist, wird auch deutlich, wenn man es mit einem neuzeitlichen arabischen Liebeslied aus Palästina vergleicht, in dem der Mann des nachts nach seiner Geliebten sucht. Dazu Keel: »Hier ist das nächtliche Suchen der Frau nicht einmal mehr in der dichterischen Vorstellung möglich« (a.a.O., 114; vgl. auch Pardes, 135).

82 Sowohl die Sulamitin, als auch die Wächter streifen in der Nacht in den Straßen herum (bbs). In 1,6 wird sie als Wächterin dargestellt, als Hüterin ihres »Weinberges« (ihres Körpers). Vgl. I. Pardes, Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach, London 1992, 139f. Meyers fiel die militärische Art, die Frau zu beschreiben, schon vorher auf: »Turm Davids« (4,4) als militärische Struktur, die Schutz verkörpert und mit dem israelitischen Kriegshelden *par excellence* assoziiert wird. Zu weiterer Militärmetaphorik, auch in 7,5 und 6,4.10 vgl. Meyers, Gender Imagery, 213-215. Da solche Terminologie im Altertum beinahe ausschließlich mit Männern in Verbindung gebracht wurde, ist deren Ver-

einer wirklichen Mauer und Tür von Kap. 5 in die metaphorische Mauer und Tür des Frauenkörpers übergeht! Wie die Stadtwächter wachen auch die Brüder als patriarchalische Repräsentanten über die Sicherheit einer Mauer: Die sexuelle Reife ihrer Schwester meinen sie »verbarrikadieren« zu müssen. Die Sulamitin greift diese Befestigungsmetapher auf, doch überraschenderweise in einem gegensätzlichen, erotisch selbstbewußten Sinn.⁸³ Pardes fährt fort:

»Perhaps she further teases her brothers by suggesting that military structures may be useful in making love and not war. With the help of her ›tower's,‹ she has after all allured her loved one; she has – and the following translation is a literal one – ›found peace [motset shalom] in his eyes.«⁸⁴

Pardes' Kritik an Trible, daß das Hld nicht vollständig »entpatriarchalisiert« sei, weil darin noch »hostile male groups«⁸⁵ vorkämen, die das unkonventionelle Sexualverhalten der Sulamitin kontrollieren wollten, ist aber m.E. ungerechtfertigt. Da diese »hostile male groups« aus der Frauenperspektive geschildert sind, scheint deren Verhalten vielmehr die Sympathie des Leser mit der Frau zu verstärken, so daß gerade dadurch eine stark subversive Entpatriarchalisierung evoziert wird.⁸⁶ Meyers weist auch auf die Metaphorik der Löwen und Leoparden für die Frau in 4,8 hin. Diese nicht gerade »zahme« weibliche Assoziation strahlt aggressive Wildheit, Kraft und Gefahr aus, also eher stereotyp männliche Attribute.⁸⁷ In der Bibel steht der Löwe stets für ein überlegenes, schreckliches, starkes und majestätisches Tier, sogar symbolisch für Jahwe.⁸⁸ Und in 7,6 liegt der mächtigste Mann, der König, gefangen in den Locken der Frau – wieder eine bewußte Umkehrung des konventionellen Frauenstatus! Ein weiteres wichtiges Stilmittel, Sozialkritik zu äußern, sind die Travestien oder »literarischen Fiktionen«. Diese üben

wendung im Hld in ausnahmsloser Anwendung auf eine Frau eine »unerwartete Umkehrung konventioneller Bilder oder stereotyper Geschlechtsassoziation« (a.a.O., 215; vgl. 213-215.218).

83 Vgl. *Pardes*, *Countertraditions*, 140f.

84 A.a.O., 141.

85 A.a.O., 128; vgl. auch 119.

86 Bergant scheint dies besser zu begreifen als Pardes, wenn sie schreibt: »Ihre Brüder mit ihren falschen Vorstellungen bieten ihr eine Gelegenheit, sich in Unabhängigkeit von deren einengender Kontrolle zu behaupten« (*Bergant*, *Beloved*, 30). Und hinsichtlich der Wächter bemerkt sie: »Ihre wahre Identität mögen die Wächter verkannt haben, aber die Haltung des Hld insinuiert, daß deren Verhalten das unpassende war, und nicht das der Frau« (a.a.O., 35).

87 Selbst eine Löwin nährt in biblischer Vorstellung nicht ihre Jungen, sondern lehrt sie zu jagen (vgl. Ez 19,2f). Vgl. *Meyers*, *Gender Imagery*, 216.

88 Auch die Darstellung von Löwen in der altorientalischen Kunst beziehen sich auf die Männerwelt der Jagd oder des Heldentums. Vgl. a.a.O., 216f; *G.J. Botterweck*, אָרִי 'ári, *ThWAT*, Bd. 1. Stuttgart 1973, Sp. 404-418; *J.B. Pritchard*, *Ancient Near East in Pictures*, Princeton 1954, Nr. 127; 182; 184; 192; 228; 290; 351; 615; 626; 681.

ihre Funktion in zweierlei Richtung aus und enthalten ein erstaunlich sozialkritisches Potential,

»denn hier erhebt sich jemand mithilfe der Dichtung nach ›oben‹ in eine gesellschaftliche Position, die ihm eigentlich nicht zusteht, oder er ›steigt aus‹, indem er seine Bürgerrechte und -pflichten nach ›unten‹ hin verläßt. So sah schon A. Jolles, der sich bereits 1932 mit diesem literarischen Phänomen auseinandersetzte, in den Travestien ein Mittel, ›die Gesellschaft zeitweise zu verlassen, unsere Bedürfnisse zu verändern, jemand anders zu werden‹.⁸⁹

In 1,5f findet sich eine Travestie nach »unten«, die königliche Hofszene von 1,2-4 mit der ländlichen Szene kontrastierend. Während sie einem »gewisse[n] Überdruß an der Stadtzivilisation«⁹⁰ Ausdruck verleiht, tritt sie in einen Dialog mit der vorhergehenden Travestie ein. Das Gespräch zwischen der Frau und den »Töchtern« wird zur literarischen Konkurrenz zwischen »unten« und »oben«. In Anspielung auf die »Zeltdecken Salomos« erscheint die gebräunte Weinberghüterin der höfischen Pracht ebenbürtig. Und in Hld 6,4-9 ist es unübersehbar, daß die Sulamitin als Freundin für den Geliebten im Vergleich zu den Hofdamen einmalig und unvergleichlich ist.⁹¹ »[I]n 1,7-8, wird die Frau ihren Liebsten schon nicht mehr in königlichen Gemächern suchen, sondern beim Vieh! Damit begegnen wir einer weiteren Variante des Travestie-Spiels: Beide Personen werden nun nach ›unten‹ verwandelt.«⁹² Im Kontrast von 2,4a zu 1,4a wird die Weinstube für die Liebenden zum Königsgemach. Gesellschaftlicher Rang spielt in diesem Liebesspiel keine Rolle! Heinevetter meint hierzu:

»Und 2,4b stellt fest: Das königliche Feldzeichen dieses Geliebten, der real nicht König ist, ist die Liebe. Entsprechend tritt der ›Chor‹ nicht wie in 1,2-4 affirmativ auf, sondern wird durch die Aufforderung der Frau, die Liebe nicht zu stören, zum Antipoden. Der Chor der ›Töchter‹, gegen den sich die Frau ja bereits in 1,5-6 behaupten mußte, ist demnach auf der gesellschaftskonformen Seite anzusiedeln. Schon die Benennung ›Töchter Jerusalems‹ zeigt dabei an, daß mit dem Travestie-Spiel König/Landmädchen bereits die Stadt/Natur-Polarisierung verwoben ist. [...]Das kompositorische Zusammenspiel der Travestien [bleibt] keineswegs nur im Rahmen eines kurzzeitig wirksamen Fluchtangebotes, sondern wird in der Gesamtwirkung geradezu – im Wortsinne – anarchisch.«⁹³

89 Heinevetter, *Komposition*, 172f; vgl. Gerleman, *Das Hohelied*, 60.

90 Gerleman, *Das Hohelied*, 103.

91 Vgl. Heinevetter, *Komposition*, 173-175.

92 A.a.O., 175. Vgl. im folgenden: a.a.O., 177.

93 A.a.O., 177f.

3.2.2. »Bukolik versus Stadt« oder die Vereinigung von Natur und Kultur

Einen starken Akzent auf die *Natur* setzte bereits Hld 1,15-17. Auffällig ist ferner, wie die Sulamitin die Töchter der *Stadt* bei den Gazellen und Hinden des *Feldes* beschwört (2,7; 3,5). Doch erst in 2,8-5,1 entfaltet sich nach Heinevetter die kraftvolle Polarisierung *Natur gegen Kultur*. Nach der »Sinfonie aus Landschaft, Tieren, Pflanzen, Düften«⁹⁴ in 2,8-17 erfolgt in 3,1-5 mit dem Wechsel in die Stadt ein jäher Kontrast. Anstatt sich in der Geborgenheit der Natur der Liebe hingeben zu können, muß die Frau in der Stadt, deren Ordnung mit Gewalt erhalten werden muß, hilflos umherirren. Das ursprüngliche und friedvolle Verhältnis zur Natur, das der Mensch einst (im Garten Eden ohne Scham) als integrativer Bestandteil derselben empfunden hatte, ist einer schicksalhaften Entfremdung von der Natur gewichen.

»Nach der Verbannung aus diesem Urzustand beginnt überhaupt erst Kulturgeschichte in unserem Sinn: Kain ist nach Gen 4,17 der erste »Erbauer einer Stadt«, wobei an der Gestalt Kains auch der Fluch sichtbar wird, der diese Kulturgeschichte untrennbar mit Gewalt und Tod verbindet.«⁹⁵

»Während sonst in der Bibel die Natur als Spiegel zu Gott fungiert, ist sie im Hld der Spiegel der menschlichen Liebenden. Sie entdecken in sich selbst ein Eden, blühend und überreich, ein verheißenes Land der Weinstöcke und Feigenbäume, Granatäpfel, von Weizen, Milch und Honig. Die Metaphern des Dichters wechseln immerfort zwischen der eigentlichen Landschaft, durchzogen mit erotischen Assoziationen, und der Landschaft des Körpers hin und her. Die Sulamitin erwartet ihren Liebhaber in einem Garten, doch ist sie selbst ein Garten; die beiden spazieren in die duftenden Weingärten, um sich zu lieben, doch sie selbst ist ein Weinberg, ihre Brüste wie Weintrauben, und ihre Küsse berauscher Wein.«⁹⁶

Das subversive Potential der ineinander verschwimmenden Realitätsebenen des Körpers und der Welt der Natur läßt sich vor allem ermessen, wenn man der Einsicht von Mary Douglas Aufmerksamkeit schenkt, derzufolge der menschliche Körper als symbolischer Bedeutungsträger der Gesellschaft aufzufassen ist.⁹⁷ Gerade die Kleidung unterscheidet die *Kultur* von der *Natur*. Nackte Körper verlieren »ihre kulturelle Identität; sie werden, im wörtlichen und übertragenen Sinne »natürlicher.«⁹⁸ Darum eignet sich Nacktheit und sexuelle Begegnung hervorragend, um als

94 A.a.O., 180. Vgl. im folgenden: a.a.O., 180-183.

95 A.a.O., 183.

96 Bloch, Song, 9.

97 M. Douglas, Do Dogs Laugh? A Cross-Cultural Approach to Body Symbolism, in: *dies.*, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975.

98 A. Brenner, *Pornoprophetics Revisited. Some additional Reflections*, JSOT 70 (1996), 78. Vgl. S. Griffin, *Pornography and Silence. Culture's Revenge Against Women*, New York 1980.

»Gegenrealität« zu *Kultur* und Zivilisation zu fungieren.⁹⁹ Heinevetter findet m.E. ausgesprochen treffende Worte, um die Dynamik dieser »Bukolik versus Stadt«-Polemik herauszustellen:

»Sexualität im Sinne des Hld wird offenbar als ein Ort von Erfahrungen betrachtet, die sich zur gesellschaftlichen Realität konträr verhalten und damit zugleich den Antrieb und die Inhalte für eine Veränderung derselben hervorbringen können. Während die Realität der ›Stadt‹ Abgrenzung, Kälte, Anonymität beinhaltet und als Ort des Nicht-Findens und Geschlagenwerdens erlebt wird, stellt sich die Wirklichkeit der Liebe als öffnend, wärmend, Vertrauen schaffend dar und überwindet die Orientierungslosigkeit des Nicht-Findens im ›Sich-Erkennen‹ und die Brutalität des Geschlagenwerdens durch die Zärtlichkeit des Umfangers. Daß uns Hld 4,13 einen kunstvoll angelegten »Pardes« vor Augen führt, ist zugleich eine Andeutung, daß auch die grundlegende Polarität Natur/Kultur von den Liebenden als überwindbar erfahren wird. Ein Garten ist »nature perfected by culture«, aber auch der Bereich, in dem »culture returns to nature« [Landy, *Paradoxes*, 190]. In der Liebesbegegnung fließen beide Pole zusammen: Natürliche Leibhaftigkeit und Gestaltung, Kultivierung, ja Feier derselben. Es ist das Wesen dieser Vereinigung, Polarität zu überwinden [...]. Die im Liebesgarten gemachten Erfahrungen nehmen den Kampf mit der gesellschaftlichen Realität auf.«¹⁰⁰

Auch gegen Ende des Hld kommt es noch einmal stark zum Aufeinanderprallen der Gegensätze, der Einladung der Frau mit ihrer Sehnsucht, ihrem Geliebten in freier Natur ihre Liebe zu schenken (7,12-14), und dem Zwang städtischer Konventionen (8,1f). Doch die Spannung löst

99 Die starke gesellschaftskritische Funktion des Bildes eines nackten, »natürlichen« Paares, das die Freiheit sexueller Liebe genießt, erinnert an die Liebesbeziehung zwischen Winston Smith und seiner Geliebten in *G. Orwells* 1984 (übers. von K. Wagenseil, Frankfurt a.M. 231994), oder an Christopher Lambert in dem US-Spielfilm *Fortress* (1992), als er »verbotene« Träume hatte, in denen er und seine Frau nackt waren und miteinander kopulierten. Dies vollzog sich vor dem Hintergrund eines totalitären Regimes, welches durch eine unmenschliche High-Tech-Kultur dargestellt wurde. Doch diese Erotik hat nichts mit Pornographie zu tun. »Nach Griffin ist Pornographie ein kulturelles Phänomen, das paradoxerweise als positives Gegenmittel für eine (negative, bedrohliche) Natur gesehen wird. Kultur triumphiert über die Natur vermittels des Wissens. Wissen ist Kontrolle; zu kontrollieren bedeutet zu wissen. Das pornographische Gehirn trachtet danach, über sein fleischliches (natürliches) Selbst und das des anderen Kontrolle zu erlangen, indem es den fleischlichen Körper des anderen versklavt. Die daraus resultierende Gewalt beweist die Vergänglichkeits dieses Unterfangens. Keine bleibende Erkenntnis des Selbst oder des anderen kann dadurch erworben oder erhalten werden. Die fatale Spaltung, welche von dem pornographischen Gehirn erlitten wird, kann nicht geheilt werden, und *Eros* wird durch die Phantasie zerstört, anstatt durch sie genährt zu werden« (*Brenner*, *Pornoprophetics*, 69f).

100 *Heinevetter*, *Komposition*, 184f. Heinevetter findet es aufschlußreich, daß nach Sicht des Hld dieser Kampf nur gleichberechtigt und *gemeinsam* von Mann und Frau, d.h. auch nicht einseitig feministisch-geschlechtsspezifisch, durch Entfaltung der erotischen Dimension in ihrem Leben geführt werden kann. Dies wird nicht zuletzt daran deutlich, daß Elemente des Beschreibungsliedes für die Frau (4,1-7) in 5,10-16 auf den Mann übertragen wurden. Vgl. a.a.O., 186f.

sich in den Armen des Geliebten (8,3).¹⁰¹ Der visionäre und gesellschaftskritische Aspekt des Hld paßt zum Aufkommen von Gesellschaftsutopien in einer Zeit der Fremdherrschaft, »die das Sehnen nach einer – in der Vergangenheit oder am Rande der Welt – existierenden klassenlosen Gesellschaft ohne Könige, ohne Ausbeutung, ohne Krieg und Armut zunehmen ließ.«¹⁰² Nun aber zur Sexualethik des Hld.

3.3. Sexualethik

Interessanterweise wurde bereits in Gen 2,24 kein Fortpflanzungszweck erwähnt, um die sexuelle Vereinigung zu legitimieren.¹⁰³ Weder Kinder noch eine Elternrolle der Liebenden ist im Blick. Gleiches gilt für das Hld. Es wendet sich implizit gegen eine Reduzierung sexueller Liebe auf bloße Fortpflanzung.¹⁰⁴ Dessen überraschende Offenheit im erotischen Gespräch und dessen Polemik natürlicher Freiheit gegen konventionsgebundene gesellschaftliche »Ordentlichkeit« sprechen deutlich gegen Prüderie, moralisierenden Konservatismus¹⁰⁵ und Peinlichkeit bezüglich der Sexualität. Das ganze Buch hindurch werden sexuelles Lustempfinden und Genießen sehr positiv dargestellt. »[S]exuelle Liebe wird als Wert in und für sich selbst behandelt.«¹⁰⁶ Bergant charakterisiert Verlangen im Hld als »gegenseitig, nach gegenseitiger Erfüllung trachtend. Die Frau wird nicht benutzt; sie wird geliebt.«¹⁰⁷ So äußert das Hld ein starkes

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., 187f.

¹⁰² *Kreißig*, Geschichte des Hellenismus, 130.

¹⁰³ Vgl. auch *Trible*, Rhetoric, 104.

¹⁰⁴ So enthält das Hld eine starke Bekräftigung des Gut-Seins des Körpers (vgl. auch Gen 1,26-31). Damit widersteht das Hld einer Abwertung des Körpers, wie es im Platonismus, Neoplatonismus, Gnostizismus, und – leider – auch in der christlichen Tradition im Gefolge Augustins und des Hieronimus geschah. Vgl. auch die Haltung im Buch Tobit, »in dem der Eros regelrecht und ausdrücklich dämonisiert wird, so daß seine todbringende Wirkung nur in der »reinen« Haltung des Gehorsams gegen den Fortpflanzungsbefehl Gottes (Gen 1,28) abgewehrt werden kann (Tob 6,15.17f; 8,3.5-8)« (*Krinetzki*, Kommentar, 29).

¹⁰⁵ *Krinetzki* bemerkt »daß schließlich dem Eros eine gewisse Eigengesetzlichkeit zukommt und nicht immer alles in kasuistische Normen gefaßt werden kann, wenn anders die notwendige Spontaneität der Liebe nicht verraten werden soll« (a.a.O., 45).

¹⁰⁶ *Murphy*, ABD VI, 153. Auch Keels Worte erscheinen sehr angebracht: »Wenn ich ›Liebe‹ sage, meine ich nicht eine Beziehung, die auf sexuelle Triebbefriedigung beschränkt ist. Die Basis der Liebe im Hld. ist nicht eine dumpfe Gier nach Genitalien, sondern die Bewunderung für das geliebte Gegenüber« (*Keel*, Das Hohelied, 41; vgl. auch *Gerleman*, Das Hohelied, 72-75; 83-85).

¹⁰⁷ *Bergant*, *Beloved*, 29. Hinsichtlich der Ebenbürtigkeit der beiden Partner erwähnt *Grossberg* (in: *ders.*, *Sexual Relationships*, 15), daß beide Partner dieselben geschlechtsunabhängigen Beschreibungen füreinander gebrauchen (Augen wie Tauben: er zu ihr 1,15; 4,1; sie zu ihm 5,12; »Du bist schön«: er zu ihr 7,17; sie zu ihm 1,16; tiefende Lippen: er zu ihr 4,11; sie zu ihm 5,13). Daß Sexismus im Hld fehlt, darin ist *Grossberg* zuzustimmen (ebd.). Daß auch »gender stereotyping« (ebd.) fehle, trifft nicht zu. Vielmehr werden geschlechtsbezogene Rollen zugunsten der Frau geschickt vertauscht. Auch *Grossberg*s Aussage: »In all of Canticles there is hardly a thought, idea or deed that is not attributed to both the male and the female« (a.a.O., 12), ist dem Befund nach übertrieben.

Plädoyer gegen jegliche Form sexueller Herabwürdigung und Ausbeutung von Frauen.¹⁰⁸ A. und C. Bloch merken an, daß »because the lovers seem new to love, tender and proud and full of discovery, their words have a kind of purity – a ›cleanly wantonness,‹ in the phrase of the seventeenth-century English poet Robert Herrick.«¹⁰⁹ Man kann sehen, wie die Liebenden sich Zeit nehmen, einander erotisch zu entdecken. Sie sind entspannt, ohne Eile. Darum läßt sich das Hld auch nicht als Kronzeuge für »One-night-stands« verwenden. Was aber macht das Hld so atemberaubend prickelnd, so aufregend und dynamisch? Bergant könnte etwas Wichtiges entdeckt haben, wenn sie schreibt:

»The Song moves from the experience of intense longing to that of blissful enjoyment, and then to longing once more. The woman seeks her absent lover and finds him, only to lose him and seek him again. The lovers are separated from each other, joined in an ecstatic embrace, and then apart once again. This alternation between presence und absence, possession and loss, exhilaration and dejection accurately characterizes the ebb und flow of human love with its various combinations of desire, anticipation, and consumation.«¹¹⁰

Wenn etwas notwenig ist, um einer sexuellen Beziehung beständige Erfüllung zu geben, so ist dies *Variation*. Langeweile tötet Erotik und öffnet die Hintertür der Versuchung, nach »etwas Neuem« in ehebrecherischen und/oder promiskuen Beziehungen zu suchen. So ruft das Hld Liebenden sogar implizit zu, offen zu sein für Innovationen, für Kreativität, Phantasie und Vorstellungskraft im Liebesspiel. Hierfür ist das Hld selbst eine fortwährende Inspiration.¹¹¹ Das Hld beschreibt auch die Balance zwischen Inklusivität und Exklusivität in einer Liebesbeziehung. Diese Liebe kann nicht geheim bleiben. Sie muß die Öffentlichkeit darum wissen lassen.¹¹² Aber Exklusivität und Intimität sind auch wichtig. Darum wehrt sich die Sexualethik des Hld entschieden gegen Voyeurismus. Wie in Gen 2,24 wird die geschlechtliche Gemeinschaft »protected from intruders through the distancing of third-person narration, which describes for us but does not allow us to witness«¹¹³. Die metaphorische Sprache stimuliert des Lesers Vorstellungskraft, aber schützt zugleich die

108 Trible schreibt über Liebe und Liebhaber im Hld: »Liebe ist der Sinn ihres Lebens, und diese Liebe schließt Unterdrückung und Ausbeutung aus. Sie kennt das Gut Sein des Sex und kennt darum keinen Sexismus. Sexuelle Liebe erweitert die Existenz über die Stereotypen der Gesellschaft hinaus. Sie bedient sich des öffentlichen und privaten Raums, des geschichtlichen und des natürlichen [...]. Gnade kehrt zurück zur Frau und zum Mann« (*Ph. Trible*, Depatriarchalizing in Biblical Interpretation, JAAR 41 [1973], 48).

109 *Bloch*, Song, 4.

110 *Bergant*, Beloved, 30.

111 Siehe die unterschiedlichen Orte für »Schäferstündchen«, sowie die wechselnden metaphorischen Vergleichssponder für Komplimente im Hld.

112 Vgl. 3,3; 5,8-6,3; 9,6b; *Trible*, Rhetoric, 159. Als wichtiger Aspekt fällt auf, daß gerade die Eheschließung öffentlich erklärt wird.

113 Vgl. a.a.O., 103.

geschlechtliche Vereinigung der Liebenden vor dem voyeuristischen Blick anderer. Könnte nicht vielleicht auch die Tatsache, daß Gott im ganzen Hld völlig abwesend ist,¹¹⁴ darin seine Erklärung finden? Selbst Gott ist kein Voyeur. Selbst er, dem niemand das Zuschauen verbieten könnte, läßt die Liebenden für sich allein.¹¹⁵ Ist nicht auch diese gewisse Verborgenheit ein entscheidendes Merkmal, welches Erotik von Pornographie unterscheidet?¹¹⁶

A. und C. Bloch nennen die Sprache im Hld »at once voluptuous and reticent.«¹¹⁷ Um zu ermessen, wie zurückhaltend dessen Sprache wirklich ist, braucht man nur auf die Einladung der Liebesgöttin Inanna an Dumuzi in einem sumerischen Text über die heilige Hochzeit hören: »Pflüge meine Vulva, mein Süßer!«¹¹⁸ Als ethisches Modell beweist die Sprache des Hld, daß das Reden beim und vom Sex nicht notwendigerweise

¹¹⁴ Das Suffix *-yah* in 8,6 ist wohl als Intensivierung aufzufassen, wie in Jer 2,31 מְאִפְלִיָּה »starke Dunkelheit« (vgl. auch Ps 118,5; 1 Sam 14,15: »ein großer Schrecken«; Gen 35,5; 1 Sam 11,7; Bloch, Song, 213). Hätte es »Jah« (Jahwe) meinen sollen, wäre es als eigenständiges Wort geschrieben worden, wie in Ps 115,18 oder in Ex 15,2. Aber ob man sich auf den MT an dieser Stelle verlassen kann?

¹¹⁵ Trible bemerkt, daß sich Gott zurückzieht, nachdem er die Frau zum Mann in Gen 2,22 gebracht hat (vgl. *dies.*, Rhetoric, 103.105.145). Und schließlich wird sogar der Leser ausgesperrt. Der Vorhang fällt nach Hld 8,14 vor irgendeinem Finale. 8,14 scheint eher ein Doppelpunkt als ein Schlußpunkt zu sein. Der Leser bleibt, in Spannung gehalten, zurück, überrascht von dem plötzlichen Ende, mit der Frage, *Wann werden die Liebenden sich wiedersehen? Was wird dann geschehen?* Aber die Antwort darauf wird nicht gegeben. Völlige Privatheit und Intimität dürfen zurecht das letzte Wort haben. Vgl. auch a.a.O., 151f, wobei ich, wie noch zu zeigen ist, Tribles Übersetzung »Beeile dich, mein Liebhaber« in 8,14 nicht übernehme.

¹¹⁶ Für eine exzellente Definition von Pornographie und Voyeurismus mit einer Erklärung von dessen gesellschaftlichen Funktionen vgl. *T.D. Setel*, Prophets and Pornography: Female Sexual Images in Hosea, in: *L.M. Russel* (Hg.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford 1985, 86-95; *Brenner*, Pornoprophetics, 68-79; *dies.*, On »Jeremiah« and the Poetics of (Prophetic?) Pornography, in: *dies.* / *F. van Dijk-Hemmes* (Hgg.), *On Gendering Texts: Female and male Voices in the Hebrew Bible*. BI, 1, Leiden 1993, 179-193. Da »bei der Pornographie Sexualität als Metapher dient, welche gesellschaftliche »Realität« individueller und gesellschaftlicher Phantasie widerspiegelt und verstärkt«, sollte die ethische Relevanz dieser Frage nicht unterschätzt werden. Brenner bemerkt weiter: »Das Hld ist explizit sexuell und gestattet uns, nackte oder teilweise nackte Frauen [sic!] nach Herzenslust anzuschauen; und doch erfahren die meisten Leser – und ich zähle mich selbst darunter – dieses Anschauen als erotisch und nicht pornographisch. Obwohl das Hld [...] sexuelle Phantasie zu stimulieren vermag, wenn der Leser beliebigen Geschlechts dazu geneigt ist, findet sich darin weder eine Geschlechterabwertung, noch feste Geschlechterrollen. Wir sehen weibliche und männliche Figurationen im Hld, aber die beschriebenen Phantasien sind differenziert und gegenseitig inklusiv. Es bedarf nun keiner weiteren Worte um auszudrücken, daß, nach den von mir angewandten Kriterien, nicht nur das, *was* gesehen und gesagt wird, Pornographie konstituiert, sondern auch das *Wie* der Darstellung.« (*Brenner*, *Pornoprophetics*, 69f).

¹¹⁷ *Bloch*, *Song*, 14. Vgl. im folgenden ebd.

¹¹⁸ *Kramer*, *Sumerian Texts*, 643. Vgl. auch Hld 2,6 mit a.a.O., 105.

»schmutzig« sein muß.¹¹⁹ Des weiteren ist die Verwendung von Metaphern, wie z.B. hinsichtlich des Liebhabers als Hirte, der unter den Lotusblumen weidet (2,16; 6,2f), friedlich, sanft, sogar spielerisch. Aggressivität¹²⁰ oder etwa sexuelle Gewalt, wie sie bewußt in modernen SM-Praktiken ausgeübt wird, ist in den Liebesspielen des Hld völlig abwesend. »Sexualität ist die Anerkennung nicht von Trennung, sondern von Einheit, welche Ganzheit bedeutet.«¹²¹ A. und C. Bloch drücken es noch gewagter aus:

»Das Bild in Genesis von Mann und Frau, die aneinander »hängen«, »ein Fleisch« werden, das zugleich mythisch und anatomisch präzise ist, sieht durch diese Einheit die Urwunde der Trennung heilen.«¹²²

Möglicherweise polemisiert 8,7 gegen die Praxis des Brautpreises (*mohar*), der die Ehe zu einer fremden Abmachung herabwürdigte.¹²³ Damit wendet sich das Hld gegen »Kuppeln« und ein Sich-Einmischen anderer in die Partnerwahl der zwei Liebenden. So wird erotische Liebe als freiwillige und unvermittelte Einladung dargestellt¹²⁴ und als freies Geschenk.¹²⁵ Sie kann nicht erzwungen oder künstlich erregt werden. Auch muß es in 2,7 »erregte die Liebe nicht!« heißen, und nicht: »weck' die Liebe nicht auf!«¹²⁶ Ein zu ungestümes Vorwärtsdrängen in einer so verwundbaren Angelegenheit wie erotischer Liebe kann frustrierenden Schaden anrichten.

¹¹⁹ Siehe die Achtung, Lieblichkeit und Bewunderung, die sich in den vielen freundlichen und Kosebezeichnungen wie »Freund«, »Braut«, »Schwester«, »meine Schöne« usw. ausdrückt. Vgl. *Bergant*, *Beloved*, 32.

¹²⁰ Als einzig aggressive Anspielung darauf könnte ich mir in 1,9 Popes Hinweis auf eine alte militärische Strategie vorstellen, nach der eine brünstige Stute in die Reihen der feindlichen Kavallerie gejagt wurde, um deren Kriegshengste zu verwirren, wie es Thutmosis III während seines Kadesch-Feldzugs tat. Vgl. *Pope*, *Song*, 336-341, z.St.; *Falk*, *Love Lyrics*, 111f. A. und C. Bloch jedoch halten eine solche aggressive Kampfvorstellung innerhalb dieser Lyrik für unwahrscheinlich (vgl. *Bloch*, *Song*, 145). Weitere militärische Vorstellungen (in 4,4 und 8,9f) vermitteln keine Aggressivität.

¹²¹ *Trible*, *Rhetoric*, 103.

¹²² *Bloch*, *Song*, 11.

¹²³ Das Bezahlen des *mohar* (vgl. Gen 34,12; Ex 22,16; 1Sam 18,25), der je nach dem sozialen Status der Familie variierte, durch den Verlobten an den Vater des Mädchens, wurde nicht als Kaufen der Braut verstanden, sondern als finanzieller Ausgleich für deren Familie. Eine nicht mehr vorhandene Jungfräulichkeit der Tochter war eine Schande für die Familie und reduzierte den »Wert« des Mädchens beträchtlich.

¹²⁴ Vgl. Hld 2,10.13f; 4,8.16; 5,1; 7,12; 8,6.

¹²⁵ Vgl. Hld 1,12; 7,13f.

¹²⁶ A. und C. Bloch zeigten anhand des parallelen Gebrauchs von *ha'ir* und *'orer* in Jes 42,13; Jer 51,11 und Spr 10,12 überzeugend, daß hier sexuelle Erregung gemeint ist (vgl. Hld 8,5). Der Kontext legt kein Verständnis nahe, demzufolge die sexuelle Gemeinschaft der Liebenden als Schlaf gesehen wird, von dem sie nicht aufgeweckt werden möchten (vgl. *Bloch*, *Song*, 152f; gegen *Heinevetter*, *Komposition*, 94; *Keel*, *Blicke*, 89). *Trible* schlägt vor, »Liebe nach ihrem eigenen Rhythmus geschehen [zu] lassen« (*Trible*, *Rhetoric*, 146).

Einigen konservativen Christen dürfte allerdings die Tatsache Probleme bereiten, daß die Liebenden im Hld nicht miteinander verheiratet sind.¹²⁷ Daß Polygamie, die eindeutig von einigen alttestamentlichen Glaubenshelden praktiziert wurde, keine heutige christliche Ehealternative ist, wird praktisch unwidersprochen akzeptiert, aber wie soll man ethisch verantwortlich nur mit dieser Variante von *verbotene(r) Liebe*¹²⁸ umgehen? Zunächst einmal muß etwas beachtet werden, was bei dieser Diskussion schnell übersehen werden könnte. Das Hld befürwortet stark (hetero-) sexuelle Treue, Ganzheitlichkeit, Verbindlichkeit¹²⁹, Dauerhaftigkeit¹³⁰ und Exklusivität¹³¹, und wendet sich so implizit gegen Promiskuität. Die Liebe, die gefeiert wird, ist eine Liebe zwischen *einer Frau und einem Mann*. Überhaupt, wenn der Mann die Frau verlassen würde, bedeutete dies, daß sie keinen anderen Mann heiraten könnte ohne ihre »Schande« zu bekennen, denn wenn der andere Mann, ohne davon zu wissen, ihre verlorene Jungfräulichkeit entdeckte, könnte er ihre Hinrichtung fordern.¹³² Da die junge Frau diese voreheliche Beziehung

127 Aufgrund dessen, daß die beiden Liebenden »sich heimlich nachts auf dem Lande treffen und sich bei Tagesanbruch trennen [...], ist es eindeutig, daß sie nicht verheiratet sind.« (Bloch, Song, 3). Im Detail ist es dazu wichtig, festzuhalten, daß ברח in 8,14 nur »von etwas weg fliehen« heißen kann, wie auch in 2,17 »sich wenden« sich gleichermaßen nur als »sich vom Sprecher abwenden« verstehen läßt (Bloch, Song, 221: »she is urging him to run away before sunrise so that he will not be caught«, gegen Murphy, The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs, Hermeneia, Minneapolis 1990, 200). Auch die »fliehenden Schatten« in 2,17 und 4,6 müssen als Morgendämmerung verstanden werden. Zu der Möglichkeit, daß die »fliehenden Schatten« sich stattdessen auf den schattenverlängernden späten Nachmittag vor Sonnenuntergang beziehen, schreiben A. und C. Bloch: »Wäre das der Fall, so hätte man andere Verben verwendet, wie Fox überzeugend argumentiert. Vgl. Ps 102,12 (»meine Tage sind wie ein abnehmender [natuy] Schatten«) sowie Ps 109,23. Diese letzten beiden Zitate legen »fest etablierte Gepflogenheiten nahe, von denen man nicht leichtfertig abgewichen wäre« (Bloch, Song, 157). Des weiteren verweist *dodim* (kommt sechs mal vor, auch in 1,2) auf spezifisch *geschlechtliche* Liebe/Verkehr (vgl. Keel, Hoheslied, 50; Ez 16,8; 23,17; Spr 7,18). Zugegebenermaßen könnte der »verschlossene Garten« in 4,12 sich auf ihre Jungfräulichkeit beziehen, aber die Abfolge der Gedichte im Hld muß nicht notwendigerweise chronologisch intendiert sein. Und diese Wendung könnte auch ihre Unzugänglichkeit für jeden außer ihrem Liebhaber ausdrücken (vgl. Bloch, Song, 176 und Spr 5,15.18). Man beachte jedoch die fragwürdigen »apologetischen« Versuche, exegetisch das Gegenteil zu beweisen, z.B. bei M. Thilo, Das Hohelied. Neu übersetzt und ästhetisch-sittlich beurteilt, Bonn 1921, 42-47) oder Goulder (ob der Ausdruck »Braut«, der nicht vor Hld 4,8 vorkommt, all die Beweislast dafür tragen kann, daß keine sexuelle Vereinigung zuvor stattgefunden hat (vgl. Goulder, a.a.O., 3), ist anfechtbar).

128 All jene, denen diese Anspielung auf die beliebte Vorabendserie im deutschen Fernsehen hier unangebracht erscheint, möchten doch einmal über die ethischen Aspekte im Hinblick auf die Art und Weise nachdenken, welche TV-Produktionen als (inter)nationale Erzieher fungieren und subtil das Wertesystem von Millionen prägen.

129 Vgl. Hld 2,16; 6,3; 7,11.

130 Vgl. Hld 3,4; 8,6.

131 Vgl. Hld 2,1-3; 5,9; 6,8f.

132 Vgl. Dtn 22,20f. Für eine Nicht-mehr-Jungfrau war die Chance, geheiratet zu werden, minimal. Ohne einen Ehemann war sie eine fortwährende Schande für ihre Familie,

freiwillig pflegt, hat sie keine rechtliche Grundlage, ihren Liebhaber dazu zu veranlassen, sie zu heiraten.¹³³ Deshalb ist die Situation für die Frau extrem riskant und gefährlich. Dieses Verhalten könnte vor diesem geschichtlichen und sozio-kulturellen Hintergrund niemals als die »goldene Alternative« zur Ehe propagiert werden, wie liberale Sexualethiker es gerne hätten. Innerhalb einer Ehe gab es damals zumindest mehr Sicherheit für die Frau, wenn wir auch keineswegs selbstverständlich annehmen dürfen, daß zu jener Zeit eine Frau in ihrer Ehe soviel Freiheit, Gleichheit und Erfüllung fand, wie im Hld dargestellt. Das Hld bleibt also ein Traum, für den etwas andere Regeln gelten. Wie in einer unrealistischen *Lovestory* mancher Hollywood-Filme gibt es auch hier keine Auseinandersetzungen zwischen den Liebenden, keine Ängste vor ungewollter Schwangerschaft oder vor einer Geschlechtskrankheit.¹³⁴ Stattdessen wird in dieser Utopie unsere Vorstellungskraft gefesselt von dem nicht enden-wollenden Thrill und der Erregung der ersten Liebe, die mit vollendeter Befriedigung einhergeht – etwas, wonach wir uns alle sehnen. M.E. kommt die Treue, Hingabe, Gegenseitigkeit und Dauerhaftigkeit, wie sie die *christliche* Ehe nach der Heiligen Schrift konstituiert (vgl. Eph 5,21-33; Mk 10,2-12 par), dem Ideal des Hld am nächsten; viel näher als eine lockere, voreheliche geschlechtliche Beziehung, so daß man argumentieren kann, das Hld propagiere *dem*

besonders für ihren Vater. Sie war auf lange Sicht gesellschaftlich gebrandmarkt und wirtschaftlich gefährdet. Schwanger zu werden, hätte sie noch ungleich stärker gefährdet. Um die zugrundeliegende altorientalische Mentalität zu begreifen, vgl. die erst kürzlich mit öffentlicher Zustimmung erfolgte brutale Hinrichtung eines schwangeren unverheirateten Mädchens durch ihren Vater in *J.J. Pilchs* Artikel: *Family Violence in Cross-Cultural Perspective. An Approach for Feminist Interpreters of the Bible*, in: *A. Brenner* (Hg.) *The Feminist Companion to the Bible*, Sheffield 1997). Die Wichtigkeit weiblicher Jungfräulichkeit für Eheschließung wird ersichtlich in Dtn 22,14ff; Gen 24,16; 1Kön 1,2; Sir 42,9ff (LXX). Ihre verlorene Jungfräulichkeit hätte sie auch disqualifiziert, von einem Priester geheiratet zu werden (vgl. Lev 21,7). Dazu Richter: »Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die deuteronomischen Gesetze vorehelichen Geschlechtsverkehr *nicht* als schwerwiegendes Delikt betrachten, *sofern er zur Ehe führt*.« (*H.-F. Richter*, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt*, BET 10, Frankfurt a.M. 1978 [Hervorhebungen vom Verf.]; vgl. auch *R. de Vaux*, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, London 1961, 19-40). Der doppelte Maßstab für die Geschlechter in der damaligen Zeit unterstreicht die Unangemessenheit einer einfachen ethischen Übertragung von damals auf heute: Obwohl Jungfräulichkeit und eheliche Treue für Frauen wichtig waren, kümmerte sich damals kaum jemand darum, ob unverheiratete Männer Sex hatten oder ob verheiratete Männer zu einer Prostituierten gingen (vgl. *Ph.A. Bird*, »To Play the Harlot«: *An Enquiry into an Old Testament Metaphor*, in: *P. Day* [Hg.], *Gender und Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 77).

¹³³ Vgl. Dtn 22,28f.

¹³⁴ So fällt A. und C. Bloch auf, daß das Hld, anders als viele bekannte *Lovestories*, wenn man von den Brüdern und Wächtern absieht, der Liebe nicht *ein* wirkliches Problem entgegensetzt: »For Romeo and Juliet, love is wedded to loss and death; for Tristan and Isolde, or for Heathcliff and Catherine, love itself is a form of suffering [...]. But apart from one episode of rapid heartbeat (5:4), the lovers in the Song exhibit few of the usual symptoms. They don't suffer love, they savor it« (*Bloch*, *Song*, 7).

Wesen nach die Werte der christlichen Ehe.¹³⁵ Doch ist bekannt, daß selbst in einer christlichen Ehe im Alltag dieses Ideal – realistisch gesprochen – kaum erreicht wird. Dennoch brauchen wir dieses Ideal vor unserem geistigen Auge, um davon unser ethisches Verhalten für eine bessere und erfülltere Liebesbeziehung formen zu lassen.¹³⁶ Und angesichts der im Hld implizierten Metaphysik der Liebe,¹³⁷ dessen heilsrelevanten Anspielungen auf Gen 2-3, und der neutestamentlichen Analogie zwischen dem Geschlechtsverkehr und der geistlichen Beziehung des Gläubigen mit Jesus Christus¹³⁸ gewinnt selbst die traditionell-allegorische Auslegung des Hld wieder ihre hermeneutische Berechtigung.¹³⁹

4. Die sexualethische Relevanz des Hohenliedes für Christen heute

Was sich vor einigen Jahren in einer freikirchlichen Gemeinde zugetragen hat, spricht Bände über die Dringlichkeit, gerade auch das Hld als Grundlage für christliche Sexualethik heranzuziehen. Ein junges Paar, das zusammenlebte, hatte sich zu Christus bekehrt. Beide wollten heiraten und sich der Gemeinde anschließen. Diesen Wünschen wurde entsprochen, doch mußten sie öffentlich von ihrer »Unzucht« Buße tun und durften nicht »in Weiß« heiraten. Trotz meiner Überzeugung als Christ, daß Geschlechtsverkehr ausschließlich der ehelichen, heterosexuellen Gemeinschaft vorbehalten ist, würde ich vorehelichen Verkehr in einer treuen Partnerschaft nicht als auf einer Stufe mit Promiskuität oder Ehebruch stehend bewerten, erst recht nicht, wenn das Paar Chri-

¹³⁵ Zu behaupten, daß das Hld vorehelichen Sex geradezu verherrliche, ist m.E. verfehlt. Was das Hld propagiert, ist die Freude an erotischer Liebe. Damit, daß das Paar nicht verheiratet ist, wird eben nicht explizit geprahlt. Und die christliche Ehe verfolgt ja gerade das Ziel, diese sexuelle Liebe in eine verbindliche, treue, erfüllende und beständige Beziehung einzubetten.

¹³⁶ Wurden nicht jüdische und christliche Paare immer wieder im Lauf der Geschichte vom Hld inspiriert, trotz der Alltagsnöte in ihrem Leben und in ihren Ehen? Konnte die allegorische Interpretation das Hld etwa völlig davon abhalten, sein Verständnis von *Erotik* mitzuteilen? Ich bezweifle es, denn es gilt, daß *auch umgekehrt* die Wirklichkeit des metaphorischen Vergleichsspenders (in diesem Falle menschliche geschlechtliche Beziehungen) von dessen Vergleichsempfänger (der Liebe zwischen Gott und seinem Volk) beinflusst wird.

¹³⁷ Falls *Jah* in 8,6 doch für Jahwe stehen sollte, so fungiert Jahwe hier als Amorgott, der die Liebe empfindet, schenkt und schützt.

¹³⁸ Vgl. 1Kor 6,12-20 und M. Stadler, »Flieht die Unzucht!« – oder: Das Geheimnis pneumatischer Körperlichkeit. Eine Exegese über 1Kor 6,12-20 (unveröffentlichte Seminararbeit), Hamburg 1995, *passim*.

¹³⁹ Ähnlich schreibt Heinevetter: »Die sogenannte sexuelle Revolution oder Befreiung hat uns insofern nur weiter in die Trennung von Leib und Seele hineingeführt. Die ganzheitliche Sicht des Hld ist daher für uns auch eine Vision, eine Hoffnung, ein Traum, daß Sexualität anders gelebt werden kann, als es uns Fernsehen und amerikanische statistische Psychologie vorzeichnen, daß die Liebe zwischen Mann und Frau in all ihrer Lust und Sinnlichkeit tatsächlich ein religiöses Erlebnis sein kann« (*ders.*, Komposition, 230).

stus noch nicht nachfolgt. Gewiß müßte ich den – zugegeben rigorosen – sexualethischen Maßstab des Neuen Testaments¹⁴⁰ heranziehen und die »Freiheit«, die das Hld angeblich für voreheliche geschlechtliche Beziehungen – wie man argumentieren könnte – propagiere, in einem angemessenen geschichtlichen und sozio-kulturellen Kontext sehen.

Es war, wie wir sahen, der voreheliche *Geschlechtsverkehr*, der zu alttestamentlichen Zeiten gefährlich war. Das Hohelied jedoch beschreibt vielerlei Arten des Liebesspiels der beiden jungen Menschen, die nicht alle notwendigerweise zum Geschlechtsverkehr führen, sondern vielmehr dazu auffordern: »Enjoy each stage in the love experience irrespective of any ultimate goal!«¹⁴¹ Nun ist es allerdings kaum vorstellbar, daß damals ein bei einem Schäferstündchen von ihrem Vater überraschtes Mädchen durch die beschwichtigende (hier anachronistische) Erklärung: »wir machen doch nur Petting« auf Verständnis gestoßen wäre. Auch angesichts des damals sozial besonders gefährlichen Risikos, daß aus Petting »mehr wird«, kann gemäß dieser historisch und sozio-kulturell kontextualisierten Hermeneutik das Hohelied eigentlich nicht als Plädoyer für voreheliches Petting herangezogen werden. Andererseits ist – vom Gesamttenor des Hld selbst her gesehen – verantwortliches Petting gerade für die Zeit kurz vor der Hochzeit auch nicht generell abzulehnen.¹⁴² Warum wir vor allem auch das alttestamentliche

¹⁴⁰ Paulus z.B. argumentierte deutlich gegen vorehelichen Geschlechtsverkehr (vgl. 1Kor 7,8f; Richter, *Geschlechtlichkeit*, 116, 145ff; zur Diskussion vgl. Stadler, a.a.O.; J. Jensen, Does porneia mean fornication? A Critique of B. Malina, NovT 20 (1978), 161-184.

¹⁴¹ Grossberg, *Sexual Relationships*, 24f. In Hld 1,1-4,5 beispielsweise ist Geschlechtsverkehr explizit noch gar nicht im Blick, dafür aber umso mehr Liebkosen, Streicheln, Umarmen und Küssen.

¹⁴² Unter verantwortlichem Petting verstehe ich ein gegenseitiges, respekt- und vertrauensvolles, zärtliches, heterosexuell-erotisches Sich-Kennenlernen zweier sich liebender Menschen auf dem Weg zur Ehe, ohne koitale Absicht, wobei feinfühlig Haltesignale respektiert werden. Für solches Petting unter Christen plädieren S. Grossmann, *Lebendige Liebe. Ehe und Sexualität als Gabe Gottes*, Kassel 1993, und L.B. Smedes, *Sex for Christians. The Limits and Liberties of Sexual Living*, Grand Rapids 1976, 150-160. Da dies m.E. ein hohes Maß an persönlicher Reife, Selbstkontrolle, Disziplin und Einsicht in die Heilige Schrift erfordert, kann dies auf keinen Fall uneingeschränkt empfohlen werden. Die Argumente gegen Petting in populärer christlicher Literatur haben mich jedoch, sofern sie sich in ihrem drohenden Verbot auf die Bibel beriefen, ohne dies auch nur mit einer Bibelstelle zu belegen (vgl. z.B. W. Konsalek, *Du und ich. Freundschaft – Liebe – Ehe aus Gottes Sicht*, Stuttgart 1988, 67.78f) als vom christlichen Standpunkt exetisch und ethisch unverantwortlich enttäuscht. Petting generell einfach »nur eine andere Form von Selbstbefriedigung« (*J. Illies*, *Auf dem Wege: Briefe an Thomas. Probleme des Jugendalters*, Kassel 1982, 32) oder »Einbahnstraße zum Geschlechtsverkehr« zu nennen, überzeugt ebensowenig, wie dessen undifferenzierte Gleichsetzung mit präkoitalem Vorspiel (vgl. Smedes, *Sex*, 150f). Doch sei an dieser Stelle das m.E. gewichtige seelsorgerliche Argument genannt, daß Petting – über lange Zeit praktiziert – als frustrierender Kompromiß und Sackgasse empfunden werden könnte, da beim Erreichen des letzten »Haltesignals« vor dem Geschlechtsverkehr keine weitere Entwicklung der doch auf Entwicklung drängenden Liebesbeziehung mehr verantwortbar erscheint. Auch kann die unausgeglichenere Fortgeschrittenheit körperlicher Annäherung über eine auf anderen Bereichen der Partnerschaft noch

Hld als Ergänzung (nicht als Widerspruch!) zu sexualethischen Aussagen des Neuen Testaments brauchen, mag an der Tatsache deutlich werden, daß, wenn christliche Leiter zu moralistisch und unbarmherzig in sexuellen Belangen werden, sie unter das Paradigma der kalten, unmenschlichen, lebens- und liebesverletzenden »Stadt« fallen. Im Gegensatz dazu preist das Wort Gottes, wie es uns im Hohenlied offenbart wird, die Natürlichkeit, Schönheit und verantwortungsvolle Freiheit erotischer Liebe.¹⁴³

Bibliographie

- Bergant, D., »My Beloved is Mine and I am His« (Song 2:16): The Song of Songs and Honor and Shame, *Semeia* 68 (1996), 23-40
- Birch, B., *Let Justice Roll Down Like Waters. Old Testament Ethics and the Christian Life*, Louisville 1991
- Bird, P.A., »To Play the Harlot«: An Enquiry into an Old Testament Metaphor, in: *Day, P.* (Hg.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 75-94
- Bloch, A. u. Ch., *The Song of Songs*, New York 1995
- Botterweck, G.J., יָרִי *árí*, ThWAT, Bd. 1, Stuttgart 1973, Sp. 404-418
- Brenner, A., *Aromatics and Perfumes in the Song of Songs*, JSOT 25 (1983), 75-81
- , »On »Jeremiah« and the Poetics of (Prophetic?) Pornography«, in: *dies. / van Dijk-Hemmes, F.* (Hgg.), *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Bd. 1, Leiden 1993
- , *Pornoprophecies Revisited. Some additional Reflections*, JSOT 70 (1996), 63-86
- , *The Israelite Woman. Social Role and Literary Type in Biblical Narrative*, Sheffield 1985
- Camp, C.V., *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Bible and Literature Series 11, Sheffield 1985
- Delitzsch, F., *Hoheslied und Kohelet*, BC IV/4, Leipzig 1875
- Dijk-Hemmes, F. van, *The Imagination of Power and the Power of Imagination: An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs: The Song of Songs and Hosea 2*, JSOT 44 (1989), 75-88
- Douglas, M., *Do Dogs Laugh? A Cross-Cultural Approach to Body Symbolism*, in: *dies.*, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London 1975
- Exum, J.C., *A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs*, ZAW 85 (1973), 47-79

nicht erfolgte Annäherung und Einheit hinwegtäuschen und zu einer Fehleinschätzung hinsichtlich der Tiefe der Gesamtbeziehung führen.

¹⁴³ Und so sei der Leser eingeladen, in Tribles imaginäres Postludium zum Hld miteinzustimmen: »In my fantasy »the cherubim and a flaming sword« appear to guard the entrance to the garden of the Song (cf. Gen. 3,24) They keep out those who lust, moralize, legislate, or exploit [...]. But at all times they welcome lovers to romp und roam in the joys of eroticism« (*Tribble*, *Rhetoric*, 162).

- Ewald, G.H.A.*, Das Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung, Anmerkungen und einem Anhang über den Prediger, Göttingen 1826
- Falk, M.*, Love Lyrics from the Bible. A Translation and Literary Study of the Song of Songs, Sheffield 1982
- Fox, M.V.*, The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs, Madison 1985
- Gerleman, G.*, Ruth / Das Hohelied, BKAT XVIII, Neukirchen-Vluyn 1965
- Graetz, H.*, Schir Ha-Schirim oder das salomonische Hohelied, Wien 1871 (Breslau 1885)
- Griffin, S.*, Pornography and Silence. Culture's Revenge Against Women, New York 1980
- Grossberg, D.*, Centripetal and Centrifugal Structures in Biblical Poetry. The Society of Biblical Literature Monograph Series 39, Atlanta 1989
- , Two Kinds of Sexual Relationships in the Hebrew Bible, *Hebrew Studies* 35 (1994), 7-25
- Grossmann, S.*, Lebendige Liebe. Ehe und Sexualität als Gabe Gottes, Kassel 1993
- Hadas, M.*, Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung, Frankfurt a.M. 1981
- Heinevetter, H.J.*, »Komm nun, mein Liebster, Dein Garten ruft dich!« – Das Hohelied als programmatische Komposition, *BBB* 69, Frankfurt a.M. 1988
- Hempel, J.*, Das Ethos des Alten Testaments, Stuttgart 1938
- Hengel, M.*, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh v.Chr., *WUNT* 10, Tübingen 1973
- Horst, F.*, Die Formen des althebräischen Liebesliedes, in: *ders.*, Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament, *TB* 12, München 1961, 176-187
- Illies, J.*, Auf dem Wege: Briefe an Thomas. Probleme des Jugendalters, Kassel ⁸1982
- Janzen, W.*, Old Testament Ethics. A Paradigmatic Approach, Louisville 1994
- Jensen, J.*, Does porneia mean fornication? A Critique of B. Malina, *NovT* 20 (1978), 161-184
- Kaiser, W.G.*, Toward Old Testament Ethics, Grand Rapids 1989
- Keel, O.*, Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohen Liedes, *SBS* 114-115, Stuttgart 1984
- , Das Hohelied. Zürcher Bibelkommentare, *AT* 18, Zürich 1986
- Knight, G.A.E. u.a.*, Revelation of God. A Commentary on the Books of The Song of Songs and Jonah, *ITC*, Grand Rapids 1988
- Konsalek, W.H.*, Du und ich. Freundschaft – Liebe – Ehe aus Gottes Sicht, Stuttgart 1988
- Kramer, S.N.* (Übers.), Sumerian Sacred Marriage Texts, in: *Pritchard, J.B.* (Hg.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton ³1969
- Kreißig, H.*, Geschichte des Hellenismus. Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 16, Berlin 1982
- Krinetzki, G.*, Das Hohelied Salomos ein weisheitliches Schulbuch? Tradition und Entwicklung, Gedenkschrift für Johann Riederer, Passau 1980
- , Kommentar zum Hohenlied. Bildsprache und theologische Botschaft, *BET* 16, Frankfurt a.M. 1981

- Landsberger, F., »Poetic Units Within the Song of Songs«, JBL 73 (1954), 203-216
- Landy, F., Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs, Sheffield 1983
- Leiman, S. Z., The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence, New Haven ²1991
- Meyers, C., Gender Imagery in the Song of Songs, Hebrew Annual Review 10 (1986), 209-223
- Müller, H.-P., Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied, ZThK 73 (1976), 23-41
- Munro, J.M., Spikenard and Saffron. A Study in the Poetic Language of the Song of Songs, Sheffield 1995
- Murphy, R.E., Art. Song of Songs, Book of, in: Anchor Bible Dictionary Bd. 6, New York u.a. 1992, 150-155
- , The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs, Hermeneia, Minneapolis 1990
- , The Unity of the Song of Songs, VT 29 (1979), 436-443
- Otto, E., Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart 1994
- Orwell, G., 1984, übersetzt von K. Wagenseil, Frankfurt a.M. ²³1994
- Oyen, H. van, Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 1967
- Pardes, I., Countertraditions in the Bible. A Feminist Approach, London 1992
- Pilch, J.J., Family Violence in Cross-Cultural Perspective, in: Brenner, A. (Hg.), An Approach for Feminist Interpreters of the Bible The Feminist Companion to the Bible, Sheffield 1997
- Pope, M., Song of Songs: A Translation with Introduction and Commentary, vol. 7c. AB, Garden City, New York 1977
- Pritchard, J.B., Ancient Near East in Pictures, Princeton 1954
- Rad, G. von, Theologie des Alten Testaments, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. Einführung in die evangelische Theologie 1, München ⁸1982
- Rendtorff, R., Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn ⁵1995 (= 1983)
- Ringgren, H. u.a., Sprüche / Prediger / Das Hohe Lied / Klagelieder / Das Buch Esther, Göttingen ³1981
- Richter, H.-F., Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt, BET 10, Frankfurt a.M. 1978
- Robert, A. / Tournay, R., Le Cantique des Cantiques. Traduction et Commentaire, Paris 1963
- Rowley, H.H., The Interpretation of the Song of Songs, in: ders., The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, Oxford ²1965
- Rudolph, W., Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder, KAT XVII, Gütersloh 1962
- Schmökel, H., Heilige Hochzeit und Hoheslied. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 32/1, Wiesbaden 1956
- , Zur kultischen Deutung des Hohenliedes, ZAW 64 (1952), 148-155
- Setel, T.D., Prophets and Pornography: Female Sexual Images in Hosea, in: Russel, L.M. (Hg.), Feminist Interpretation of the Bible, Oxford 1985, 86-95
- Smedes, L.B., Sex for Christians: The Limits and Liberties of Sexual Living, Grand Rapids 1976

- Stadler, M.*, »Flieht die Unzucht!« – oder: Das Geheimnis pneumatischer Körperlichkeit. Eine Exegese über 1Kor 6,12-20 (unveröffentlichte Seminararbeit), Hamburg 1995
- Thilo, M.*, Das Hohelied. Neu übersetzt und ästhetisch-sittlich beurteilt, Bonn 1921
- Trible, P.*, God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia 1978
- , Depatriarchalizing in Biblical Interpretation, JAAR 41 (1973), 30-48
- Tromp, N.J.*, Mens is meervoud. Het hooglied, Cahiers voor levensverdieping nr. 38, Altiora / Averbode 1982
- Vaux, R. de*, Ancient Israel. Its Life and Institutions, London 1961
- Weems, R.*, Song of Songs, in: *Newsom, C.A. / Ringe, S.H.* (Hgg.), The Woman's Bible Commentary, London 1992, 156-160
- White J.B.*, A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry, SBL Dissertation Series 38, Missoula 1978

Johannes Schneider

Ein baptistischer Exeget und Lehrer

Sein Leben und sein Gemeindeverständnis

Bernd Wittchow

1. Vom Predigerssohn zum Theologieprofessor

Johannes Schneider wurde am 23.9.1895 in Stadtoldendorf, Kreis Holzminden, als ältester Sohn des Baptistenmissionars Ferdinand Johann Schneider (1862-1940) und Anna Maria Schneider, geb. Funke (1872-1945) geboren.¹ Die Familie lebte mit den sechs Kindern in Stadtoldendorf, Luckenwalde, Neuruppin, Landsberg an der Warta, wo Johannes Schneider sein Abitur ablegte, um dann, als der Vater in den Ruhestand getreten war, nach Treuenbrietzen zu ziehen.²

Als der erste Weltkrieg begann, meldete sich Schneider schon relativ früh freiwillig.³ Aufgrund seiner körperlichen Verfassung diente er nur ein knappes Jahr in einem Sanitärzug.⁴

Unmittelbar nach seiner Dienstzeit als Sanitäter ließ sich Schneider zunächst in Berlin innerhalb der Philosophischen Fakultät einschreiben⁵, doch schon im Wintersemester 1915/16 hörte er bei A. Deißmann Synoptikervorlesungen. Zwischenzeitlich folgten drei Semester in Halle und nach seiner Rückkehr nach Berlin hörte er neben Philosophie, Geschichte und Rechtswissenschaften auch theologische Vorlesungen.⁶ Ab September 1919 studierte er in Göttingen Geschichte und Staatswissen-

¹ Vgl. Geburtsurkunde Nr. 84/1895 Stadtoldendorf (Nachlaß Schneider, Oncken-Archiv, Theologisches Seminar des BEFG, im folgenden kurz: Nachlaß OA).

² So informierte mich am 2.5.1988 Paulus Schneider, der jüngste Bruder Johannes Schneiders. (Im folgenden kurz: Gespräch P.S.)

³ Er wurde am 29.10.1914 eingezogen, vgl. Nachlaß OA.

⁴ Am 5.10.1915 erfolgte schon seine Entlassung, vgl. Nachlaß OA, Bescheinigung vom 16.11.1942. Der Bruder Paulus Schneider weiß von einem schweren Herzleiden zu berichten, das sich »Hans« während der Zeit als Sanitäter zugezogen haben soll. Das würde gut zu der so rasch erfolgten Entlassung passen.

⁵ Gegen die Laudatio zum 70. Geburtstag in: ThLZ 90 (1965): »Von 1917 bis 1922 studierten Sie in Berlin, Halle und Göttingen Philosophie, Staatswissenschaften und Theologie.« Richtig dagegen *Balders*, ThHkNT, 341: »Danach widmete er sich von 1915 bis 1919 an den Universitäten Berlin und Halle, an der Philosophischen Fakultät eingeschrieben, dem Studium der Philosophie, Geologie und Geschichte.«

⁶ Sein Studienbuch gibt darüber Auskunft, daß er zwischen Oktober 1917 und August 1919 A. Deißmann, Troeltsch, v. Harnack und Tillich gehört hat.

schaften, wo er 1922 seine Dissertationsschrift über »Die sozialpolitischen Anschauungen Friedrich Naumanns«⁷ einreichte, aufgrund derer er 1923 zum Dr. rer. pol. promoviert wurde.

Im April 1923 wechselte er zur Theologischen Fakultät in Berlin, der er, von einer kleinen Unterbrechung abgesehen, bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1962 treu bleiben sollte. Seine theologischen Studien in Berlin sind im wesentlichen von Adolf Deißmann angeregt, gefördert und geprägt worden. Zunächst legte Schneider eine Erarbeitung zum Thema »Die Passionsmystik des Paulus« vor, mit der er im Januar 1927 zum Lizentiaten der Theologie promoviert wurde.⁸ Seine Habilitationsschrift zu »DOXA« wurde ebenfalls von Deißmann begleitet und 1930 abgeschlossen, womit Schneider in den Stand eines Privatdozenten erhoben wurde und eine Stelle als Assistent im neutestamentlichen Seminar bei A. Deißmann antrat.⁹

Um seine Studien zu finanzieren war Schneider in lockerer Folge als wissenschaftlicher Mitarbeiter in der »Europäischen Studentenhilfe«¹⁰, dem »Reichsverband der deutschen landwirtschaftlichen Genossenschaften«¹¹, als Redakteur im Onckenverlag Kassel¹² und schließlich als Sekretär der »Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung«¹³ tätig.

Nach der Habilitation folgten Jahre der Lehrtätigkeit im Rahmen der neutestamentlichen Abteilung der Friedrich Wilhelm Universität in Berlin und eine reiches literarisches Schaffen.¹⁴

Von 1937 bis 1939 lehrte Schneider in Breslau. Diese Zeit und die gesamten Begleitumstände dieses Lebensabschnittes sollten die Biographie Schneiders nachhaltig beeinflussen.¹⁵ Schneider sollte mit Wirkung vom 1.10.1937 »die durch das Ausscheiden des Professors Hoenicke in der Evangel.-Theologischen Fakultät der Universität Breslau freigewordene Professur für Neues Testament und Christliche Archäologie vertretungs-

7 Die Dissertationsschrift erschien 1929, zum 10. Todestag Friedrich Naumanns, für den Druck überarbeitet, unter dem Titel: »Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt«.

8 Die Arbeit erschien 1929 in den Untersuchungen zum Neuen Testament.

9 Schneiders Habilitationsschrift erschien 1932 in der Reihe »Neutestamentliche Forschungen III,3«.

10 Vom 15.10.1922 bis zum 30.4.1923, vgl. Nachlaß OA.

11 Vom 15.6.1923 bis zum 30.4.1925, vgl. Nachlaß OA.

12 Die Arbeit in Kassel vom 15.9.1926 bis zum 30.4.1927 war vielleicht der Versuch Schneiders, in der eigenen Konfession Fuß zu fassen. Hier war er Mitherausgeber baptistischer Zeitschriften. Vgl. *Balders*, a.a.O., 341: »1926 war Johannes Schneider nach Kassel übersiedelt, wo er in der Redaktion des christlichen Sonntagsblattes »Der Wahrheitszeuge« mitarbeitete und die im ersten Weltkrieg eingestellte, für freikirchliche Prediger bestimmte Zeitschrift »Der Hilfsbote« wieder ins Leben rief. Beiden Periodika blieb er zeit lebens als Autor zahlreicher gemeinverständlicher Abhandlungen verbunden.«

13 Vom Juli 1927 bis zum August 1930.

14 Vgl. Bibliographie in der ThLZ 90, a.a.O.

15 Zeugnis davon geben die Bemühungen Schneiders, nach seiner Emeritierung als Beachtigster des NS-Regimes anerkannt zu werden und so einen Rentenanspruch in Berlin-West zu erhalten, vgl. Nachlaß OA.

weise« übernehmen.¹⁶ Bevor der Minister seine Genehmigung zur Ernennung zum ordentlichen Professor gab, mußten auch andere Stellen über die »Tauglichkeit« des neuen Professors befinden. So wurde die »Parteikanzlei beim Stellvertreter des Führers« in München befragt und kam am 6.1.1938 zu einer negativen Einschätzung. Darin heißt es, Schneider sei »überzeugter Anhänger der Bekenntnisfront«¹⁷ und darüber hinaus seien »Umstände, aus denen die jederzeitige und rückhaltlose Einsatzbereitschaft Dr. Schneiders für den Nationalsozialistischen Staat sich ergibt, nicht bekannt geworden.«¹⁸ So könne die Parteikanzlei »daher eine Gewähr für die politische Zuverlässigkeit Dr. Schneiders nicht übernehmen.«¹⁹ Damit wurde aus der erhofften Übernahme des Lehrstuhls in Breslau nichts.

Nach Beendigung der Lehrtätigkeit in Breslau scheiterte auch die geplante Rückkehr nach Berlin. Stelzenburg, der damalige Dekan der Theologischen Fakultät, verweigerte dem Gesuch Schneiders zur Aufnahme als Dozent neuer Ordnung die Befürwortung, wenn er ihn auch für fachlich durchaus befähigt dazu einschätzte.²⁰ Einmal für verdächtig erklärt²¹, mußte Schneider nun aus der Not eine Tugend machen. Er nahm eine Einladung der Universität Ottawa in Kansas an und wurde für ein Jahr Gastprofessor am dortigen Department of Philosophy and Religion. Eine Rückkehr nach Beendigung dieser Aufgabe in den Staaten war nicht ohne Schwierigkeiten möglich. Nach einem halben Jahr Arbeit am deutschen Konsulat in St. Louis und kurzen Aufenthalten in Japan und der UdSSR kehrte er jedoch an die Berliner Fakultät zurück, wo er am 1.3.1940 zum außerplanmäßigen Professor und Beamten auf Widerruf ernannt wurde.²²

Die Zeit unmittelbar nach der Zerschlagung der Hitlerdiktatur und der Nationalsozialistischen Gewaltherrschaft bot Schneider sofort neue Aufgaben. 1945/46 war er der erste Dekan der neu eröffneten Theologischen

¹⁶ Brief des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung vom 24.9.1937. Gleichzeitig wird er angewiesen: »Zum Nachweis Ihrer deutschblütigen Abstammung wollen Sie noch Ihre Geburtsurkunde, die Heirats- und Geburtsurkunden Ihrer Eltern, sowie die Geburtsurkunden Ihrer Großeltern, möglichst in beglaubigter Abschrift, alsbald einreichen.«

¹⁷ Auszugsweise Abschrift eines Schreibens im Nachlaß OA.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. Nachlaß OA: »Herr Schneider, der seit zwei Jahren die Professur in Breslau vertritt, ist wissenschaftlich zweifellos tüchtig und hat als Dozent guten Erfolg.«

²¹ Stelzenburg stellt einen direkten Zusammenhang zwischen der Abweisung in Breslau und der erneuten Ablehnung her: »Einsatzbereitschaft, wie das dritte Reich es verlangt, hat er nie bewiesen. Das dürfte auch der Grund sein, warum die ursprünglich wohl in Aussicht genommene Ernennung in Breslau nicht erfolgt ist. Ich kann mich für sein Gesuch nicht einsetzen.« (Ebd.)

²² Brief vom Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung, vgl. Nachlaß OA.

Fakultät²³, mußte aber noch bis zum Januar 1950 auf seine Berufung zum Professor mit Lehrstuhl warten.²⁴ Bis zu seiner Emeritierung 1962²⁵ und danach zeugen seine Veröffentlichungen von einem intensiven und fruchtbaren Schaffen. Schneider starb am 22.5.1970 in Berlin.²⁶

2. Schneiders Wirken im deutschen Baptismus

Als Sohn eines Baptistenpredigers lernte Schneider im Haus seiner Eltern eine Frömmigkeit kennen, die vom persönlichen Umgang mit Gottes Wort gekennzeichnet war.²⁷ Die Identität als Baptist hat ihm wohl nie gefehlt, hat er doch gerade mit seinem theologischen Forschen und Wirken seiner Denomination einen Handapparat zur Argumentation auf dem Stand der theologischen Forschung seiner Zeit geliefert.²⁸ Daß er zeitlebens aktives Mitglied seiner Kirche war, davon zeugt die Fülle sei-

23 Wiederholt 1954-1956. In diese Zeit fällt auch die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Humboldt-Universität in Anerkennung seiner Verdienste für die Theologie. Von Seiten der Fakultät wird in der kleinen Laudatio ThLZ 90, a.a.O. formuliert: »Ihr Lebenslauf spiegelt nicht nur ein Stück deutscher Universitätsgeschichte in dramatisch bewegter Zeit wider, sondern führt den Kollegen und Studenten eindringlich vor Augen, was an Entsagung und Zurücksetzung jemand zu ertragen hatte, der, unbeirrt und seiner Sache sicher, den Weg eines überzeugten Christen ging.«

24 Schon in einem Brief vom August 1948 »An die Verwaltung für Volksbildung der Sowjetischen Besatzungszone über Se Mgfz. den Herrn Rektor der Universität zu Berlin« wird unter 3. folgender Vorschlag unterbreitet: »Für die neutestamentliche Professur kann die Fakultät zu ihrem Bedauern keinen Dreiervorschlag vorlegen, da augenblicklich sowohl im Osten wie im Westen Deutschlands vorhandene Ordinariate aus Mangel an Nachwuchs unbesetzt bleiben müssen [...], den hiesigen Professor mit vollem Lehrauftrag Lic. Dr. Johannes Schneider auf den Lehrstuhl für neutestamentliche Theologie aufrücken zu lassen.« Fast ein Jahr später, am 5.7.1949 heißt es: »daß Professor Schneider bereits 1935-37 das Ordinariat für Neues Testament in Breslau vertreten hat und nur wegen seiner antinationalsozialistischen Einstellung nicht zum Zuge gekommen ist. Die neue Wartezeit, der er sich jetzt ausgesetzt sieht, muß ihn naturgemäß verbittern. Dieses sähe die Fakultät gern vermieden.« So die Personalakte der Humboldt-Universität Berlin, Zeichen: Schneider, Johannes, 020 HUB Sch 721.

25 Es folgten noch Vorlesungen im Herbstsemester 1962/63, aber dann war eine weitere Tätigkeit nach Einschätzung des Ministeriums nicht mehr nötig, und Schneider erhielt keinen Passierschein mehr, der ihn berechtigt hätte, von seiner Wohnung in Berlin-West in den Ostteil der Stadt zu kommen. Vgl. Personalakte 020 HUB.

26 Schon 1969 war er ins Diakonissenmutterhaus »Bethel« nach Dahlem gezogen, zu dessen Kuratorium er drei Jahrzehnte lang gehört hatte.

27 Gespräch P.S.

28 *Dreßler*, Professor Johannes Schneider. Der Weg eines überzeugten Christen, Die Gemeinde 29/1970, 15 drückt das so aus: »Es gehört gewiß Mut und Unerschrockenheit dazu, als Angehöriger einer in Deutschland kleinen Glaubensgemeinschaft Lehrer der Kirche zu sein und als solcher dann auch die Wahrheit der Glaubenstaufe zu vertreten. Bedenkt man dann noch, daß sich Johannes Schneider jeder politischen Manipulierung des Lehramtes und seines Dienstes widersetzte, dann hat er bestimmt an dem Platz, den Gott ihm zugewiesen hatte, seinen Mann gestanden.«

ner Predigtkonzepte.²⁹ Als Gemeindeältester der Gemeinde Berlin-Steglitz nahm er über drei Jahrzehnte hinweg Verantwortung im Gemeindegeschehen wahr und über die Grenzen seiner eigenen Ortsgemeinde hinweg, war er in seiner Kirche ein gern gehörter Redner auf Konferenzen³⁰ und ein um Rat gefragter Theologe.

Schneider war von Anfang an ein Christ mit ökumenischer Orientierung und Ausrichtung. Ein Denken nur im Rahmen der eigenen Konfession konnte ihn nie zufriedenstellen.³¹ So hat er nicht nur als theologischer Lehrer an der Universität gewirkt, sondern auch durch sein Auftreten auf verschiedenen nationalen wie internationalen Konferenzen auch konfessionsübergreifender Vereinigungen.³² Diesen Dienst als Lehrer der Kirche hat Bischof Scharf anlässlich Schneiders Tod so charakterisiert: »Er war ein Lehrer, der zu Erkenntnis und Glauben führte und sich als Zeuge des Evangeliums bewährt hat.«³³

Für die baptistische Theologie ist Schneider vor allem durch seine exegetischen Arbeiten zum neutestamentlichen Gemeindeverständnis und zur neutestamentlichen Tauftheologie wichtig geworden. Im folgenden soll jedoch sein Gemeindeverständnis im Mittelpunkt stehen, während Schneiders Tauftheologie hier nur ein Exkurs gewidmet sein wird. Dabei sollen aus der Vielzahl von Schneiders Veröffentlichungen (»Taufe« mit acht Erarbeitungen und ca. 400 Seiten, sowie »Gemeinde« mit sieben Werken und ca. 550 Seiten) die wichtigsten stellvertretend vorgestellt und gewürdigt werden.

²⁹ Im Nachlaß OA finden sich mehr als 500 Konzepte. Auffällig ist dabei vor allem zweierlei: Zum einen ist jedes Predigtkonzept mit einem Lernziel überschrieben und zum anderen sind häufig zwei biblische Texte zu einer Predigt notiert.

³⁰ Hier schätzte man vor allem seine einfache Sprache. Für jedermann verständlich konnte er oftmals komplizierte Sachzusammenhänge in einfacher Weise vortragen, ohne dabei zu simplifizieren.

³¹ Wir erinnern an seinen Dienst in der DCSV sowie an seine Gastvorlesungen.

³² Seine Vorträge aus dem Jahre 1966 können hier pars pro toto stehen: »Die Vollmacht zur Evangelisation«, gehalten auf dem Weltkongreß für Evangelisation in Berlin-West; »Zur Deutung neutestamentlicher Grundbegriffe in der ›modernen Theologie‹«, gehalten in Kopenhagen auf der Ratstagung der Europäischen Evangelischen Allianz; »Die Vollmacht zur Heilung«, gehalten auf der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Seelsorger der Kirche Berlin-Brandenburg.

³³ Zit. nach: *Dreßler*, Schneider, 15.

3. Schneiders Verständnis von »Gemeinde«³⁴

Daß der Themenkreis Gemeinde zu seinem theologischen Arbeitsfeld wurde, nimmt nicht wunder, war doch die Baptistenkirche von Anfang an eine Gemeinschaft mit ausgeprägt ekklesiologischem Interesse.³⁵

Die Entwicklung des Gemeindebildes in Schneiders Schaffen läßt sich aus seinen Werken: »Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament«, Berlin 1936; »Die Gemeinde nach dem Neuen Testament«, Kassel 1947; »Gemeinde und Welt im Neuen Testament«, Kassel 1955; und »Die Heilige Schrift. Grundlage des Glaubens und Lebens der Gemeinde«, Wort und Tat 11 (1957), H. 4 gut nachzeichnen.

3.1. Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament (Berlin 1936)³⁶

Auf 64 Seiten will der Verfasser den Spannungsbogen zwischen der theologischen Einheit der Kirche, wie sie sich in den Schriften des Paulus andeutet, und der kirchlichen Realität, wie sie sich in der Jerusalemer Urgemeinde und den verschiedenen Missionsgemeinden zeigt, verdeutlichen. Der Grundgedanke der Einheit ist das leitende Motiv für Schneider, ihm werden alle Reflexionen untergeordnet. Obgleich die Arbeit ausdrücklich als eine biblische Studie³⁷ ausgewiesen wird, ist der aktuelle Anlaß und die Absicht, in die Problemlage der Kirche³⁸ einen Gesprächsbeitrag zu geben, deutlich und auch *expressis verbis* vorgetragen.³⁹

Typisch für Schneider ist der unbedingte Drang, bei diesen theologischen Erarbeitungen das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments zu Gehör bringen zu wollen, was einmal als weniger, einmal eben als mehr ge-

³⁴ Nach 1939 wählte Schneider konsequent dieses Wort als Wiedergabe für *ἐκκλησία* (*ekklesiā* / Gemeinde).

³⁵ Vgl. G. Claas in: M. Jelten, a.a.O., 11: »Was mich an den baptistischen Vätern fasziniert, ist die Tatsache, daß sie nicht gegen, sondern für etwas antraten. Sie wollten weder die bestehenden Großkirchen reformieren, noch deren Institutionen umfunktionieren. Sie wollten im Ansatz nicht einmal eine neue christliche Kirche [Freikirche] auf deutschem Boden gründen. Ihr Anliegen war schlicht und einfach die Verwirklichung einer christlichen Gemeinde nach neutestamentlichem Vorbild.«

³⁶ Alle weiteren Seitenangaben beziehen sich auf dasselbe Buch, wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt.

³⁷ »Das Büchlein erscheint rein als biblische Studie.« (S. 3)

³⁸ »Wir sehnen uns heute in Deutschland danach, daß die Kirche des Evangeliums aus der Zerrissenheit wieder zur Einheit geführt werde.« (Ebd.)

³⁹ »Dem Ringen um die Einheit der Kirche in unserem Volk will das Büchlein dienen [...] Hinter dem Büchlein steht aber noch ein anderes Interesse, das über die deutsche Lage hinausgreift. Im Jahre 1937 wird sich die ›Stockholmer Konferenz‹ [in Oxford] mit dem Thema Kirche, Volk und Staat beschäftigen [...] hat das Büchlein, um der Erörterungen willen, die im Zusammenhang mit der Vorbereitung der ›Stockholmer Konferenz‹ stattfinden, vielleicht eine Bedeutung.« (S. 4)

lungen angesehen werden muß.⁴⁰ Schneider zeichnet in einem ersten Punkt mit dicken Strichen grob aber trennscharf drei Gemeindetypen. Er unterscheidet: 1. Die Jerusalemer Urgemeinde. 2. Die Antiochener Gemeinde, ein Gemisch aus ehemaligen »Jerusalemer Hellenisten« und zur Gemeinde gestoßenen Heiden. 3. »Die heidenchristlichen Gemeinden der paulinischen Mission« (S. 14). Dabei wird deutlich: »Die Einheit der Kirche war im Urchristentum nicht nur eine beglückende Tatsache, sondern auch Aufgabe und Forderung, ja selbst Gegenstand eines großen Kampfes.« (S. 21)

Der zweite große Punkt der kleinen Schrift: »Der biblisch-theologische Sachverhalt in den Paulusbriefen« muß als Herzstück angesehen werden. In sechs Unterpunkten entfaltet Schneider den Gedanken der Einheit der Kirche, der seinen Ort in theologischen Kategorien hat.⁴¹ Die Einheit der Kirche wird von ihm so zusammengefaßt: »Das eint alle Gemeinden, daß sie Gemeinden in Gott und Christus sind. Das macht sie zu der einen Kirche.« (S. 24) Dabei wird von Schneider nicht übersehen, daß es auch Attribute der *Ekklesia* gibt, die sie anderweitig zu qualifizieren scheinen.⁴²

Das Kapitel »Die Einheit in der Erfahrung« betont die einseitige Initiative Gottes, wenn es um die Gemeinde und ihre Einheit geht. Dennoch wird die dialektische Einheit von Aktion und Reaktion, Gottes Handeln und des Menschen Tun in geradezu vorbildlicher Manier dem Leser vor Augen geführt. Die Aktionen Gottes, die den Menschen zum Handeln provozieren sind: Glaube⁴³, Rechtfertigung⁴⁴, Taufe⁴⁵ und neues Sein in Christus.⁴⁶

Mit dieser Existenz des einzelnen Christen ἐν Χριστῷ (*en Christō / in Christus*) liefert sich Schneider das Stichwort für das nächste Kapitel. »Die neue Schöpfung« beschreibt nun unter dem Gesichtspunkt des Summariums, was vorab schon als einendes Element für den Christen

40 Um hier vom Gesamtzeugnis des Neuen Testaments sprechen zu können, müßten doch noch Stellungnahmen von wesentlichen Teilen des neutestamentlichen Kanons hinzugebracht werden.

41 Hier entwickelt Schneider eine paulinische Ekklesiologie, die er in der Schrift »Die Gemeinde nach dem Neuen Testament« erweitert (s.u.).

42 Angeführt werden zumeist Lokalbestimmungen, die jedoch für das Wesen der Gemeinde belanglos sind.

43 »Nur durch das Hören auf das Wort kann Glaube entstehen. Alle Christen sind darin eins, daß sie das Wort der göttlichen Wahrheit gehört und angenommen haben [...] Glaube, in dem der Mensch sich ganz zu Gott und seinem Handeln in Christus bekennt, ist letztlich eine Wirkung Gottes.« (S. 27f)

44 »Steht aber Christus im Gericht vor *allen* Glaubenden, so empfangen *alle* in gleicher Weise den Rechtfertigungsspruch Gottes.« (S. 30)

45 »Durch die *eine* Taufe, die an allen in gleicher Weise vollzogen wird, schafft Gott die neuen Menschen, die die Kirche des Christus bilden. Ohne die Taufe ist weder die Kirche noch die Einheit der Kirche denkbar.« (S. 34)

46 »Die neuen Menschen bilden als Menschen in Christus die *neue* Schöpfung.« (S. 35)

als Einzelperson ausgeführt worden war (S. 35). Die Gedanken kulminieren dann in der Aussage aus Gal 3,28. »Den stärksten Ausdruck hat das Wesen der Kirche und die Einheit der Kirche bei Paulus in dem gewaltigen Satz gefunden: ›Ihr seid alle einer in Christus.« Das bedeutet: In dem Lebens- und Heilsbereich des Christus ist die Vielheit und Verschiedenheit aufgehoben zugunsten der Einheit.« (Ebd.)

Die Kapitel »Die Einheit im Geist« und »Die Einheit im Abendmahl« leiten dann zum Abschnitt von der Kirche als Leib Christi über. Drei paulinische⁴⁷ Bilder für die Gemeinde, der Leib (S. 44), der Bau (S. 52), sowie die vollkommene Mannesgestalt (ebd.) erläutern die Einheit, die die Kirche als Gesamtgestalt symbolisiert. Zum Abschluß der Erörterungen konfrontiert der Verfasser die gewonnene theologische Schau mit der Realität der urchristlichen Gemeinden.⁴⁸ Dabei wird sehr treffend eingeschätzt, »daß die Schau des Paulus von der Kirche und ihrer Einheit in der Zeit des Urchristentums noch nicht ihre volle Verwirklichung gefunden hat.« (S. 55) Das letzte große Ziel Gottes mit seiner Kirche sei die umfassende Teilhabe aller Glieder an der »neuen Seinsweise« (S. 56), die ohne Abstriche aber erst nach Beendigung dieses Äons erfolgen werde. Diesem Ziel werde schon jetzt durch die Kirche und ihre Glieder hier, in den »Bindungen und Bedingtheiten« dieser Zeit, zugearbeitet. Deshalb ergehe auch die Mahnung, eines Sinnes zu sein, die einende Kraft des Geistes zu beanspruchen (S. 58), eine »seelische Einheit« zu erstreben und »die Einheit der Verkündigung« zu wahren; denn nur dieses Bestreben bringe eine »einheitliche sittliche Lebenspraxis« hervor (S. 60). Die Sicht von der Einheit der Kirche sei eine theologische Wirklichkeit, die es durch konkrete Handlungen darzustellen gelte. »In vollendeter Form und Gestalt« wird sie jedoch erst mit der Parusie Christi und dem damit »offenbar werdenden Äon« erscheinen (S. 61).

47 Hier laufen die Vorstellungen, die Schneider zum Corpus paulinum hat, konträr zu dem, was heute als *Opinio communis* in der neutestamentlichen Forschung gilt, wenn er (S. 27) Röm und 1/2Kor neben Titus, Kolosser und Epheser unterschiedslos für die Darstellung paulinischer Bilder von der Einheit der Kirche ohne jede Problematisierung als Belege benutzt.

48 Unter der Überschrift: »Die Verwirklichung der Einheit in den urchristlichen Gemeinden.« (S. 55-61)

3.2. Die Gemeinde nach dem Neuen Testament (1939), 2. Auflage, Kassel 1947⁴⁹

Das Buch ist für den Leser in der Gemeinde geschrieben worden und wurde offensichtlich auch gut verkauft.⁵⁰ Eine Auseinandersetzung mit den Fachgelehrten seiner Zeit findet nicht so offensichtlich, d.h. mit Nachweis statt, wie wir es in Schneiders wissenschaftlichen Schriften finden.⁵¹ Der Aufbau des Werkes ist klar und erfolgt in einem Dreierschritt. Zunächst entfaltet Schneider »Das Wesen der Gemeinde« (S. 5-26) im Stile des Theologischen Handwörterbuches zum Neuen Testament aus der Bedeutung des Wortes *ekklesia*. Über die Stufen Altes Testament⁵², Neues Testament⁵³, apostolische Zeit⁵⁴, wird der Gedanke des Wesens der Gemeinde als Gottesvolk beschrieben und durch die Kategorie der neuen Schöpfung⁵⁵, des Bildes vom lebendigen Organismus⁵⁶, des Leibes unter dem Haupt⁵⁷, sowie das Bild vom Haus und Tempel Gottes⁵⁸ dem Leser

49 Wir besprechen hier die zweite Auflage der Schrift von 1947. Alle folgenden Seitenangabe beziehen sich auf dieses Werk. Im Vergleich zur Ausgabe von 1939 enthält die 2. Auflage eine geringfügige Erweiterung um 18 Seiten. 1955 ist das Werk dann auf 104 Seiten angewachsen, wobei aber im wesentlichen nur ein Einschub von 18 Seiten erfolgte, die aus »Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament« von 1936 wörtlich übernommen und eingefügt worden sind.

50 Auflagenhöhe 1947: 5000 Stück, vgl. »Verlagsproduktion seit 1945 bis 1953«, Oncken-Verlag Kassel.

51 Im Nachlaß OA findet sich noch ein recht umfängliches Manuskript mit dem gleichen Titel. In ihm hat Schneider auf mehreren hundert Seiten die wissenschaftliche Aufarbeitung des Themas vorgelegt. Die Arbeit ist noch immer unveröffentlicht.

52 »In der Septuaginta wird der ursprüngliche Begriff zu einem religiöskultischen Begriff.« (S. 6) Schließlich wird die *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ* (*ekklesia tou theou* / Gemeinde Gottes) durch Gottes Strafgericht zum Restvolk. »Dieser Rest aber wird den Kern des neuen Gottesvolkes bilden.« (Ebd.)

53 »Die Jünger Jesu bilden die erste Christusgemeinde. Sie stellen die Keimzelle der endzeitlichen Heilsgemeinde des Neuen Bundes dar, versammelt um den Messias Jesus, geeint im Glauben an ihn. Sie sind der Anfang des wahren Gottesvolkes [...].« (S. 10)

54 Als Summe bleibt: »Die Gemeinde ist das weltumfassende, auf Glauben und Geist gegründete Gottesvolk.« (S. 14)

55 Hier finden wir Gedanken wieder, die Schneider schon in seiner Dissertation zur Passionsmystik des Paulus, reflektiert hat. Sie ranken sich um die *ἐν* (en / in) bzw. *σὺν Χριστῷ* (*syn Christō* / mit Christus), *σὺν Χριστῷ εἶναι* (*syn Christō einai* / mit Christus sein) Aussagen (vgl. z.B. Röm 6,1-11), wie auch um Ausführungen zu den Verba composita mit *σὺν* (*syn* / mit) bei Paulus.

56 Von der theologischen Aussage: »Der Geistorganismus des Leibes Christi umfaßt alle Gläubigen, Getauften und mit dem Heiligen Geist Erfüllten [...].«, (S. 18), gelangt Schneider zu dem Satz: »Die organische Verbundenheit der Christen untereinander ist aber nicht nur Lebens- sondern auch eine Schicksalsgemeinschaft [...].« (S. 19)

57 Die Gedanken aus Kol und Eph werden hier entfaltet. »Die Gemeinde ist nichts ohne ihr Haupt«. Sie »[...] ist das Instrument, mittels dessen Christus sich in der sichtbaren Welt darstellt.« (S. 22)

58 Mit einem großen Radius beschreibt Schneider die priesterliche Komponente der *Ekklesia*, wie sie in Hebr, Apg und 1Petr zur Sprache kommt und resümiert: »Alle Aussagen, die einst Israel galten, gelten nun und für immer dem neuen Gottesvolk.« (S. 25)

plastisch vor Augen geführt. Die dann gebotene Zusammenfassung der Erkenntnisse gipfelt in der Aussage: »Die Gemeinde ist die Gott eigene, zu Christus gehörende [...] Gemeinschaft. Sie ist Kunde und Verheißung einer neuen Lebenswirklichkeit, des kommenden Äons.« (S. 26). Somit ist das Wesen der Gemeinde für Schneider nur theologisch und christozentrisch zu erfassen.⁵⁹

Darauf aufbauend entfaltet Schneider den inneren Aufbau der Gemeinde (S. 27-55). Er rückt auch hier den »geheimnisvollen Ursprung« der Gemeinde »das erwählende Handeln Gottes vor Grundlegung der Welt« (S. 27) in den Mittelpunkt, um dann (S. 30) den *ordo salutis* nach der Apg zu explizieren, der da lautet: Buße⁶⁰, Glaube⁶¹, Taufe⁶², Geistesempfang⁶³. Weiterhin wird der innere Aufbau der Gemeinde durch die Elemente Abendmahl⁶⁴ und »Christus in uns« (S. 49-52), die Verherrlichung der Gemeinde, erläutert. Der innere Aufbau der Gemeinde vollziehe sich geradezu unmerklich unter den »Wirkungskräften Gottes, Christi und des Heiligen Geistes« (S. 55). Die Gemeinde stelle eine Größe dar, die ihrem inneren Bauplan, wie ihn Gott im Zeugnis des Neuen Testaments widerspiegeln läßt, folge. So kann Schneider formulieren, was wie eine Definition anmutet: »Darum ist die Gemeinde die ständig im Worte Gottes forschende und durch das Wort und den Geist belehrte Gemeinschaft der Heiligen.« (S. 50)

Im Anschluß an den inneren Aufbau wendet sich Schneider der äußeren Gestalt der neutestamentlichen Gemeinde zu. Daß diese »nur der sichtbare Ausdruck ihres Wesens sein« kann (S. 56), verstehe sich von selbst. Die Organisation entspreche der inneren Struktur, denn »alle Ämter in der Gemeinde [seien] Wirkungen des Geistes.« (S. 57). Dieser gedanklich-theologischen Grundlegung (S. 56-60) entsprechend beschreibt Schneider die Ämter der Ältesten, der Bischöfe und der Diakone sowie die Mission. Dann wird im abschließenden Punkt nach Vorbildlichkeit

59 Damit kommt hier und da der Eindruck einer Exklusivität auf, der erschrecken läßt, wenn wir an die Zusagen für das alte Bundesvolk denken. »Die Gemeinde ist das neue Gottesvolk, die neue Gottesschöpfung, die Heilsgemeinde des Neuen Bundes.« (S. 25) Vgl. auch die Bezeichnung »Anfang des wahren Gottesvolkes.« (S. 10)

60 »Buße ist die Umwendung des Wollens und Denkens, die radikale Abkehr von dem bisherigen Leben, die Hinwendung zu neuen Lebenszielen und neuer Lebensgestaltung: zu Gott.« (S. 31)

61 »So ist Glaube das Gegenteil jeglicher Leistung. Er bejaht nur ein Werk: das Werk Gottes, seine Heilsveranstaltung in Christus.« (S. 32)

62 Die Taufe ist ausführlich dargestellt. Wir werden aber erst in einem späteren Exkurs näher auf Schneiders Tauftheologie eingehen.

63 Schneider konstatiert: »Mit der Taufe ist im Neuen Testament der Empfang des Geistes verbunden.« (S. 45)

64 Schneider unterscheidet Gedächtnismahl und Gemeinschaftsmahl mit dem erhöhten Herrn, »der im Abendmahl gegenwärtig ist und sich uns unter den Zeichen einer irdischen Speise und eines irdischen Trankes als geistige Realität mitteilt.« (S. 48)

und Verpflichtung »der urchristlichen Formen des Gemeindeaufbaus für uns« gefragt (S. 77-79).

Die Gleichwertigkeit aller innerhalb der Gemeinde qualifiziere sie als eine Bruderschaft.⁶⁵ Die Gemeinde stelle einen Fremdkörper in der Welt dar, sei aber »die in die Welt hineinprojizierte Vorwegnahme der zukünftigen Seinsweise.« (S. 61) Eine hohe Wertschätzung des Amtes wird bei der näheren Darstellung der im Neuen Testament aufgelisteten Tätigkeiten, denen immer eine Dienstsetzung vorausging, dennoch deutlich.⁶⁶ Die Entwicklungslinien, die Schneider dabei sieht, verlaufen über Apostel⁶⁷, Propheten⁶⁸ und Evangelisten⁶⁹ zu den Lehrern.⁷⁰ Die Bischöfe, Ältesten und Diakone bekommen einen eigenen Unterpunkt (S. 66-74). Schneider legt größten Wert darauf, daß *πρεσβύτεροι* (*presbyteroi* / Ältesten) und *ἐπίσκοποι* (*episkopoi* / Bischöfe) keine verschiedenen Dienste bezeichneten, sondern ein und dasselbe von zwei Gesichtspunkten her beschreiben.⁷¹ Die *διάκονοι* (*diakonoi*) werden als »Diener der Gemeinden und Helfer der Ältesten und Bischöfe« (S. 71), der charismatischen Amtsträger, charakterisiert. Um ihren Dienst der »Mitwirkung an der Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten und der Liebestätigkeit« (S. 71) wahrnehmen zu können, müssen diese Männer einen guten Ruf und geistliche Fähigkeiten haben.⁷²

Da sich »Auch der äußere Aufbau der Gemeinde [...] unter der Leitung des Heiligen Geistes« (S. 73) vollziehe, würde jedes Herrschen ein fremdes Element in der Dienstgemeinschaft, die die Gemeinde nun einmal ist, darstellen. Alle Glieder in der Gemeinde seien geistbegabt und deshalb auch zum aktiven Dienst für Christus aufgerufen. Dieser Dienst al-

65 »Die Gemeinde ist eine Bruderschaft, in der nicht Stand, Reichtum, Bildung oder weltliches Ansehen an sich Bedeutung haben, sondern Gnadengaben, die ein jeder von Gott empfangen hat.« (S. 60)

66 Es ist gerade die Einsetzung in den Dienst, die die Aufwertung zu einem Amt nahelegt, denn sie seien *τιθέναι* (*tithenai* / zu etwas bestimmt werden).

67 Apostel: »das waren in erster Linie die Zwölf« (S. 62), doch auch Paulus durfte diesen Titel wegen seiner Augenzeugenschaft in bezug auf den Auferstandenen beanspruchen. »Aber das Apostelamt ist mit dem Tode der Apostel erloschen.« (S. 64)

68 Die Propheten »waren die vom Geist inspirierten [...] Verkündiger der Heilsbotschaft.« (Ebd.)

69 Obgleich sie nur dreimal im NT erwähnt sind, werden die Evangelisten als »in erster Linie mit missionarischen Aufgaben« Betraute gesehen, die »die Arbeit der Apostel fortzusetzen« hatten. (S. 65)

70 »Der Lehrer hat die Aufgabe, die Gemeinde aus ›klarer, selbständiger Einsicht heraus‹ zu erbauen.« (Ebd.)

71 »Die führenden Männer heißen ›Älteste‹ nach ihrer Stellung und Bewährung in der Gemeinde, ›Bischöfe‹ nach ihrer Aufgabe, die ›Herde Christi zu weiden‹ [...].« (S. 67) Eine Auffassung, die m.E. nicht haltbar ist. Schneider übersieht, daß beide Dienstbezeichnungen aus unterschiedlichen Traditionen gespeist werden. Die Ältesten kommen geradlinig aus der jüdischen Tradition, während der Bischofsdienst sich aus der Linie der Heidenchristen und der hellenistischen Umwelt allgemein gebildet hat.

72 »[...] es sollen bewährte, in gutem Ruf stehende, mit Geist und Weisheit erfüllte Männer sein.« (S. 72)

ler erfolge in der Mission der Gemeinde (S. 74f). Dabei stünden die »Tat und das *Martyrium*« innerhalb des »geistgewirkten Zeugnisses«⁷³ neben der Bereitschaft zum Leiden.⁷⁴

Wenn Schneider zum Schluß seiner Ausführungen die Frage nach der Vorbildlichkeit und der Verpflichtung des urchristlichen Gemeindeaufbaus für die heutige Gemeinde stellt, so signalisiert er schon durch die Fragestellung, daß er ein uneingeschränktes Ja als Antwort erwartet, denn »man wird auch nicht sagen können, daß das Wesen der Gemeinde einer Wandlung unterworfen sein kann« (S. 77). Gemeinde als lebendiger, geistgeleiteter Organismus, müsse seine Orientierung immer aus dem Wort beziehen, weil »der Geist sich niemals im Widerspruch zum Wort befindet« (S. 78). Schneider warnt damit vor der Gefahr einer Organisation als Selbstzweck und will diesbezüglich zur Wachsamkeit mahnen (S. 79).

EXKURS: Schneiders Tauftheologie

Zum inneren Aufbau der Gemeinde gehört nach Schneiders Gemeindeverständnis wesentlich die Taufe. Als Baptist und Exeget ist Schneider zeitlebens für die Gläubigentaufe eingetreten. In seiner grundlegenden wissenschaftlichen Arbeit zur »Taufe im Neuen Testament« von 1952⁷⁵ hat sich Schneider aktiv in den Streit eingemischt, der damals um die Kindertaufe im Neuen Testament entbrach. Besonders in Auseinandersetzung mit Joachim Jeremias, der für Schneider »der stärkste Verfechter der Kindertaufe im Neuen Testament« (S. 11) war, kommt Schneider zu dem Ergebnis, daß 1. nirgends im Neuen Testament die Taufe unmündiger Kinder erwähnt sei und 2. sowohl die Kirchenväter als auch die neuere Katakombenforschungen die Kindertaufe erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts bezeugen, so »daß das Urchristentum die Kindertaufe noch nicht geübt hat« (S. 18).

Auch wenn sich im Neuen Testament keine systematische Darstellung des Wesens der Taufe findet, sieht Schneider doch ein einheitliches Taufverständnis im Neuen Testament: 1. Die neutestamentliche Taufe sei ein Tauchbad.⁷⁶ 2. Die neutestamentliche Taufe sei Taufe der Christusgläubigen (S. 75). 3. »Im ganzen Neuen Testament gibt es die Ordnung: Ver-

⁷³ »Die Mission entsteht aus innerem Zwang zu geistgewirktem Zeugnis.« (S. 74)

⁷⁴ »Die Leiden sind nach neutestamentlicher Erkenntnis ein ganz normaler Vorgang im Leben der Gemeinde.« (Ebd.)

⁷⁵ Alle Seitenzahlen im Exkurs beziehen sich auf dieses Werk, wenn nicht ausdrücklich anders vermerkt.

⁷⁶ Begründet durch »den Sprachgebrauch, über den es heute keine Diskussionen mehr gibt, [...] weil die Tauflehre des Neuen Testaments ganz auf der konkreten Anschauung des durch die Wörter βαπτίζω und βάπτισμα beschriebenen Vorganges beruht. Über diesen Punkt besteht im Neuen Testament vollkommene Übereinstimmung.« (S. 75)

kündigung der Heilsbotschaft – Buße – Glauben – Taufe – Geistesempfang.« (S. 79f). 4. Die Taufe füge die Christusgläubigen in die Gemeinde des Christus ein.⁷⁷ 5. »Taufe ist nicht ein bloß äußeres, sichtbares Zeichen für einen inneren Vorgang.« (S. 77) 6. Nicht das Wasser als solches habe Wirkkraft, sondern göttliche Heils- und Gnadenkräfte brächten das Entscheidende in der Taufe hervor (S. 78f). 7. »Alle Schriften des Neuen Testaments sind sich darin einig, daß Glaube und Taufe ihren letzten und tiefsten Grund in der *Erlösungstat Christi* [Hervorhebung Schneider] haben.« (S. 79) 8. »Wir haben also trotz aller Unterschiede, die sich im einzelnen finden, das Recht, von einer im letzten einheitlichen Tauflehre des Neuen Testaments zu sprechen.« (Ebd.)

Doch nicht nur gegen dogmatische Positionen innerhalb der Evangelischen und Katholischen Kirche bezieht Schneider mit seiner Tauftheologie Position, sondern auch ins pietistische Lager und gegen einige auch bei Baptisten verbreitete Meinungen geht sein Angriff. Schneider wendet sich dabei vor allem gegen fünf Meinungen: 1. »Die Taufe [sei] nur als eindrucksvolles Symbol zu verstehen.«⁷⁸ 2. »Entscheidend ist auch nicht das Erlebnis, daß der Täufling bei der Taufe hat.«⁷⁹ 3. »Völlig unzureichend ist aber der Satz, daß die Taufe ein Akt des Gehorsams ist.«⁸⁰ 4. Unrichtig sei, »der Geisttaufe den Vorrang vor der Wassertaufe zu geben.«⁸¹ 5. »Geradezu falsch ist es, Wassertaufe und Geisttaufe als ›Volltaufe‹ zu bezeichnen.«⁸²

Zusammenfassend sind für Schneiders Taufverständnis vor allem fünf Punkte entscheidend: 1. Der Glaube geht der Taufe voraus und führt zu ihr hin. 2. Die Taufe kann nur als Immersio (d.h. durch Untertauchen) erfolgen, wie es die Philologie und das Wesen der Taufe zwingend auferlegen. 3. Die Taufe ist ein wirkmächtiges Geschehen, da der Täufling so eng mit Christus, seinem Sterben und Auferstehen verbunden wird, daß er mitstirbt und mitaufersteht.⁸³ 5. Die Einverleibung des Christusgläubigen in den Christusleib, die *Ekklesia*, erfolgt durch die Taufe als Immersio.

77 »Es werden also [...] nicht die Gläubigen in die Gemeinde aufgenommen [...], sondern die *getauften* [Hervorhebung Schneider] Gläubigen.« (S. 77)

78 Schneider, Immersio, a.a.O., 39.

79 Ebd.

80 Ebd. Ein auch in baptistischen Kreisen gern benutztes Argument. Schneider allerdings wendet dagegen ein: »[...] mit der Kennzeichnung der Taufe als Gehorsamsakt kann nur zum Ausdruck gebracht werden, daß der Gläubige sich dafür entschieden hat, die Taufe an sich vollziehen zu lassen. Über Sinn und Wesen der Taufe ist damit nichts gesagt.« (S. 39).

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Schneider sieht hier ein wichtiges Ergebnis der Tauflehre des Paulus. Paulus vertritt nach Schneider »eine mystische Tauflehre«. Das heißt: die Taufe bringt den Täufling in die innigste Verbindung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus.« Schneider, Die Taufe im Neuen Testament, 51.

3.3. *Gemeinde und Welt im Neuen Testament (Kassel 1955)*⁸⁴

Im Mai 1955 hielt Johannes Schneider einen Vortrag auf einer Tagung freikirchlicher Studenten, der sich den anstehenden Fragen der Lebensgestaltung stellte.⁸⁵ Dabei ging es ihm um eine Skizzierung von Grundlinien aus dem Studium des Neuen Testaments, die normativen Charakter im Lebensvollzug annehmen sollen.⁸⁶

In vier Thesen entwickelte Schneider das Thema: 1. Welt und Gemeinde stehen im Gegensatz zueinander. 2. Welt und Gemeinde stehen in Beziehung zueinander. 3. Die Gemeinde steht in ihrem Handeln in der eschatologischen Spannung. 4. Die Gemeinde lebt nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.

Nachdem Schneider ausgeführt hat, was nach der Lehre des Neuen Testaments unter »Welt« zu verstehen sei, nämlich 1. die geschaffene und vom Abfall bestimmte Welt und 2. die unter das Erbarmen gestellte Welt, die am Ende erneuert werden wird, so daß dann ein neuer Himmel und eine neue Erde vorliegen werden, wird analog die Erarbeitung für die Gemeinde vorgelegt. Die Gemeinde sei als »errettete Ekklesia Gottes [...] aus der Welt und der gegenwärtigen Weltzeit [...] der Anbruch der neuen Schöpfung Gottes« (S. 12) und stehe »unter der Herrschaftsgewalt des erhöhten Christus« (S. 14). Sie sei aber ebenso »zugleich Gemeinde in der Welt« (S. 15) und erhalte von ihr immer neue Fragestellungen, »weil die ständig sich wandelnde Welt und ihre konkrete Situation, in der wir leben, uns immer neue Probleme aufgibt« (S. 7).

Der Hauptteil dieses Vortrages liegt im Punkt III. (S. 22-48). Wir können hier nur exemplarisch skizzieren, was Schneider an ethischen Implikationen seiner Sicht von Gemeinde darstellt. Zum Verhältnis von Gemeinde und Staat gibt Schneider z.B. folgende Antwort: 1. »Jesus hat die klare Abgrenzung von Weltreich und Gottesreich vollzogen.« (S. 23). 2. Paulus sehe den Staat als von Gott verordnet an und erwarte eine Unterordnung unter die staatlichen Gewalten (S. 24f). 3. Im Konfliktfall, d.h. sollte der Staat seine ihm »von Gott gesetzten Machtbefugnisse« (S. 26) überschreiten, »setzen die Christen ein radikales Nein entgegen« (S. 27).

Die sich anschließenden Ausführungen zu Ehe (S. 27-35), Eltern (S. 39f), sozialer Über- und Unterordnung und anderen ethischen Entscheidungsfeldern finden eine Zusammenfassung in den »Grundregeln der Gemeinde« (S. 47) Schneider sieht in dem »als ob« von 1Kor 7,29f eine Relativierung aller irdischen Ordnungen gegeben. »In diesem ›Als ob‹ liegt

⁸⁴ Seitenzahlen, die nicht anders ausgewiesen sind, beziehen sich, wie gehabt, auf diese Schrift.

⁸⁵ So der Hinweis auf der dritten, unnummerierten Druckseite des Heftchens.

⁸⁶ »Im zentralen Blickpunkt des Handelns müssen Christus und die Gemeinde stehen [...] Von daher sind alle Probleme der persönlichen Lebensführung und Lebensgestaltung zu lösen.« (S. 64)

die wahre Relativierung aller irdischen Werte und aller irdischen Lebensordnungen [...] Geht er [d.h. der Christ] ganz in den Ordnungen der Welt auf [...], dann gibt er sein Christsein auf und entzieht sich der Verpflichtung, die er der Ordnung des neuen Aeons gegenüber hat, die in Christus und seinem Herrschaftsbereich bereits Wirklichkeit ist.« (S. 47f). Sucht die Gemeinde nach konkreten Faktoren bei der Normenfindung, so sind diese mit den Stichworten Schrift, Heiliger Geist, Bruder, eigenes Gewissen und Bindung an Christus umrissen. »Jeder Christ ist frei in seiner Gewissensentscheidung. Aber die Freiheit des Christen ist nur möglich in der Bindung an Christus und in der Bindung an die Gemeinde. Christus, der Heilige Geist und das Gewissen des Bruders setzen der individualistischen Selbstbehauptung eine Grenze. Die opferbereite Liebe ist Lebensgesetz und Regulativ alles ethischen Handelns.« (S. 64).

3.4. Die Heilige Schrift. Grundlage des Glaubens und Lebens der Gemeinde, Wort und Tat 11 (1957), Heft 4⁸⁷

Dieser kurze Aufsatz soll hier noch besprochen werden, da er sehr schön die Voraussetzungen Schneiders aufzeigt, die ihn zu seinen Werturteilen und Lehrmeinungen kommen lassen.⁸⁸

Für die Gemeinde Jesu »ist die Heilige Schrift die Grundlage des Glaubens«, denn sie ist »die Offenbarungsurkunde, in der Gott sich bezeugt, seinen Welt- und Heilsplan kundmacht und auf der höchsten Stufe der Offenbarung das Heil in Christus dargeboten hat.« (S. 99) Das Kerygma der Apostel und der urchristlichen Gemeinde sei somit eines, was sich immer auf die in Christus von Gott geschaffenen Tatsachen beziehe. Kommt der Glaube aus der Predigt, so aber die Predigt aus dem Worte Christi. Es ergibt sich somit eine Trias: »1. das Heilsereignis – 2. die Heilsbotschaft – 3. der Heilsglaube.« (S. 100). Die Bindung des Glaubens an die Schrift stehe fest, weil »der Inhalt des Glaubens durch die Heilige Schrift eindeutig festgelegt« (S. 101) sei. Sie, die Schrift, sei das feste Bollwerk gegen die »Willkür der Schwärmerei und der Häresie.« (Ebd.) »Die Heilige Schrift ist auch die Quelle, die das Glaubensleben der Gemeinde speist.« (Ebd.) Aber nicht nur der Glaube und das Glaubensleben der Gemeinde fänden Grund und Nahrung im Wort der Heiligen Schrift, auch die »Norm der Lebensgestaltung« (S. 102) werde aus der Schrift gewonnen; denn die Gemeinde »entnimmt der Heiligen Schrift die ihr Handeln bestimmenden Gebote« (ebd.). Es seien nicht nur Gebote, Mahnungen und Forderungen, die durch die Schrift an uns ergingen,

⁸⁷ Folgende Seitenangaben beziehen sich immer auf Wort und Tat 11 (1957), Heft 4. Vgl. zum Ganzen auch *Brandt*, a.a.O., der einen guten Überblick zum Problem gibt.

⁸⁸ Ohne einem platten Biblizismus das Wort zu reden, war er zeitlebens um die Anerkennung der »uneingeschränkten Autorität der Heiligen Schrift« bemüht. (S. 105f)

sie stelle uns auch Beispiele hin, unter denen Christus als das »Urbild« des Gott wohlgefälligen Lebens auch das »Vorbild« schlechthin bleibe. Die Wirklichkeit des neuen Seins in Christus präge das ethische Handeln der Gemeinde, kein ethisches Prinzip (S. 104).

Durch die Kraft des Geistes könne der Christ dem Anspruch Gottes auch genügen und in die Tat umsetzen, was geboten sei. »Im Wandel nach dem Geist verwirklicht sich unsere Erlösung im Blick auf unsere persönliche Lebensgestaltung.« (Ebd.) Für Schneider gibt es keine Unsicherheiten in bezug auf die Aufgaben der Gemeinde in der Zeit, »[...] sie hat, soweit das in ihrer Macht steht, daran zu arbeiten, daß sich die Ordnungen Gottes im sozialen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Leben und in den Beziehungen der Völker untereinander durchsetzen, damit Recht und Gerechtigkeit, Sicherheit und Frieden herrschen.« (S. 105)

3.5. Zusammenfassung von Schneiders Gemeindeverständnis

Wenn wir nun hier die bisherigen Ergebnisse zum Themenkreis Gemeinde bündeln, so wollen wir die Grundpfeiler der Schneiderschen Brückenbögen offenlegen. Diese markanten Stützpfeiler ziehen sich durch alle Erarbeitungen zum Thema. Sie sind als Grundkonstruktionselemente unschwer erkennbar.

1. Die *Ekklesia* hat begrifflich wie sachlich im Verlauf der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes eine Entwicklung hinter sich.
2. Im Neuen Testament ist sie die *Ekklesia Gottes*, die Christus gehört.
3. Sie wird gebildet durch die getauften Christusgläubigen, die durch den *Kyrios* verpflichtet sind und ihn in der sichtbaren Welt darstellen.
4. In dem Herrn der Gemeinde und seinem Herrschaftsbereich hat auch die *Ekklesia* ihre unumstößliche Einheit, die es durch konkrete Handlungen darzustellen gilt.
5. Schon an den urchristlichen Gemeinden kann man ablesen, daß die durch Christus gewirkte Einheit nicht nur Gabe, sondern auch Aufgabe war und ist.
6. Die Gemeinde wird dem Auftrag, für Christus in der Welt als neue Seinsordnung zu leben, dadurch gerecht, daß sie im inneren Aufbau dem Bauplan Gottes folgt, wie er durch das Wort Gottes gegeben ist und sich in Gottes Wohltaten realisiert.
7. Das gilt *mutatis mutandis* auch für den äußeren Aufbau der Gemeinde, denn die Organisation kann »[...] nur der sichtbare Ausdruck ihres Wesens sein.«⁸⁹.

⁸⁹ Schneider, Die Gemeinde nach dem Neuen Testament, 56.

8. So ist die Gemeinde eine Bruderschaft, in der nicht soziale Stellungen »an sich Bedeutung haben, sondern die Gnadengaben, die ein jeder von Gott empfangen hat.«⁹⁰

9. Die Heilige Schrift ist Grundlage des Glaubens und Lebens der Gemeinde.

10. Für alle theologische Reflexion bildet die Heilige Schrift mit der Trias: »1. das Heilsereignis – 2. die Heilsbotschaft – 3. der Heilsglaube«⁹¹ die Voraussetzung. Sie ist daher auch die Grundlage für alle Glaubens- und Lebensfragen.

4. Kritik und Fazit

Die Stärke von Schneiders Ausführungen liegt vor allem in seinem immer wieder festzustellenden Drang, unbedingt das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments zu erfassen und darzustellen.

Dennoch bleibt es nicht aus, daß bei einer solchen Darstellungsweise Pauschalurteile gefällt werden, an denen die Kritik ansetzen kann⁹². Man kann sich auch des Eindrucks nicht recht erwehren, die Gemeinde sei eben doch die *societas perfecta* und zwar hier und jetzt, wenngleich Schneider weiß und schreibt, daß die vollendete Form und Gestalt erst mit Anbruch des neuen Äons und dem Erscheinen des Herrn der Gemeinde offenbar werden wird. Die theologisch zweifellos richtigen Aussagen über das neue Gottesvolk⁹³ bergen zudem in ihrem exklusiven Anspruch die Gefahr, antijüdisch anzumuten und bedürften deshalb einer Präzisierung. Aus der heutigen Sicht der Dinge wünschte man sich zudem eine differenziertere und detailliertere Darstellung der Ekklesiologie der einzelnen neutestamentlichen Verfasser unter stärkerer Berücksichtigung der gegenseitigen Beeinflussung von Theorie und Realität.

Bleibt als Beobachtung festzuhalten, daß die Gemeinde nach dem Neuen Testament, wie sie von Schneider dargestellt wird, große Ähnlichkeit mit einer Baptistengemeinde in Deutschland hat. Diese Ähnlichkeit wird nicht zufällig sein⁹⁴. Sie spricht entweder für die Bedeutung des Neuen Testaments für diese als Bibelbewegung entstandene Freikirche, oder sie ist ein Anzeichen dafür, daß Schneiders Darstellung der neutestamentli-

⁹⁰ A.a.O., 60.

⁹¹ Schneider, Die Heilige Schrift, 100.

⁹² Beispielsweise wären seine Ausführungen zu den johanneischen Schriften in: Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, wie auch seine einseitige Festlegung des Corpus paulinum zu nennen.

⁹³ Vgl. oben S. 92.

⁹⁴ Das kann nicht in extenso ausgeführt werden. Der Verfasser ist selbst Mitglied einer Baptistengemeinde und meint, diese Einschätzung geben zu können. Erst eine nähere Untersuchung beider Gegenstände brächte Klarheit und könnte die hier vermutete wechselseitige Beeinflussung nachweisen.

chen Gemeinde von seinem Erfahrungshintergrund aus baptistischer Freikirche und seinem Gemeindeengagement stark mitgeprägt worden ist. Beides dürfte zugleich gelten, denn Schneider hat, wie seine Schriften zeigen, seine konfessionelle Herkunft nie verleugnet, und sie hat sich auch in seinen wissenschaftlichen Arbeiten niedergeschlagen. Schneider ist eben auch in seinen ökumenischen Aufgaben und als Universitätsprofessor immer ein baptistischer Exeget und Lehrer geblieben.

Bibliographie

A. Quellen

Personalakte der Humboldt-Universität zu Berlin, Zeichen: Schneider, Johannes 020 HUB Sch 721
Nachlaß Johannes Schneider; er lagert im Oncken-Archiv (OA) im Theologischen Seminar des BEFG in Deutschland. Es handelt sich um eine lose Blattsammlung sowie um anderes Material.

B. Publikationen

Balders, G. (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Kassel 1984
→, Johannes Schneider, in: Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament. Sonderband: Das Evangelium nach Johannes, Berlin 1976, 341-343
Barth, K., Die kirchliche Lehre von der Taufe, ThSt 14, Zürich 1947
Brandt, E., Vom Bekenntnis der Baptisten, in: *Balders, G.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Kassel 1984
Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1970
Dreßler, F., Professor Johannes Schneider. Der Weg eines überzeugten Christen, Die Gemeinde 29/1970, 15
Jelten, M., Unter Gottes Dachziegel – Anfänge des Baptismus in Nordwestdeutschland, o.O. 1984
Jeremias, J., Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, Göttingen 1958
→, Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?, Göttingen 1938
Oepke, A., Art. βάπτισμα κτλ., in: Theologisches Handwörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, Stuttgart 1933, 527ff
Pohl, A. (Hg.), Die Ernte ist groß. 25 Jahre Theologisches Seminar des BEFG in der DDR in Buckow (Märk. Schweiz), Berlin (Ost) 1983
Rohde, J., Die Geschichte des Berliner Lehrstuhls für Neues Testament, Wissenschaftliche Zeitschrift der HUB, Gesellschaftswissenschaftliche Reihe 7/1985: Zur Geschichte der Theologischen Fakultät Berlins, Berlin (Ost) 1985, 539-543
Schenke, H.M. / Fischer, K.M., Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Bd. I: Die Briefe des Paulus. Schriften des Paulinismus, Berlin 1978
Schlüter, R., Karl Barths Tauflehre. Ein interkonfessionelles Gespräch, Paderborn 1973

- Schmidt, K.L.*, Art. καλέω κτλ., in: Theologisches Handwörterbuch zum Neuen Testament, Bd. III, Stuttgart 1938, 488ff
- Schneider, J.*, Gemeinde und Welt im Neuen Testament, Kassel 1955
- , Die Einheit der Kirche im Neuen Testament, Berlin 1936
 - , Die Gemeinde nach dem Neuen Testament, Kassel 1947
 - , Die Heilige Schrift. Grundlage des Glaubens und des Lebens der Gemeinde, Wort und Tat 11 (1957), H. 4
 - , Die Passionsmystik des Paulus, UzNT, Leipzig 1929
 - , Die Taufe im Neuen Testament, Stuttgart 1952
 - , DOXA – Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. Neutestamentliche Forschungen III,3, Gütersloh 1932
 - , Immersio, in: Die Kirchen der Welt, Bd. 2, Stuttgart 1964, 39-44
 - , Taufe und Gemeinde im Neuen Testament, Kassel 1956

Der etwas andere Melanchthon

Unzeitgemäße Anmerkungen zum Melanchthon-Jahr

Erich Geldbach

Am 20. November 1535 fanden sich zahlreiche fremde Gäste bei dem Müller Hans Peißker von Kleineutersdorf an der Saale ein. Wie nicht selten in der Reformationszeit stand eine Mühle als Versammlungsort zur Verfügung. Mühlen lagen oft außerhalb von Stadtmauern oder Ortschaften, waren daher schwer zu überwachen und deshalb beliebter Treffpunkt religiöser Abweichler. Hans Peißker war aufgefallen, weil er es abgelehnt hatte, einem Bekannten ein Kind aus der Taufe zu heben. Seine Mühle stand daher schon einige Zeit unter Beobachtung; aber am Morgen des 21. November 1535 schlugen die von den Behörden bestellten Häscher zu und verhafteten den Müller, seine sechzehnjährige Tochter und sämtliche Gäste – etwa 16 Personen. Die Frau des Müllers, die schwanger war, blieb unbehelligt. Die Verhafteten sangen während ihrer überraschenden Gefangennahme das Lied Martin Luthers »Nun bitten wir den Heiligen Geist um den rechten Glauben allermeist«. Sie wurden auf die Leuchtenburg bei Jena gefangen gesetzt und dort verhört.¹

Weil das Gewahrsam auf der Leuchtenburg nicht allzu sicher war, wurden die Gefangenen getrennt, und vier der Männer nach Jena überführt. Einer von ihnen war zu einem Widerruf bereit, zumal er noch nicht »wieder«getauft war, so daß er von den drei anderen getrennt wurde. Für diese – unter ihnen auch der Müller – begann am 1. Dezember 1535 das Verhör. Da zu dieser Zeit wegen der Pest die Universität Wittenberg nach Jena verlegt war, gehörten neben Jenenser Ratspersonen und dem Stadtpfarrer Anton Musa auch Kaspar Cruciger und Philipp Melanchthon zu denen, die das Verhör bestritten. Auf Melanchthon waren die Gefangenen nicht gut zu sprechen. Sie redeten ihn mit »du« an und nannten ihn einen Henker. Als sie mit den Worten zurechtgewiesen wurden, die Obrigkeit werde schon wissen, was mit ihnen zu geschehen sei, antworteten sie zu Philipp Melanchthon gerichtet: »Ei ja, du willst die Hände waschen wie Pilatus«.²

¹ Weitere Einzelheiten einschließlich der Namen der Verhafteten bei *P. Wappler*, Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526-1584, Jena 1913, 138f.

² A.a.O., 142.

Die Verhöre endeten am 25. Januar 1536 damit, daß das Todesurteil verhängt und sofort vollstreckt wurde, nachdem die Gefangenen zuvor gefoltert worden waren, um noch andere Namen aus ihnen herauszupressen. Das aber blieb ebenso erfolglos wie alle Bekehrungsversuche. Als sie im Laufe des Verhörs gefragt wurden, wer sie denn unterwiesen habe, war die Antwort: »Ihr Prophet Doktor Karlstadt, der jetzt ihren Glauben zu Basel predige.«³ Die Vollstreckung des Todesurteils geschah mit Zustimmung Melanchthons und nach Einholung eines Gutachtens der Juristischen Fakultät der Universität Jena.

Grundlage für diese Entscheidung war das auf dem Speyerer Reichstag 1529 verabschiedete »Wiedertäufermandat«. Dieses wurde von allen Parteien gebilligt. Die Altgläubigen sahen darin die Möglichkeit, gegen die grenzüberschreitenden und eifrig Mission treibenden Apostel der Täufer vorzugehen. Die evangelischen Stände schlossen sich dem Mandat willig an. Sie konnten auf diese Weise vermeiden, daß das Wormser Edikt wieder zum Zuge kam; denn der Vorwurf der Ketzerei konnte mit Hilfe des Mandats leicht auf die Wiedertäufer abgewälzt werden: Für Frieden und Einigkeit, für Sicherheit und Ordnung garantiert nicht das Wormser Edikt, sondern ein scharfes Wiedertäufermandat. Das heißt im Klartext, daß von den Täufern, nicht aber von den Evangelischen, die eigentliche Gefahr für Einigkeit des Reiches ausgeht. Auch unterstreicht das Mandat, daß es zur Aufgabe der Obrigkeit gehört, über Ketzerei zu befinden. Dies kann eine rechtmäßige Obrigkeit aber nur unter der Bedingung tun, daß und sofern sie ihrerseits orthodox, also rechtgläubig, ist. Die Rechtgläubigkeit geht mit der rechtlich-abgesicherten Verfolgung der »Wieder«täufer Hand in Hand. Das eine beweist das andere.

Im Wiedertäufermandat von 1529 heißt es:

»Solliche ubel, und was daraus folgen mage, zu fürkumen [= zuvorzukommen] und friedt und eynigkeit im heyligen reych zu erhalten, auch alle disputacion und zweyfel, so der straff halber des wydertauuffs zufallen möcht, auffzuheben, so [...] ordnen, setzen, machen und declarirn demnach auß keyserlicher macht volkommenheit und rechter wissen und wollen, das alle und jede wydertauffer und wydergetaufften, mann- und weybspersonen verstandigs alters, von natürlichem leben zum todt mit dem fewer, schwerdt oder dergleychen nach gelegenheit der personen, one vorgeend der geystlichen richter inquisicion, gericht und gepracht werden; und sollen derselben fürprediger, hauptsecher, landtlauffer und aufrürische aufwigler des berürten lasters des wydertauuffs, auch die darauff beharren und diejhenen, so zum anderen male umbgefallen, hierin keins wegs begnadet, sonder gegen inen [...] ernstlich mit der straff gehandelt werden.« Bei Widerruf können die Widerrufenen

3 A.a.O., 143.

den »von irer oberkeit nach gelegenheit ires verstandts, wesens, jugent und allerley umbstende begnadet werden.«⁴

Das war also die Rechtsgrundlage, die man in Jena zur Anwendung brachte. Schon etliche Jahre zuvor – 1531 – bestand Anlaß, von den Wittenbergern ein Gutachten einzuholen, das Philipp Melanchthon verfaßte. Der Superintendent von Eisenach, Justus Menius, hatte Täufer gefangen setzen lassen. Dies geschah im Amt Hausbreitenbach, das im jährlichen Wechsel von Hessen und Kursachsen verwaltet wurde. Der hessische Landgraf Philipp der Großmütige erwies sich außerordentlich milde gegen die Täufer. Als sich ihm die Gelegenheit bot, ließ er sogar den Anführer der Täufer in jener Region, Melchior Rinck, auf sein Jagdschloß Friedewald kommen und hatte dort mit ihm eine persönliche Unterredung. Der Landgraf wußte demnach, wo der Täuferführer sich aufhielt und wie er seiner habhaft werden konnte. Als Ergebnis dieses Gesprächs wurde eine Disputation mit den Gelehrten der neuen Universität Marburg befohlen. Philipp zeigte sich von den Täufnern und ihrer Ethik außerordentlich beeindruckt und schrieb an seine Schwester, daß man bei denen, die man wiedertäuferisch nenne, mehr Besserung des Lebens sehen könne als bei den Lutherischen. In seinem Testament verfügte er, daß seine Söhne es so halten sollten wie er, nämlich keinen Menschen um des Glaubens willen hinrichten zu lassen.

Die Kursachsen konnten die milde Haltung des hessischen Landgrafen nicht teilen und wollten sich daher dagegen absichern, indem sie von den höchsten evangelischen Autoritäten in Glaubensdingen ein Gutachten anforderten. Die Wittenberger sollten Antwort geben auf die Frage, »ob man die Wiedertäufer mit dem Schwert strafen möge«. Melanchthon hatte das Gutachten verfaßt. Es hebt sich von der Wiedertäuferordnung des hessischen Landgrafen aus dem Jahre 1531 durch seine scharfe Tonart ab. Gefordert wird darin die Hinrichtung der Anstifter; auch die Anhänger, wenn sie das öffentliche Predigtamt verdammten und andere abzuhalten suchten, sich der Predigt zu unterstellen, sollten als Auführer mit dem Tod bestraft werden. Gnade sei nur denen anzutragen, die aus Unverstand geirrt hätten; wenn sie aber bei ihrem Irrtum blieben, seien sie aus dem Lande zu verweisen oder sonst gelinde zu strafen. Am Schluß heißt es: »Derhalben muß der Herrscher den Seelen wehren; ob er schon etwa mit einer Person zu geschwind führe, tut er dennoch recht, daß er den Secten wehret«.

Dieses von Melanchthon verfaßte Gutachten, das er im Namen der theologischen Fakultät der Universität Wittenberg verfaßt hatte, wurde Luther vorgelegt, der es mit einem eigenhändigen Zusatz versah: »Placet mihi Martino Luthero. Wiewohl es crudele anzusehen, daß man sie mit

4 Das Mandat ist abgedruckt bei *H.-J. Goertz*, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, München 1988, 196.

dem Schwert strafft, so ist es doch crudelius, daß sie ministerium verbi damniren, und keine gewisse Lehre treiben, und rechte Lehr unterdrucken, und dazu regna mundi zerstören wollen. M.L.« Der Zusatz Luthers mit eigener Hand erklärt sich deshalb, weil zwar die Wittenberger Fakultät angefragt worden war, Luther aber eigens um Stellungnahme gebeten wurde.⁵

Kurfürst Johann von Sachsen war nun gewillt, aufgrund des Wiedertäufermandats von 1529 gegen die gefangenen Täufer vorzugehen, zumal er die Rückendeckung der Wittenberger Fakultät zusätzlich in Händen hatte. Wer trotz mehrmaliger Unterweisung auf seinem Irrtum beharre, sollte hingerichtet werden. Es erwies sich aber erfolglos, die Gefangenen von ihrer Meinung abzubringen. Auch widersetzte sich der hessische Landgraf dem Vorgehen des sächsischen Kurfürsten. Daher handelte man einen Kompromiß aus. Man teilte die Gefangenen in zwei Gruppen auf. Die Täufer, die das Glück hatten, nach Hessen zu gelangen, wurden sofort freigelassen, während die in Kursachsen Verbliebenen sofort hingerichtet wurden.

Wenige Wochen, nachdem der Müller Hans Peißker und die meisten seiner Gäste vom natürlichen Leben zum Tode gebracht worden waren, wurden in Gemünden an der Wohra etwa 30 Täufer bei einem Gottesdienst überrascht und gefangen genommen. Man brachte sie nach Wolkersdorf (heute ein Teil von Bottendorf, wenige Kilometer vor Frankenberg/Eder) auf ein Schloß des Landgrafen Philipp. Der hessische Landgraf ließ im Mai 1536 in Straßburg, Ulm, Augsburg und anderen Stellen, vor allem auch in Wittenberg anfragen, was er mit den gefangenen Täufern tun solle. Am schärfsten antworteten die Wittenberger. Philipp Melanchthon war der Hauptverfasser und Korrektor des Gutachtens. Es ist ausführlicher als das Gutachten von 1531.

Ein Begleitschreiben faßt das Ergebnis zusammen:

»Durchleuchter hochgeborner furst unnd herr E F G sind unsere arme dienst In vntherthenigkeyt zuuor; Gnediger furst vnnd herr; uff E F G schrifft, belangend die widerteuffer, senden wir E F G vnser bedencken, darinn wir clar vnd deutlich unser maynung angezayget, das weltlicher oberkeyt gebur, offentliche vnrechte lahr zu weren, vnnd die halstarrigen in Ihren gebieten zu strafen, unnd wiewol wir wissen, das diese frag vil disputation hat, auch blutuer gießen am aller liebsten meyden wolten, so tzweyfeld wir doch nit, diese vnser maynung sey genugsam gegrundt vnnd Christlich. Wie aber die strafen nach gelegenhayt der vmbstende zumessigen oder zu scherpffen sind, stellen wir zu denen, so zu solchem examen [= gerichtliches Verhör] gezogen werden, Es sind offentliche yrthumb in der widerteuffer sect, dazu solche, die weltliche regiment belangend. Darumb kan der richter dest leychter schließen, vnnd sicheit, das eyn ernst von nöten ist. Gott bewar vnnd erhalt E F G

5 CR IV, 740, zitiert bei Wappler, Täuferbewegung, 77.

allezeyt gnediglich zu seynem lob, vnnd zu gut der Christenheit. Dat. Witteberg, montags nach Pentecoste Anno 1536

E F G

vnterthenige diener

Martinus Luther D

Caspar Creutziger D

Joannes Bugenhagenius Pomeranus D

Philippus Melanthon

Adresse:

Dem durchleuchten hochgebornen Fursten vnnd herrn herrn Philips Lantgrauen zu Hessen, Grauen zu Cathenelnbogen etc vnserem gnedigen herren.«⁶

Das Gutachten mit dem Titel »Ob christliche Fürsten schuldig sind, der Widerteuffer unchristlichen Sect mit leiblicher straffe, und mit den schwert zu wehren« geht von drei Voraussetzungen aus:

1. Es betrifft nicht die Prediger; denn diese führen das Schwert nicht und sollen keine leibliche Gewalt üben. Übertreten sie aber diese Haltung, wie es Thomas Müntzer getan hatte oder wie es in Münster geschah, dann ist dies Aufruhr, und die weltliche Gewalt muß gegen solche Prediger vorgehen.⁷

2. Vor der Verhängung der Strafe soll ein Unterricht stattfinden, um zu versuchen, die Leute von ihrem Irrtum abzubringen.⁸

3. Die Obrigkeit ist gehalten, Aufruhr zu wehren und Aufrührerische mit dem Schwert zu strafen.⁹

Das Gutachten unterscheidet dann zweierlei Artikel der Wiedertäufer, besser: zwei Arten oder zwei Gruppen von Vergehen. Die eine Gruppe bezieht sich auf Vergehen gegen die Obrigkeit, die andere Art betrifft religiösen Inhalt.

»Nu haben die Widerteuffer zweyerley Artickel, Etlich belangen jnn sonderheit das eusserlich leiblich Regiment, als nemlich, das sie halten, Christen sollen das ampt nicht haben, welches das schwert füret, Item: Christen sollen

6 »Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldig sei, Etlicher Bedenken zu Wittenberg 1536«, in: WA 50, 6-15; hier: 8f.

7 »Erstlich ist zu merken, das jnn dieser frage nicht geredt wird von der Predicanten ampt, Denn die Prediger und Diener des Euangelij füren das schwert nicht, Darumb sollen sie keine leibliche gewalt uben, sondern allein mit rechter leer und predigt wider die jrthum fechten, Wo sie aber jnn ein ander ampt greiffen und das schwert füren wollen, wie Müntzer that, und wie zu Münster geschehen ist, ist solches unrecht und auffruhr, Sondern hie ist die frage von weltlicher Oberkeit, ob die selbige schuldig sey der Wider-teuffer unrechte leer und der gleichen mit leiblicher gewalt zu wehren und zu straffen.« A.a.O., 9.

8 »Zum andern, ehe man die straff fürnimpt, sol erstlich den verfürten leuten Christlicher klarer unterricht und vermanung geschehen, das sie von jiren jrthumen abstehen wollen, Wo sie solchs thun, ist es Christlich, das man jnen gnade erzeige, Wo sie aber halstarrig sind, und nicht da von abstehen wollen, da ist straff von nöten.« (Ebd.)

9 »Zum dritten, das ist öffentlich, das Oberkeit schuldig ist auffruhr und zerstörung des leiblichen Regiments zu wehren und auffrührische mit dem schwert zu straffen, Wie Paulus spricht: Wer wider die Oberkeit thut, der sol gestrafft werden.« A.a.O., 10.

keine Oberkeit haben, on allein die diener des Euangelij, Item: Christen sollen nicht schweren, Item: Christen sollen nicht eigenthum haben. Item: Christen mögen jre Eheliche weiber verlassen, so sie nicht wöllen die Widertauff annemen. Diese und der gleichen Artickel findet man gemeinklich bey allen Widerteuffern. Nu ist offentlich, das diese Artickel on mittel [= unmittelbar] ein zerstörung sind des eusserlichen leiblichen Regiments, Oberkeit, Eidpflicht, Eigenthum der güter, Ehestands etc. Denn so diese artickel und leer durch aus jnn gmein gehen [= allgemein gelten] solt, wilche zerstörung, mord und raub würde draus folgen?

Darumb ist on zweivel die Oberkeit schuldig, diese Artickel als auffrührisch zu wehren, Und sol die halstarrigen, es sind Widerteuffer aber andere, welche solche Artickel, einen oder mehr, halten, mit leiblicher gewalt und nach gelegenheit der umbstende auch mit dem schwert straffen, Denn diese Artickel sind nicht allein geistlich sachen, Sondern sind on mittel und an sich selbs ein offentliche zerstörung der leiblichen Regiment.«¹⁰

Sollte die Lehre der Wiedertäufer überhand nehmen, so wäre Obrigkeit, Eid, Eigenthum aufgehoben. Die Schrift lehrt aber klar, daß die Artikel der Wiedertäufer Unrecht und teuflisch sind; daher kann kein Zweifel bestehen, daß die Obrigkeit es sich selbst schuldig ist, solche falschen und aufrührerischen Lehren zu wehren. Dagegen darf man nicht einwenden, daß die Obrigkeit niemandem den Glauben geben und infolgedessen auch niemand um des Glaubens willen strafen könne. Darauf antworten die Wittenberger, daß die Obrigkeit auch nicht wegen der Meinung und Opinion im Herzen straft, die Täufer wollten eine Kirche machen, die ganz rein wäre. Sie muß aber strafen, weil eine solche Separation nur auf der Ethik gegründet ist, d.h. sich nicht gegen die Lehre und gegen den Gottesdienst bezieht. Weil die Wiedertäufer sagen, daß die Lutheraner ein böses Leben führen, geizig seien und dergleichen und sie deshalb eine reine Kirche aufrichten wollten, deshalb sind sie des Todes schuldig. Denn das Gesetz, »in Codice gemacht, durch Honorium und Theodosium,« sieht vor, daß eine Separation und die Aufrichtung eines neuen Ministeriums allein wegen der bösen Sitten der anderen wider Gott ist und Unfrieden stiftet, weshalb die weltliche Obrigkeit Strafen erlassen muß.

Wenn man darüber hinaus argumentiert, daß die weltliche Obrigkeit sich ganz aus den geistlichen Sachen heraushalten solle, so ist dies nach Meinung der Wittenberger Theologen viel zu weitläufig geredet. Es ist zwar richtig, daß die beiden Ämter, das Predigtamt und das weltliche Regiment, zu unterscheiden sind. Gleichwohl aber sollen beide zu Gottes Lob dienen, und die Fürsten sollen nicht nur den Untertanen ihre Güter und ihr leibliches Leben schützen, sondern auch ihr vornehmstes Amt wahrnehmen, d.h. Gottes Ehre fördern und Gotteslästerung und Abgötterei wehren. Schon im Alten Testament hatten sowohl die jüdischen als

¹⁰ Ebd.

auch die heidnischen Könige das Amt, die falschen Propheten, die Abgötterei anrichteten, töten zu lassen. Solches Beispiel gilt auch jetzt für die christlichen Fürsten.¹¹

Die zweite Art der wiedertäuferischen Artikel betreffen geistliche Dinge.

»Zum andern haben die Widerteuffer Artikel, die geistlich sachen belangen, als die Kintertauff, Erbsund, erleuchtung auser und wider Gottes wort. Etlich, als die zu Münster, haben auch fürgeben. Christus habe sein leib nicht von Maria leib genomen. Item, das keine vergebung sey nach der todsund etc. Von solchen geistlichen Artickeln ist das auch unser antwort: Wie die weltlich Oberkeit schuldig ist, offentliche Gottes lesterung, blasphemias und periuria, zu wehren und zu straffen, Also ist sie auch schuldig, offentliche falsche leer, unrechten Gottsdienst und ketzereien jnn eigen gebieten und an personen, darüber sie zu gebieten hat, zu wehren und zu straffen, Und dieses gebeut Gott im andern gebot, da er spricht: Wer Gottes namen unehret, der sol nicht ungestrafft bleiben. Jderman ist schuldig nach seinem stand und ampt, Gottes lesterung zu verhüten und zu wehren. Und krafft dieses gebots haben Fürsten und Oberkeiten macht und bevelh unrechte Gottes dienst abzuthun, Und dagegen rechte leer und rechte Gottes dienst auff zurichten, Also auch leret sie dieses gebot offentliche falsche leer zu wehren und die halstarrigen zu straffen. Da zu dienet auch der text Levit. 24: »Wer Gott lestert, der sol getödtet werden.«¹²

Die Wiederlegung der Irrtümer geschieht durch das Aufzeigen der Konsequenzen. Wenn man die Kinder nicht mehr taufen würde, folgt daraus eine Zerrüttung, die schließlich auf nichts anderes, als ein »öffentlich heidnisches Wesen« hinauslaufen würde. Daher ist die Kindertaufe so gut begründet, daß die Wiedertäufer keinen Grund haben, sie umzustößen. Auch ist die These der Wiedertäufer, daß die Kinder nicht der Vergebung der Sünden bedürfen, weil sie nicht von der Erbsünde befleckt seien, ein öffentlicher und schädlicher Irrtum. Dazu sondern sich die Wiedertäufer von der Kirche ab und zwar bezeichnenderweise auch von Kirchen, in denen die reine christliche Lehre vorhanden ist und Mißbrauch und Abgötterei abgetan sind, d.h. also in den reformatorischen Kirchen. Dagegen richten sie ein eigenes Ministerium, eine eigene Kirche und Versammlung auf, was gegen Gottes Befehl ist. Denn wo die Lehre recht ist, und wo keine Abgötterei in den Kirchen geübt wird, sind alle Menschen vor Gott schuldig, daß sie bei dem ordentlichen und öffentlichen Predigtamt bleiben und keine Separation anrichten. Wer anderes tut, handelt gegen Gott, wie die Donatisten es vor Zeiten taten.

Das Fazit lautet also: Wenn Wiedertäufer gegen die erste Gruppe verstößen, ist es für die Obrigkeit umso leichter zu richten. Die Begründung der Todesstrafe ist dann kein Problem. Aber auch bei den geistlichen Artikeln ist der Rat der Wittenberger Theologen dahingehend, die Hals-

¹¹ A.a.O., 13.

¹² A.a.O., 11f.

starrigen zu töten. Wo beiderlei Irrtum vorliegt, kann der Richter desto sicherer sein und soll mit allem Ernst die Strafe vornehmen.¹³

Die Frage stellt sich nun in aller Schärfe, warum Melanchthon, der nicht müde wurde, mit den Altgläubigen einen Ausgleich zu suchen, der von Religionsgespräch zu Religionsgespräch eilte, um seiner irenischen Haltung Ausdruck zu verleihen, der also eine unermüdliche Gesprächsbereitschaft zeigte, gegenüber den Täufern derartig grausam reagierte. Warum zeigte er sich gegenüber den Altgläubigen kompromißbereit, aber gegenüber den Täufern konsequent kompromißlos?

Man wird wohl auf verschiedene Faktoren verweisen können, nicht zuletzt darauf, daß Philipp Melanchthon insgesamt ein ängstlicher Typ gewesen ist. Nicht nur hatte er einen Sprachfehler, der ihm zu schaffen machte, sondern er war auch in seiner kirchendiplomatischen Tätigkeit von großer Zurückhaltung und Ängstlichkeit geprägt. Auf dem Reichstag zu Augsburg, den Luther nur von der Veste Coburg aus beobachten konnte, weil er geächtet war und nicht nach Augsburg durfte, war Melanchthon der Wortführer der Evangelischen. Auf ihn geht die Augsburger Konfession, die erste protestantische Bekenntnisschrift, zurück. Luther hat sie gelobt, aber doch mit dem Zusatz, daß er selbst so leise nicht hätte treten können, wie der Magister Phillipus. Melanchthon hat auch einen Ruf an die Universität Oxford abgelehnt, weil er in seinem Horoskop lesen konnte, daß er im Wasser umkommen würde. Er stellte sich also vor, daß die Überfahrt nach England für ihn zu einer Katastrophe werden könnte.

Man kann des weiteren auf seine Erfahrungen in Wittenberg von 1521 verweisen. Als Luther auf der Wartburg in seinem Patmos gefangen saß und die Sache des neuen Glaubens allein in den Händen Melanchthons lag, konnte er sich gegen die »Zwickauer Propheten« und gegen seinen Kollegen Andreas Bodenstein, genannt Karlstadt, der Luther promoviert hatte, nicht durchsetzen. Diese innerevangelische Auseinandersetzung muß bei ihm tiefe Spuren hinterlassen haben. Erst als Luther sein Domizil auf der Wartburg verließ und durch seine Predigten eingriff, kehrte in Wittenberg wieder Ruhe ein. Melanchthon war überfordert gewesen und hatte sich allein nicht durchsetzen können.

In bezug auf die religiösen Abweichler der Reformationszeit haben die Reformatoren nicht oder nur wenig differenziert. Eine generalisierende Polemik war die Regel. Alle Abweichler waren Winkelprediger, Sektierer, Rottengeister und Zerstörer der öffentlichen Ordnung. Man faßte alles zusammen in dem der Imkersprache entlehnten Begriff der »Schwärmerei«. Die religiösen Schwärmer waren einem Bienenvolk vergleichbar, das aus dem Bienenkorb ausschwärmt und damit für den Imker keine Bedeutung mehr hat, weil er keinen Honig mehr ernten kann. Ebenso

13 A.a.O., 13f.

haben sich die religiösen Schwärmer aus der Gesellschaft gelöst; sie sind daher selbst aus dem gesellschaftlichen Verband ausgeschert und können deshalb auch ohne Rücksicht auf die Gewissensbisse der Obrigkeit getötet werden.

Gerhard Ritter hat in seinem Buch »Die Neugestaltung Europas« (S. 140) darauf aufmerksam gemacht, daß im Kampf gegen den Radikalismus der neu entstandene protestantische Staat und die evangelische Kirche immer näher aneinander rückten. Der Charakter des reformatorischen Staates als einem christlichen Polizeistaat trat daher immer deutlicher hervor.

Schließlich hat H.-J. Goertz mit Recht darauf verwiesen, daß sich in dem Wittenberger Gutachten die Begründung der Todesstrafe gegenüber dem Reichstagsbeschluß von Speyer verschoben hat. Das ist deshalb auffallend, weil Melanchthon auf dem Speyrer Reichstag gewesen war. Während in Speyer die Ketzerei der Wiedertaufe angeführt wurde, ist es hier der Vorwurf der Gotteslästerung. Dieses Vergehen ließ sich in einem evangelischen Territorium leichter begünden, hatten doch die Reformatoren früher selbst argumentiert, daß man gegen Ketzerei nur mit geistlichen, nicht aber weltlichen Mitteln vorgehen dürfe. Gotteslästerung und Aufruhr werden bei Melanchthon in eine enge Beziehung gebracht und daraus die Todesstrafe abgeleitet. Weil Melanchthon die Begründung der Todesstrafe gegen die Täufer von Ketzerei auf Gotteslästerung verschiebt, kann er das Strafmaß von Speyer mit einem Argument rechtfertigen, »das dem landesherrlichen Kirchenregiment eines evangelischen Territoriums angemessener war als das katholisch empfundene Argument der Ketzerei.«¹⁴ Der Ireniker Melanchthon vermochte in Bezug auf die Täufer nicht zu differenzieren, geschweige denn das Anliegen der Täufer ernst zu nehmen oder gar mit ihnen zu disputieren. An diesem Punkt unterschieden sich die Wittenberger Reformatoren grundlegend von dem hessischen Landgraf Philipp, der als weit vorausschauender evangelischer Laie nicht nur seinen Marburger Professoren befahl, mit dem Täuferführer Melchior Rinck zu disputieren, sondern der auch einige Jahre später Martin Butzer aus Straßburg kommen ließ, um mit gefangenen Täufeln in Marburg in einen Dialog zu treten.¹⁵ Es hatte weitreichende Folgen für die kirchengeschichtliche Entwicklung, daß sich das Bild der »Wieder«täufer, das die Wittenberger Gutachten spiegeln, zuvor schon Eingang in das Augsburgische Bekenntnis von 1530 gefunden hatte, das von Melanchthon abgefaßt worden war. Die Verwerfungen, die dort ausgesprochen sind und die, anders als die Gutachten, einen verbindlicheren Grad hatten, weil es sich um die erste Bekenntnisschrift der Lutheraner handelt, sind erst in den jüngsten Dialogen zwischen Lu-

¹⁴ Wie Anm. 4, 136.

¹⁵ Vgl. dazu meinen Artikel »Taufe und Mitgliedschaft im Protestantismus. Konfessionskundliche und geschichtliche Anmerkungen«, *Una Sancta* 48 (1993), 54-66.

theranern und Mennoniten sowie zwischen Lutheranern und Baptisten zur Sprache gekommen.

In Letzterem werden die fünf Artikel der CA, die auf Wiedertäufer Bezug nehmen (Art. 5, 9, 12, 16, 17) wörtlich zitiert (Nr. 94) und dann festgestellt, daß die lutherischen Reformatoren »selten einen Unterschied zwischen den verschiedenen Strömungen des ›linken Flügels‹ der Reformation« gemacht, sondern alle pauschal mit der Bezeichnung Wiedertäufer versehen hätten (Nr. 96). Der Dialog hält dann in Nr. 100 fest: »In der heutigen Beziehung zwischen Lutheranern und Baptisten bleibt lediglich die Lehre über die Taufe in CA 9 umstritten.¹⁶ Die anderen Verwerfungen gelten nicht für die Baptisten heute, und selbst im 16. Jahrhundert basierten sie häufig auf einer undifferenzierten Beurteilung der verschiedenen Strömungen des ›linken Flügels‹ der Reformation. Heute erkennen wir, daß es nicht hilfreich ist, auf Differenzen mit Verwerfungen zu antworten. Die noch verbleibenden Differenzen im Verständnis der Taufe sollten weiter erörtert werden im Blick auf unsere gemeinsame Verpflichtung gegenüber der Autorität der Heiligen Schrift und der Herrschaft Christi sowie im Bewußtsein dessen, daß wir zusammen im gemeinsamen Zeugnis und Dienst auf dem Weg zu unserem kommenden Herrn sind.« Der folgende Abschnitt (Nr. 101) zieht die Schlußfolgerung für die Lutheraner: »Lutheraner erkennen und bedauern heute die Auswirkungen, die ihre Lehrverurteilungen bei der Verfolgung der Täufer gespielt haben. Was damals geschah, betrachten sie als eine Warnung vor jeglicher Diskriminierung von Menschen anderen Glaubens und Denkens.«¹⁷

Damit hat der vom hessischen Landgrafen Philipp favorisierte Dialog über die starre Haltung des Irenikers Philipp Melanchthon gesiegt. Das sollte man beim Gedenken an den großen Wittenberger Reformator an der Seite Luthers und Erzieher Deutschlands nicht vergessen.

¹⁶ »Derhalben werden die Wiedertäufer verworfen, welche lehren, daß die Kindertauf nicht recht sei.« Im lateinischen Text erfolgt dann noch der Zusatz: »et affirmant sine baptismo pueros salvos fieri (und die erklären, daß Kinder ohne Taufe gerettet werden).

¹⁷ Der Text des Dialogs ist greifbar in: *H. Meyer u.a.* (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. II, 1982-1990, Frankfurt a.M. / Paderborn 1992, 189-216.

Tauferinnerung und Taufaufschub

Wege ökumenischer Verständigung?

Eduard Schütz

1. Taufverständnis und Taufpraxis heute

Zwei Phänomene im Leben der Kirchen und der Ökumene erwecken heute Aufmerksamkeit, wenn die Rede auf die christliche Taufe kommt: Tauferinnerung und Taufaufschub. Es sind Phänomene kirchlicher und ökumenischer Praxis, die selten auf tragende theologische Gründe hin befragt werden. Das soll im Folgenden geschehen und zwar unter Bezugnahme auf die Taufdiskussion der Nachkriegszeit.

Der Wuppertaler Neutestamentler Klaus Haacker hat in seinem Beitrag »Taufe verstehen – im Urchristentum und heute« zu einer Ringvorlesung an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal im Sommersemester 1993 unter dem Gesamthema »Kirche – Kontinuität und Wandel«¹ den Stand der Diskussion um Taufverständnis und Taufpraxis zutreffend so zusammengefaßt:

1. Die von Karl Barth und Markus Barth initiierte Diskussion um die Rechtmäßigkeit der Kleinkindertaufe in den 50er und 60er Jahren ist auf der Ebene der neutestamentlichen Exegese abgeschlossen.
2. Ihr Ergebnis ist (weithin anerkannt): Die heutige Säuglingstaufpraxis kann nicht auf das Urchristentum zurückgeführt werden. Sie ist nach-neutestamentlichen Ursprungs.
3. »Die Forderung nach einer Änderung dieser Praxis hat dadurch keinen spürbaren Auftrieb bekommen.«
4. »Vielmehr hat sich die Meinung durchgesetzt, daß es für unsere vorherrschende Taufpraxis systematisch-theologische und/oder pragmatische Gründe gibt, die von einer geradlinigen Herleitung aus dem Neuen Testament unabhängig sind.«
5. Denn »das Neue Testament reflektiert noch nicht das Problem der Weitergabe des christlichen Glaubens und Lebens an eine nachfolgende Generation«. Folglich darf man von ihm keine Antwort auf diese Frage erwarten.

¹ Ch. Hohmann (Hg.), Kirche – Kontinuität und Wandel, Waltrop 1994, 29-44.

Demnach müßte die entscheidende theologische Frage heute lauten: Welche elementaren Erkenntnisse sind für unsere Tauflehre und -praxis maßgebend?

Haacker arbeitet drei Deutungen der Taufe im Urchristentum heraus:

1. »Die Taufe steht für den Umbruch vom alten zum neuen Leben und damit in der Tradition der Bußbewegung Johannes des Täufers und impliziert somit die Absage an die Sünde (vgl. Röm 6).«
2. »Die Taufe steht für ein verbindliches Nachfolgerhältnis gegenüber Jesus und nur ihm gegenüber.«
3. »Die Taufe steht für die Überbrückung gesellschaftlicher Gegensätze in der Gemeinschaft derer, die zu Jesus gehören (vgl. 1Kor 12; Gal 3).«²

Nach Haackers Meinung »sind diese Deutungen der Taufe im Urchristentum kaum übertragbar auf unsere Taufpraxis, in der die Taufe in der Regel von Erwachsenen für kleine Kinder veranstaltet wird. Von einem Bruch mit dem alten Leben und einem Eintritt in die Nachfolge mit der Taufe zu reden, wäre hier sinnlos.« »Am ehesten« seien die neutestamentlichen Aussagen über die Taufe »wohl als Zielvorgaben für das künftige Leben der Getauften« übertragbar. Wir werden also mit der Frage entlassen, wie maßgeblich das Neue Testament für unser heutiges Taufverständnis und unsere heutige Taufpraxis ist, ja ob die heute geübte Taufe überhaupt die Taufe des Neuen Testaments ist, und müssen uns laut Haacker die Frage des Paulus gefallen lassen, die er heute wohl so stellen würde: »Worauf seid ihr eigentlich getauft?« (vgl. Apg 19,3).³

Viel weniger skeptisch als Haacker, der wenig Möglichkeiten der Übertragung neutestamentlicher Tafaussagen auf die heutige Tauflehre und Taufpraxis sieht, ist Helmut Gollwitzer, der eine »sinngemäße Modifikation« der neutestamentlichen Aussagen über die Taufe im Blick auf die gegenwärtige Taufpraxis und -lehre bereits 1964 ins Gespräch gebracht hat: »Die Taufe des Neuen Testaments ist nicht voraussetzungslos. Die Gnade Gottes ist frei und voraussetzungslos, die Taufe hat aber im Neuen Testament zur Voraussetzung, daß die freie und voraussetzungslose Gnade bei einem Menschen schon erkennbar am Werke ist: erkennbar darin, daß die Verkündigung ihn erreicht hat und ihn zum Bekenntnis der *μετάνοια* (*metanoia* / Buße) und zum Begehren der Taufe und der Gliedschaft geführt hat.«⁴ »Der Tauffall, auf den primär gesehen werden muß, ist der Fall der Erwachsenentaufe; von ihm aus ist sekundär die Säuglingstaufe in den Blick zu fassen und nach ihrer Möglichkeit zu fragen. Diese Möglichkeit muß sich daran herausstellen, daß die entschei-

² A.a.O., 41f.

³ A.a.O., 44.

⁴ H. Gollwitzer, Thesen über Kinder- und Mündigentaufe, Pastoraltheologie 57 (1968), 360-371; hier: 362; das folgende Zitat: 360f.

denden Aussagen über die Erwachsenentaufe mit sinngemäßer Modifikation auch für die Säuglingstaufe gelten können.«

Mit den beiden Voten von Haacker und Gollwitzer, zwischen denen immerhin eine Zeitspanne von annähernd 30 Jahren liegt, ist der bis heute gültige Stand der Diskussion um Tauflehre und Taufpraxis angedeutet. Der sogenannte Lima-Prozeß, die ökumenische Diskussion um Taufe, Eucharistie und Amt, die zu den Konvergenzerklärungen von Lima 1982 führte, hat manche Annäherung im Taufverständnis der einzelnen Kirchen gebracht und hat vor allem die wachsende Erkenntnis vom Handeln Gottes in der Taufe herausgestellt und die Gleichberechtigung von Säuglingstaufe und Glaubenstaufe betont, aber an der Problemlage wenig geändert. Deshalb wird besonders in der Praxis nach neuen Wegen gesucht, die Taufe in ihrer fundamentalen Bedeutung für das Christ-Sein und das Kirche-Sein herauszustellen. Als ein solcher alternativer Weg jenseits von konfessionellen Unterschieden in Tauflehre und Taufpraxis erscheint heute vielen die gottesdienstlich gefeierte Tauferinnerung.

2. Ein neuer ökumenischer Impuls: Tauferinnerung

Taufgedächtnisgottesdienste, vielleicht einmal im Jahr von möglichst vielen Gemeinden gemeinsam begangen, als Ausdruck ökumenischer Zusammengehörigkeit in der Tiefe und in der Wurzel werden von vielen erwartungsvoll begrüßt. Können sie das große ökumenische Anliegen der Einheit und Erneuerung aller christlichen Kirchen und aller Christen befördern, das Ziel profilieren und Gemeinschaft auf dem Wege dahin herstellen? Jedenfalls deutet die Veröffentlichung einiger Taufgedächtnisliturgien im Materialdienst der Ökumenischen Centrale⁵ und der Dokumentation der »Ökumenischen Feier der Tauferinnerung auf dem 26. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hamburg am 16. Juni 1995 in Pflanzen und Blumen am See der Wasserorgel«⁶ auf ein Interesse an solchen Veranstaltungen hin.

In den Taufgedächtnisgottesdiensten werden vier liturgische Elemente besonders betont und ziehen die Aufmerksamkeit auf sich:

1. Die Besinnung auf die Taufe (und manchmal auch auf die Bedeutung des Wassers),
2. die Absage an das Böse,
3. die Verpflichtung auf den Taufbund und
4. das Glaubensbekenntnis.

⁵ Materialdienst der Ökumenischen Centrale in Frankfurt a.M. 1994 / III und IV, 1-21; im Folgenden zitiert als »MD«.

⁶ Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Hamburg; verantwortlich: I. Lembke; im folgenden zitiert als »Dok.«.

Taufvergegenwärtigung und Taufverpflichtung sind zudem die Haftpunkte der Rituale, bei denen es auch um Kerzen und Kreuze, Weihwasser und Weihrauch, vor allem aber um die Veranschaulichung des Wassers geht, das man allerdings nicht als Taufwasser bezeichnen sollte, – da ja nicht getauft wird, vielmehr eine Tauerinnerung stattfindet.

Bei der Besinnung auf die Taufe begegnet manchmal eine monotone, um nicht zu sagen monomane Konzentration auf die Taufe, ihre Gaben und ihre Wirkungen, z.B. in dem Gebet: »Gott, Schöpfer der Welt, du hast uns ins Dasein gerufen und uns die Erde anvertraut; in der Taufe hast du uns als deine Kinder angenommen und zu Gliedern deines Volkes gemacht« (MD 13). Demgegenüber ist es eine Wohltat zu beten: »Gott, du hast uns in deiner Weisheit und Güte zum Glauben an Jesus Christus geführt. Du hast uns in der Taufe zu Gliedern deiner Kirche gemacht« (MD 7). Neben ausufernden Meditationsgedanken über das Wasser stehen biblisch begründete prägnante Aussagen über die Vergebung der Sünden und die Erneuerung des Menschen, die wohl alle ökumenisch gesonnenen Christen vertreten können, was sicher nicht von manchen Taufwasserweiheworten gesagt werden kann. Die beste Taufvergegenwärtigung ist doch wohl die Anführung und Auslegung neutestamentlicher Taufworte. Darauf sollte sich die Taufbesinnung konzentrieren.

Die Absage an das Böse nimmt die altkirchliche Tauf liturgie auf und hat ihre biblische Berechtigung. Auch in diesem Punkt ist die Konzentration auf das eine, das nottut, unbedingt zu fordern. Neben »den Mächten des Todes, der Gewalt und der Habgier« auch noch – wie wir aufgefordert werden – »dem Drang, Technik, Erfindergeist oder Arbeit an die Stelle Gottes zu setzen und sich im eigenen Licht zu sonnen«, »dem Geist des Hochmuts, der Selbstgenügsamkeit und dem Kleinglauben« abzusagen (MD 3f), verrät liturgische Betulichkeit, verwechselt Predigt und Gelöbnis und läßt den springenden Punkt, nämlich dem Satan abzusagen, verschwimmen.

Die Verpflichtung auf den Taufbund geschieht dort am überzeugendsten, wo die Taufparänese des Neuen Testaments ausdrücklich aufgenommen wird. Dann wird deutlich, daß Formulierungen wie »Willst du dich mit Gottes Gnade nach Kräften einsetzen für das Lebensrecht aller Menschen und die Bewahrung der Schöpfung«, »für Gerechtigkeit und Frieden unter den Menschen und für geschwisterliches Zusammenleben in den Kirchen und Gemeinden« (Dok. 15), zu kurz greifen und die wesentlichen Aussagen der Tauer mahnung, ein Leben mit und unter Christus zu führen und von ihm vor den Menschen Zeugnis abzulegen, nicht in den Blick kommen lassen. Dankenswerterweise werden diese Fundamentalsaussagen neutestamentlicher Paränese in anderen Taufgedächtnis liturgien gebührend berücksichtigt. Schließlich dürfte bei der Verpflichtung auf den Taufbund alles darauf ankommen, Indikativ und Imperativ recht miteinander zu verbinden: »Trachtet nach dem, das droben ist, nicht nach dem, das auf Erden ist. Denn ihr seid gestorben und

euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in der Herrlichkeit« (Kol 3,2-4).

Das Glaubensbekenntnis wird in den Taufgedächtnisliturgien durchgehend als nachgeholtes Taufbekenntnis aufgefaßt. In den meisten Fällen wird das bekanntere Apostolikum vorgeschlagen, um des in ihm enthaltenen Bekenntnisses der »einen Taufe zur Vergebung der Sünden« willen paßt natürlich das Nicänum am besten. Die Verpflichtung auf das unmittelbar vorher erfolgte Bekenntnis des Glaubens zu beziehen, ja aus ihm abzuleiten (Dok. 15; MD 10), ist folgerichtig und überzeugt. Auch die Qualifizierung des Glaubensbekenntnisses als eines der Kirche (»Dies ist der Glaube der Kirche«) weist sehr schön auf die Zusammengehörigkeit von persönlichem Bekennen und formuliertem kirchlichen Credo hin.

Neben Taufbesinnung und Taufverpflichtung, Absage an das Böse und Glaubensbekenntnis ziehen bestimmte Symbole und Rituale die Aufmerksamkeit der Teilnehmer an Taufgedächtnisfeiern auf sich. Das ist gewollt, denn »die Kraft der Rituale« wird hoch eingeschätzt (Dok. 2). Im Vordergrund stehen natürlich Handlungen mit Wasser, meditativ vorbereitet und im einzelnen erklärt. Ob man daneben auch noch eine »Besinnung auf Feuer und Feuerweihe«, angeknüpft an Jesu Feuerwort Lk 11,40 und Jesu Feuertaufe, wie auf dem Hamburger Kirchentag geschehen (Dok. 10f), setzen sollte, kann zwar von der Bedeutung der Osterkerze als Taufkerze her nahegelegt sein, führt aber – insbesondere noch durch den zusätzlichen Einsatz von Weihrauch und Weihwasser – zu einer Plerophorie der Zeichen und Zeichenhandlungen, die die schlichte Zusage und Vergewisserung »Ihr habt Christus angezogen« aus dem Gedächtnis zu verdrängen droht. Deshalb begrüße ich in der folgenden Einladung den Hinweis sehr, daß Taufvergewisserung als Glaubensvergewisserung auch »ohne rituelle Zeichen« eine hervorragende Möglichkeit ist, weil sie nicht an Tauferinnerungsfeiern mit ihren Symbolen und Ritualen gebunden ist: »Alle sind eingeladen, sich persönlich ihre Taufe zu vergegenwärtigen, indem sie jetzt

- sich von einem der Liturgen die Hände auflegen und segnen lassen
- und/oder das Wasser im Becken berühren und/oder sich mit dem Wasser bekreuzigen
- und/oder eine Kerze an der Osterkerze anzünden
- oder auch ohne rituelle Zeichen die Bedeutung ihrer Taufe erwägen« (MD 9).

Auf dem Hamburger Kirchentag wurde dazu eingeladen, aus einem der »Taufbecken« eines der von orthodoxen Christen aus St. Petersburg, der Patenstadt Hamburgs, gestifteten Kreuze zu entnehmen und es einem anderen Teilnehmer der Feier umzulegen zur Erinnerung »an unsere eigene Taufe und an den heutigen Tag«, denn »das Kreuz ruft in die Nachfolge und schenkt Versöhnung« (Dok. 15).

3. »Nur getauft wurde niemand«

Wo das Symbol dem Symbolisierten entspricht und das Zeichen auf das gemeinte Größere hindeutet, wird unser Glaube gestärkt und wird unsere Nachfolge uns wieder deutlicher. Eine solche Feier der Tauerinnerung erhebt und macht gewiß. Die Berechtigung von Taufgedächtnisgottesdiensten steht deshalb für mich außer Frage. Fraglich bleibt aber die Verbindung mit der persönlichen Christusnachfolge des einzelnen Christen und mit dem gottesdienstlichen Leben seiner Ortsgemeinde. Ein Kommentar macht mich nachdenklich. »Geprobt wurde wieder einmal die Annäherung in Ritualen und Symbolen. [...] Posaunen erschallten, 50 Taufbecken mit Wasser standen bereit. Feuerfackeln verbreiteten Licht und Rauch zu Bekenntnis und Segen. Nur getauft wurde niemand.«⁷ Zu der berechtigten Verwunderung des Kommentators über so viel Symbole und Rituale gesellt sich bei mir ein Lächeln, wenn ich die Regieanweisung lese: »Diakon erbittet Segen vom Erzbischof; Weihrauch«, und ein Schmunzeln bei der Maßgabe: »Das Feuer wird mit Weihwasser besprengt und mit Weihrauch beräuchert« (Dok. 10). Wie werden die Teilnehmer solch feierlicher Tauerinnerung als Nachfolger Christi in den kommenden Alltag gehen, an dem keine Kirchenfahnen flattern und keine Talare der Amtsträger wehen werden? Taufgedächtnisgottesdienste gelten ausschließlich dem Gedächtnis von Säuglingstaufern. Wer als Glaubender getauft worden ist – in welchem Alter auch immer –, findet sich in den Taufgedächtnisliturgien nicht wieder, in denen mit einem großen Aufwand an Symbolen und Ritualen die Praxis der Säuglingstaufer bekräftigt wird. Hier liegt wohl auch der Grund dafür, daß die Baptisten ihre Teilnahme an der ökumenischen Feier der Tauerinnerung auf dem Hamburger Kirchentag 1995 abgesagt haben. Bei Taufgedächtnisgottesdiensten, die ökumenischen Charakter tragen, darf erwartet werden, daß sie nicht einseitig die Säuglingstaufer als Regeltaufer voraussetzen. Die Lima-Erklärung über die Taufe geht von einem Miteinander von Säuglingstaufern und Glaubenstaufern aus.

Das Taufgeschehen, von dem die im Säuglingsalter Getauften keine persönliche Erinnerung mitbringen können, sondern nur durch Augenzeugen und Dokumente Kenntnis haben, soll durch die Feier der Tauerinnerung kognitiv und emotional eingeholt werden. Doch solche Einholung in Erkenntnis und Erfahrung ist, weil es sich um Erinnerung und Gedächtnis handelt, zwangsläufig rückwärts in die Vergangenheit, auf den – damals – vollzogenen Akt der Taufe gerichtet. Darüber kommt die Gegenwart, der Glaube an den Christus praesens und seine Nachfolge, leicht zu kurz und es stellt sich fast unwillkürlich die Gefahr des Sakramentalismus ein.

7 So der Kommentar von G. Lenz in: DAS vom 23.6.1995, zit. nach: Dok. 27.

Für Christen, die die Glaubenstaufe erfahren haben und üben, ergibt sich als Sitz im Leben für die Taufparänese über die Predigt von Tauftexten hinaus zwanglos der oft mehrmals im Jahr gefeierte Taufgottesdienst, in dem neue Glieder in den Leib Christi eingefügt werden. Die Verheißungen, die nun den heutigen Täuflingen gelten, stellen auch die vor kurzer oder langer Zeit getauften Gemeindeglieder an den Anfang ihrer Nachfolge Christi und erinnern sie an ihre »erste Liebe« (Offb 2,3f), denn es sind dieselben Verheißungen, die ihnen bei ihrer Taufe mit auf den Weg gegeben worden sind. So ist der Vollzug der Glaubenstaufe an Menschen, die heute am Beginn der Nachfolge Christi stehen, für die getaufte Gemeinde Taufgedächtnis im Blick auf Gegenwart und Zukunft. Auch ökumenische Tauferinnerungsfeiern wären dann am überzeugendsten, wenn sie nicht auf die Taufe gläubig gewordener Menschen verzichteten.

Wenig Gewicht liegt bei den ökumenischen Taufgedächtnisgottesdiensten auf der Verkündigung. Sie wird als Predigt oder Ansprache in den Liturgien lediglich erwähnt, nur eine kurze Ansprache, die während der Tauferinnerungsfeier auf dem Hamburger Kirchentag, wird dokumentiert (Dok. 11). An anderer Stelle werden für die Predigt »geeignete Bibeltexte« vorgeschlagen (MD 19). Schmerzlich vermisste ich lebendige Zeugnisse engagierter Christen von Christuserfahrungen im Alltag, bei denen die Taufe eine Rolle gespielt hat. Von Luthers Erfahrung mit der Taufe, die ihn dazu führte, vor sich auf den Tisch zu schreiben: »Ich bin getauft«, höre und lese ich allenthalben, aber diese Worte scheinen heute gleichsam nur als Einsetzungsworte liturgischer Tauferinnerungsfeiern zu fungieren.

Ich begrüße es, daß in den Tauferinnerungsliturgien, die so sehr die Säuglingstaufe betonen, wenigstens am Rande auch die Problematik dieser Taufpraxis der Großkirchen zum Ausdruck kommt, wenn unter die möglichen Fürbitten auch die »für solche, die von ihrer Taufe nichts mehr wissen oder wissen wollen« (MD 20) aufgenommen wird oder wenn »für alle von ihrer Kirche Enttäuschten« und »für diejenigen, die nur aus gesellschaftlicher Konvention ihre Kinder taufen lassen« (MD 10), gebetet wird. Allerdings kommt das Größenordnungsverhältnis zwischen denen, die das Gedächtnis ihrer Taufe feiern, und denen, die ihre Taufe aus den Augen verloren haben, dabei nicht in den Blick.

Nur bei einer Taufgedächtnisliturgie, der aus der AöK Baden-Württemberg stammenden, wird in einem Vorspruch kurz Rechenschaft über ihr Zustandekommen abgelegt (MD 18). Mit Recht wird die Hilfe betont, die die Tauferinnerung für den Getauften bietet: »Der Getaufte ist ständig neu zum Glauben an Christus gerufen; die Taufe wird ihm zum Anfang eines lebenslangen Wachsens im Glauben.« Die im Verständnis der einen Taufe zwischen den Kirchen bestehenden Unterschiede werden nicht verschwiegen: »So legt die Evangelisch-methodistische Kirche Wert auf die Feststellung, daß sie nach ihrem Taufverständnis – das ganz

überwiegend die Kindertaufe im Blick hat – eine Reinigung von aller Sünde und Schuld im Vollzug der Taufe nicht sehen kann: das Geschenk des neuen Lebens ist zwar in der Taufe von Gott her angeboten, es erfordert aber die Annahme des Heils in einer bewußten Hinkehr zu Christus im Erwachsenenalter.« Auch die Bedenken der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden (Baptisten), die die Glaubenstaufe üben, werden erwähnt.⁸ Es sind also freikirchliche Stimmen, die davor warnen, Taufe und Taufgedächtnis zu überschätzen, und zu bedenken geben, daß beides dem Menschen nicht einfach übergestülpt werden darf, daß vielmehr die Glaubensentscheidung des durch Zuspruch und Anspruch des Evangeliums gläubig gewordenen Menschen konstitutiv ist für seine Existenz als Christ.

In der Tauferinnerungsfeier auf dem Hamburger Kirchentag kam auch zum Ausdruck, daß sie eine »Entdeckung der Ökumene« sei (Dok. 20). Und es wird festgestellt: »Der gemeinsame Glaube *an* die Taufe ist ein wichtiger Grundstein der Einheit der weltweiten Christenheit« (Dok. 17). So sehr ich dem zustimmen kann, daß die gemeinsame Tauferinnerung eine Frucht der Ökumene ist, so vehement bestreite ich einen Glauben an die Taufe. Die »eine Taufe« im Sinne des Nicänums zu bekennen und auf diese Weise zu »glauben«, kann ich nachvollziehen, nicht aber, die Taufe in den Rang eines Glaubensartikels zu erheben. Die ökumenische Bewegung hat das Bekenntnis zu Christus »als Gott und Heiland« in den Mittelpunkt gerückt und den gemeinsamen Glauben an den dreieinigen Gott als das Entscheidende für ihr Handeln herausgestellt, von einem gemeinsamen Glauben *an* die Taufe aber nicht gesprochen, unbeschadet der weitgehenden gegenseitigen Anerkennung der vollzogenen Taufen durch die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates. Neben der Einheit der Kirchen war der ökumenischen Bewegung ihre Erneuerung und vor allem ihr gemeinsames Christuszeugnis wichtig, »damit die Welt glaube«. Deshalb wurde ein so großer Wert auf das Christusbekenntnis gelegt. »Der gemeinsame Glaube an die Taufe« bedeutet demgegenüber als neuer Faktor der Einheit nicht nur eine Akzentverschiebung, sondern signalisiert eine Erstarrung der ökumenischen Bewegung hin zur gegenseitigen Anerkennung vorfindlicher Kirchlichkeit. Eben dies ist aber keineswegs die Überwindung eines neuen Konfessionalismus der Kirchen und einer Verkirchlichung der ökumenischen Bewegung, sondern geradezu deren Zementierung. Zur Wahrnehmung der säkularisierten Gesellschaft als einer Herausforderung zur Evangelisation kommt es dann nicht mehr.

8 Siehe dazu E. Schütz, Das leidige Gespräch mit den Baptisten über die Taufe, Ökumenische Rundschau 44 (1995), 194-207.

4. Das Abendmahl als die beste Taferinnerung

Taufgedächtnisgottesdienste, die keinen ökumenischen Charakter tragen, sind in den zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland gehörigen Kirchen nicht üblich. Exakt statt ihrer wird in jeder dieser Kirchen das Abendmahl bzw. die Eucharistie gefeiert. Ist die Taufe seit alters das Sakrament der Berufung und des Anfangs, so ist das Abendmahl das Sakrament des Weges und der Wegzehrung. Hier geschieht Vergewisserung des Glaubens und hier werden sich die Abendmahlsgäste immer neu der Vergebung ihrer Sünden gewiß. Dementsprechend konnte Christian Grethlein auf dem »Forum Taufe« des Hamburger Kirchentages am Ende seines Beitrages »Taufe in unübersichtlicher Zeit« feststellen: »Neben festen Tafterminen bietet sich das Herrenmahl traditionell als wichtiger Punkt für die Taferinnerung an. [...] In der Tat ist das Herrenmahl Symbol der Stärkung auf dem Weg, der mit der Taufe beginnt. Hier versammelt sich die Gemeinschaft der Getauften, um miteinander ihre Verbundenheit mit Jesus Christus zu feiern.«⁹

Es verwundert deshalb, daß bei den ökumenischen Taferinnerungsfeiern das Abendmahl nicht erwähnt wird. An einer Stelle wird zwar ausnahmsweise aus dem Munde eines Liturgen die Frage laut: »Wollt ihr auf Gottes Wort hören und das Mahl des Herrn mitfeiern, einander als Schwestern und Brüder annehmen und euch in die Gemeinschaft des einen Volkes Gottes eingliedern?« (MD 20). Alle antworten auch erwartungsgemäß: »Ja, mit Gottes Hilfe!« Aber von einer anschließenden Abendmahlsfeier verlautet nichts. Aber die Frage nach dem Mitfeiern des Abendmahls – vielleicht ist sie bei der Planung der Taferinnerungsfeier aus einer zu Rate gezogenen Abendmahlsliturgie aus Versehen mitübernommen worden – drängt sich bei der Feier des Taufgedächtnisses geradezu auf. Wie kann man an dieser Stelle an dem vom Herrn der Kirche selbst eingesetzten Mahl vorübergehen? Im Anschluß an die Taferinnerungsfeier nur zu »einem informellen Beisammensein bei Brot und Wein« (MD 17) einzuladen und damit eine Agapefeier anzudeuten, ist zu wenig, wengleich auch darin zum Ausdruck kommt, daß hier eine Lücke empfunden wird. Es fehlt etwas, nämlich das Entscheidende.

Was hindert es den Taufgedächtnisgottesdienst mit einer Abendmahlsfeier zu krönen? Hier stoßen wir an eine schmerzlich empfundene Grenze der ökumenischen Gemeinschaft der Christen, denn einige Kirchen sehen sich nicht in der Lage, ihren Mitgliedern die Mitfeier einer ökumenischen Eucharistie zu gestatten. Auf die dafür maßgebenden Gründe kann und brauche ich hier nicht einzugehen, es genügt, die Tatsache der Verweigerung der eucharistischen Gemeinschaft als Grund dafür zu benennen, daß ökumenische Taferinnerung nach der Meinung

9 26. Deutscher Evangelischer Kirchentag 1995, Pressezentrum 16.6.1995, Nr. 212, 6.

vieler nicht in Gestalt einer gemeinsamen Abendmahlsfeier begangen werden kann. Dies vor Augen nehme ich doch einigermaßen ernüchtert zur Kenntnis, daß ökumenische Tauferinnerungsfeiern »eine Entdeckung der Ökumene« und »eine Frucht der ökumenischen Bewegung« sind (Dok. 20 und 17). Bei ihrer Hochachtung geht es ja wohl kaum um den Preis einer Errungenschaft als vielmehr darum, aus der Not eine Tugend zu machen. Dies könnte durchaus geboten sein. Dann sollte man ehrlicherweise die Not auch beim Namen nennen. Aber gibt es dieses Gebot der Not?

Die Not wurde beim Namen genannt beim Ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg 1971. In der Schlußversammlung wurde aus der Arbeitsgruppe »Gottesdienst« eine Bitte berichtet:

»Die Arbeitsgruppe bittet mit großer Mehrheit ihrer Teilnehmer, daß es in jeder christlichen Kirche jedem Christen, der der Einladung des Herrn folgen will, möglich sein soll, an der Kommunion teilzunehmen; falls er einem anderen Bekenntnis angehört, darf er als Gast teilnehmen. Die christlichen Kirchen sollen auf ein Verbot verzichten, das ihre Glieder von einer Kommunion in einer anderen Kirche abhält. Die Teilnahme als Gast bei der Abendmahlsfeier erlaubt eine brüderliche Gemeinschaft, ohne daß die Kirchen und der einzelne gezwungen sind, von ihrem Verständnis des Sakraments etwas preiszugeben. Eine knappe Mehrheit richtet an die römisch-katholischen und die evangelischen Synoden und Kirchenleitungen die weitergehende Bitte, ihre Glieder gegenseitig zu einer offenen Kommunion zuzulassen.«¹⁰

Diese Bitte ist bis heute aktuell und benennt das entscheidende Motiv: Wer »der Einladung des Herrn folgen will«, soll dies auch können. Abendmahl, Eucharistie, ist »Herrenmahl« (1Kor 11,20), das sich dem Herrn verdankt, der es eingesetzt hat. Vor allem aber ist Christus der Gastgeber an seinem Tisch, zu dem er alle seine Jünger und Jüngerinnen einlädt. Welche Kirche und welcher Amtsträger kann dies Mahl Christen aus anderen Kirchen verweigern? Die Ökumene darf sich das Herrenmahl in Gestalt gemeinsamer Eucharistiefiern nicht verbieten lassen mit der einen Folge, daß es aus ihren Gottesdiensten verschwindet, und der anderen, daß man der Versuchung erliegt, es durch andere Feiern zu ersetzen. Dies zu tun hieße, die Fortschritte verschweigen, die auf dem Wege zur Abendmahlsgemeinschaft der Kirchen und Christen bereits gemacht worden sind. So konnten 1988 die Kirche von England und die EKD »auf dem Wege zu sichtbarer Einheit« in der »Meissener Erklärung« feststellen: »Wir sind bereits in der Lage, einander zum Empfang des Hl. Abendmahls in unseren Kirchen einzuladen.«¹¹ Auch zwischen

¹⁰ Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971, Dokumente. Herausgegeben vom Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentags und vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, Berlin / Paderborn 1971, 482.

¹¹ Die Meissener-Erklärung. Eine Dokumentation, bearbeitet von K. Kremkau, Texte aus der EKD 47, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover o.J., 4.

der EKD und der Evangelisch-methodistischen Kirche i.D. konnte Abendmahlsgemeinschaft vereinbart werden.¹² Diese Bewegung hin zur Abendmahlsgemeinschaft sollte auch in ökumenischen Gottesdiensten zum Ausdruck kommen. Auch der Bericht der Sektion III »An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben« der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993 sieht dies ähnlich:

»Es gibt in vielen unserer Kirchen Menschen, die aus tiefer Überzeugung heraus und auf der Grundlage ihrer gemeinsamen Taufe bewußt die eucharistische Gastfreundschaft praktizieren, indem sie einladen wie auch empfangen. Viele, die dies tun, überschreiten nicht leichtfertig die Grenzen der Gemeinschaften, aber sie tun es aus Gehorsam gegenüber einem anderen Verständnis der Eucharistie, wonach diese ein Mittel der Gnade ist auf dem Weg zu jener größeren Einheit, die sie bezeichnet.«¹³

Aber auch da, wo noch keine kirchenamtlichen Vereinbarungen im Blick auf Abendmahlsgemeinschaft getroffen wurden, sollte die Offenheit der Abendmahlsfeiern für Gäste aus anderen Kirchen deutlich sein. Das »offene Abendmahl«, wie es in der Regel in Baptistengemeinden gefeiert wird, signalisiert eine solche eucharistische Gastfreundschaft. Viele praktizierende Christen sehnen sich nach Abendmahlsgemeinschaft mit Christen aus anderen Kirchen am Ort um der Gemeinschaft mit Christus und untereinander willen, aber auch um des gemeinsamen Zeugnisses gegenüber den Nichtchristen willen. Sie warten nur auf die Initiative von Gemeinden und ihrer Amtsträger, zu ökumenischen Abendmahlsfeiern einzuladen, um solcher Einladung Folge zu leisten, denn darin sehen sie die Einladung Christi. Daß dies hier und da bereits geschieht, ist ein ermutigendes Zeichen für mehr sichtbare Einheit der Christen und Kirchen am Ort und kann auch die ermutigen, die bisher einer solchen Einladung noch nicht folgen zu dürfen meinen. Deshalb kann man die Anregung aus Santiago 1993 nur begrüßen, »daß die Kirchen bei gegenseitiger Respektierung ihrer jeweiligen eucharistischen Lehre, Praxis und Disziplin einander zu häufigem Besuch ihrer Eucharistiefiern ermutigen. Auf diese Weise erfahren wir alle das Maß an Gemeinschaft, das wir bereits teilen, und bezeugen den Schmerz über die fortdauernde Trennung.«¹⁴

Ökumenische Taufgedächtnisfeiern sind am besten aufgehoben in Abendmahlsgottesdiensten unter dem Wort Christi: »Dies tut zu mei-

¹² Vgl. C. Nussberger (Hg.), Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa, Texte der Arbeitsstelle Ökumene Schweiz 16, Bern 1992, 73-92.

¹³ G. Gaßmann / D. Heller (Hgg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, 1994, Beiheft 67 zur Ökumenischen Rundschau, 235-244; Zitat: 239.

¹⁴ Ebd.

nem Gedächtnis.« In ihnen stärkt der gegenwärtige Herr mit seinen Gaben unseren Glauben und stellt uns neu in seine Nachfolge. Aus seiner Gegenwart werden wir in die Gegenwart unserer Zeitgenossen entlassen. Um die Grenze des Binnenraumes der Kirchen nach außen hin missionarisch zu überschreiten und aus der Sammlung heraus zur Sendung zu kommen, ist die Feier des Herrenmahls durch nichts zu ersetzen.

Ein Bedenken zum Schluß: Die Bestrebungen, Taufgedächtnisfeiern im gottesdienstlichen Leben der Kirchen und der Ökumene zu verankern und an die Stelle von Abendmahlsfeiern treten zu lassen, korrespondieren in eigenartiger Weise mit Bemühungen um eine »Taufekklesiologie« auf der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela 1993. Im bereits zitierten Bericht der Sektion III »An einem gemeinsamen Leben mit Christus teilhaben« wird die gegenseitige Anerkennung von Taufen als »Mindestmaß an gegenseitiger Anerkennung« der Kirchen gewertet und die Möglichkeit erwogen, »noch weiterreichende Konsequenzen zu ziehen. Wenn nämlich die Taufe, die eine Gemeinschaft feiert, anerkannt wird, was kann im Leben dieser Gemeinschaft außerdem noch als ›kirchlich‹ anerkannt werden? Insofern die Kirchen gegenseitig ihre Taufe anerkennen, sind sie dabei, eine Taufekklesiologie zu entwickeln, in die auch andere Elemente gemeinsamen Glaubens und Lebens eingebracht werden können.«¹⁵ Eine solche »Taufekklesiologie« tritt in Konkurrenz zu einer Koinonia-Ekklesiologie, in deren Mittelpunkt die gemeinsame Feier des Herrenmahls steht, denn – so wurde in Santiago ebenfalls festgestellt – »die Eucharistie wird allgemein als ein wesentlicher Ausdruck der Gemeinschaft, die wir suchen, anerkannt«. Auch wenn es heißt: »Die Eucharistie vollendet, was mit der Taufe begonnen hat«, so wird man diese Aussage doch im wesentlichen auf die Christen als einzelne beziehen müssen, denn der Leib Christi manifestiert sich in seiner alle seine Glieder umfassenden Einheit im Herrenmahl (1Kor 10,16f), eben der Leib Christi, in den in der Taufe die Täuflinge als einzelne inkorporiert werden. Die Ökumene als Bekenntnisgemeinschaft von Kirchen sollte das Ziel der Abendmahlsgemeinschaft nicht aus den Augen lassen und so weit wie möglich dieses Ziel in bereits heute von Christus gebotenen, Kirchengrenzen überschreitenden Abendmahlsfeiern vorweg Ereignis werden lassen.

5. Taufaufschub als Problem und als Chance

Ganz anders als mit der Feier der Tauferinnerung verhält es sich mit dem Phänomen des Taufaufschubs in den Großkirchen – von den Freikirchen sehe ich in diesem Zusammenhang einmal ab. Taufaufschub, also

¹⁵ A.a.O., 238.

die Freigabe des Taufalters, wird zur Zeit nicht in so programmatischer Weise gefordert wie in den 60er und 70er Jahren. Damals konnte sich eine Gruppe von Autoren zusammenfinden, die Beiträge zum Thema »Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen« lieferten, die einen ganzen Band füllten.¹⁶ Statt solcher programmatischer Forderungen herrscht heute eher Schweigen seitens der Amtsträger und Theologen. Unterschwellig ist jedoch die Frage nach dem Taufaufschub überall da gegenwärtig, wo Eltern zögern, ihre Kinder im Säuglingsalter wie selbstverständlich zur Taufe zu bringen, um es schließlich doch zu tun oder zu unterlassen, ob sie sich und anderen nun Rechenschaft über ihr Tun geben oder nicht. Offiziell wird meist als Regelfall der Taufe die Säuglingstaufe angesehen und angelegentlich empfohlen, und dies auch da, wo die Problematik der Säuglingstauflpraxis durchaus gesehen wird. Aber auch da, wo die Erwachsenentaufe oder Glaubentaufe positiv gewürdigt wird, wird größter Wert darauf gelegt, die Kleinkindertaufe nicht als Taufe minderen Ranges erscheinen zu lassen und die Befürworter von Erwachsenen- oder Glaubentaufen darauf zu verpflichten, Säuglingstauen in gleicher Weise wie diese gelten zu lassen und – wenn es sich um den kirchlichen Dienst von Pfarrern handelt – sie zu vollziehen, wenn dies gewünscht wird.

Trotz der massiven Empfehlung der Säuglingstaufe von offizieller Seite kommt es in wohl nicht wenigen Fällen zum Taufaufschub bei Kleinkindern. Auf ihn reagieren evangelische Kirchen kaum noch so, wie es Peter Brunner in einem »Theologischen Gutachten über die Frage, ob die Evangelische Kirche im Rheinland gemäß ihres Bekenntnisstandes die Erwachsenentaufe freigeben kann«, empfohlen hat.¹⁷ Nach seiner Meinung sind »diejenigen Gemeindeglieder, die die Freigabe der Erwachsenentaufe fordern«, »als Brüder anzusehen, die in ihrem Gewissen irren«. Der Vorhaltung, daß es sich bei einem solchen Taufaufschub immerhin um Gewissensgründe handle, begegnet Brunner mit dem Hinweis, diese seien ernst zu nehmen, aber »auch das Gewissen kann irren«. Heute genügen diese Gewissensgründe, um einen Taufaufschub auch in den Augen von Kirchenleitungen als gerechtfertigt erscheinen zu lassen. An Sanktionen im Rahmen einer wie auch immer gearteten Kirchenzucht denkt niemand mehr.

Theo Sorg, der frühere württembergische Landesbischof, dokumentiert die gewandelte Lage folgendermaßen:

¹⁶ D. Schellong (Hg.), Warum Christen ihre Kinder nicht mehr taufen lassen, Frankfurt a.M. 1969; vgl. das römisch-katholische Gegenstück: W. Kasper (Hg.), Christsein ohne Entscheidung oder soll die Kirche Kinder taufen?, Mainz 1970 sowie R. Leuenberger, Taufe in der Krise, Stuttgart 1973.

¹⁷ In: Beiträge zur Frage einer Freigabe der Erwachsenentaufe. Im Auftrage der Evangelischen Kirche der Union herausgegeben von der Kirchenkanzlei in Berlin, Berlin 1964, 5-11; Zitate: 11.

»Immer wieder tritt der Fall ein, daß Eltern, die persönlich und überzeugt den Weg des Glaubens gehen, für ihre neugeborenen Kinder den Aufschub der Taufe wählen. Sie tun diesen Schritt, weil sie das Neue Testament ganz erst nehmen und deshalb der Meinung sind, daß vor der Taufe der persönliche Glaube des zu Taufenden stehen muß. So wollen sie ihrem Kind Zeit lassen, bis es durch einen eigenen Entschluß ein Ja zum Vollzug der Taufe findet. Diese Haltung sollten wir nicht nur verstehen, wir müssen sie respektieren.«¹⁸

Theo Sorg sieht durchaus die hier drohende Gefahr der paradoxen Spaltung der großkirchlichen Taufpraxis in eine Säuglingstaufpraxis in solchen Fällen, in denen Eltern und Verwandte, besonders die Großeltern, die Taufe ihrer kleinen Kinder als der religiösen Sitte entsprechendes volkskirchliches Ritual begehren, während »ernsthafte Christen, die das Neue Testament beim Wort nehmen und die ihren Kindern zu einer eigenen Entscheidung des Glaubens helfen wollen, die Säuglingstaufe umgehen und von der Möglichkeit des Aufschiebens der Taufe Gebrauch machen, um so den Kindern die Möglichkeit zu eröffnen, durch ihr eigenes Ja zu Jesus Christus die Taufe in der neutestamentlichen Abfolge von Glauben und Getauftwerden zu empfangen (Mk 16,16)«. ¹⁹ Diejenigen, die eigentlich berufen wären, die Säuglingstaufe als rechtmäßige Möglichkeit der kirchlichen Taufpraxis durch ihr Leben im Glauben und die christliche Erziehung, die sie ihren Kindern angedeihen lassen, zu erweisen, praktizieren aufgrund des neutestamentlichen Zeugnisses lieber den Taufaufschub mit dem Ziel einer verbindlichen Entscheidung ihrer Kinder zur Taufe, während die Säuglingstaufe auch in den Fällen gewährt werden muß, in denen die Eltern die Teilnahme am gottesdienstlichen Leben der Kirchengemeinde vermissen lassen und damit wohl kaum die Gewähr einer christlichen Kindererziehung bieten. Kein Wunder also, daß Theo Sorg hier nachfragt: »Es ist hier allerdings die Frage zu stellen, ob nicht gerade bewußt christliche Eltern ein Beispiel dafür geben könnten, wie sie durch den ihren Kindern vorgelebten Glauben ihnen Freude an ihrer Taufe vermitteln und so dazu helfen, das ihnen im Kindesalter übereignete Geschenk nun auch persönlich im Glauben anzunehmen.«²⁰

Um die Frage des Taufaufschubs geht es im Grunde auch in den, wie Theo Sorg meint, sich mehrenden Fällen, in denen sich Glieder einer Kirche einer zweiten Taufe unterziehen, weil sie sich aus einem echten Bedürfnis heraus nach einem gewißmachenden Zeichen für ihren Glauben sehnen. Für diese Kirchenglieder ist ihre zweite Taufe keine Wiedertaufe, sondern sie bezeichnen sie vielmehr als »Glaubentaufe«, »da

¹⁸ T. Sorg, Probleme der volkskirchlichen Taufpraxis, Theologische Beiträge 18 (1987), 81-103; hier: 100. Ich gehe gern auf diesen Autor als Gesprächspartner ein, weil er sich auch »zur Tauflehre der baptistischen Kirchengemeinschaft« äußert, vor allem 90ff.

¹⁹ A.a.O., 85.

²⁰ A.a.O., 100.

ja die Taufe, die an ihnen im Säuglingsalter vollzogen wurde, keine Bedeutung für ihren Glauben habe und deshalb als nicht wirklich und personhaft geschehen gelten könne«. ²¹

Hans-Otto Wölber, der verstorbene Bischof der Nordelbischen Evangelischen Kirche für den Sprengel Hamburg, sieht schließlich in der Weigerung, die Säuglingstaufe als unbestrittene großkirchliche Regeltaufe anzusehen, neben »dem eigentlichen Problem«, »der Gleichgültigkeit«, »noch eine weitere Barriere. Das ist das legitime Freiheitsbewußtsein unserer Mitbürger. Durch die Taufe werden wehrlose Säuglinge festgelegt, einst Kirchensteuern zahlen zu müssen. Das ist fatal, da wir ausgerechnet für etwas eintreten, was außerhalb jener Kosten-Nutzen-Relation gemeint ist.« ²²

Die Kirchen werden, ob sie es nun gern oder ungern tun, um die Wende vom zweiten zum dritten Jahrtausend der geistlichen Mündigkeit ihrer Glieder ebenso Rechnung tragen müssen wie der weltlichen Mündigkeit derer, die sie für den christlichen Glauben gewinnen wollen. Für die ersteren ist das Neue Testament Beweggrund ihres Strebens nach Mündigkeit, für die letzteren die Einsicht in die Unvertretbarkeit des Menschen, wenn es um grundlegende Lebensentscheidungen geht. Die Kirchen tragen beiden Mündigkeitsbestrebungen bereits heute weitgehend Rechnung, indem sie die Unvertretbarkeit des einzelnen Menschen vor Gott und seine Verantwortung ihm gegenüber lehren. Dementsprechend mahnen sie auch und gerade im Blick auf die Säuglingstaufe die Unverzichtbarkeit des persönlichen Glaubens des als Kleinkind Getauften an. »Es bleibt dabei, daß Gott vom Glauben nicht zu trennen ist. Gott tut nur dann etwas für uns, wenn der Einzelne daran glaubt, der doch im Glauben gerade Gott und sich unterscheidet: an Gott sich hält und nicht sein Leben auf sich allein gründet. Es macht die Taufe nur für den Sinn, der dem Gott-Bezeugen anderer Menschen folgt und selbst glaubt.« ²³ Ähnlich kategorisch äußert sich Theo Sorg auf Grund von Joh 3,16: »Wo die Taufe nicht zur Annahme des Geschenks im Glauben führt, haben wir Gottes Gnade ausgeschlagen. Nur die, die an ihn glauben, werden gerettet.« ²⁴ Ist der persönliche Glaube des einzelnen Christen in dieser Weise konstitutiv für seine Rettung und sein Christsein, so muß sich aber auch die Frage stellen, warum dann nicht mit seiner Taufe gewartet werden sollte, bis er sie im Glauben empfangen kann.

²¹ A.a.O., 85.

²² Brief an die Pröpste, Pastorinnen und Pastoren usw. im Sprengel Hamburg vom Erntedankfest 1977, 4.

²³ T. Koch, Der Sinn der Taufe, Pastoraltheologie 78 (1989), 308-328; hier: 320; vgl. 322 und 325 Anm. 42.

²⁴ Sorg, Probleme, 94.

6. Des Menschen Erbsünde und Gottes zuvorkommende Gnade als Taufargumente

Die Frage, ob man mit der Taufe eines Menschen warten solle, bis er eine persönliche Glaubensentscheidung getroffen hat, wurde seit dem Ausgang der Alten Kirche überzeugend negativ damit beantwortet, daß auch der Säugling mit der Erbsünde behaftet sei und ohne eine Reinigung von ihr in der Taufe seines Heils verlustig ginge. Dies Argument von der Befreiung des Menschen auch im jüngsten Alter von der Erbsünde in der Taufe war und ist das stärkste Argument für die Kleinkindertaufe. Danach ist sie heilsnotwendig. Auch die Augsbургische Konfession macht sich dieses Argument an hervorragender Stelle, gleich in dem auf den I. Artikel »Von Gott« folgenden II. Artikel »Von der Erbsünde«, zu eigen.²⁵ Aber wer möchte und vermöchte heute noch so zu argumentieren? In den Taufgedächtnisliturgien sucht man vergeblich nach diesem Argument. Es findet sich lediglich ein neues Tauflied »Du baust, Herr, deine Christenheit«, in dem es in der zweiten Strophe heißt: »Wasch ab der Schuld ererbte Not!« (MD 14). Man kann also noch andeutungsweise in der zweiten Strophe eines Liedes von der Tilgung der Erbsünde in der Taufe singen, aber frank und frei bekennen möchte man sie wohl nicht mehr. Wer will auch schon so unterschiedlich über die Seligkeitsaussichten, Errettung oder Verdammnis, von getauften bzw. ungetauften Kleinkindern bestimmt urteilen, wie es früher gang und gäbe war?

Wenn ich recht sehe, ist heute an die Stelle des Argumentes von der heilsnotwendigen Waschung des Menschen, auch des Säuglings, in der Taufe das andere Argument getreten, die Taufe eines unmündigen Menschen sei die reinste Demonstration der zuvorkommenden Gnade Gottes. Paul Gerhardt hat den paulinischen Gedanken, »daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Sünder waren« (Röm 5,10), in seinem Weihnachtslied »Ich steh an deiner Krippen hier« nachgedichtet: »Da ich noch nicht geboren war, da bist du mir geboren, und hast mich dir zu eigen gar, eh' ich dich kannt, erkoren.« Wer so singt, besingt den tiefsten Grund seines Heils und kommt zum Lobpreis seines Erretters. Es ist der existenzielle Lobpreis dessen, der von der nachlaufenden Gnade Gottes erreicht worden ist und nun sein Leben von allem Anfang an umschlossen sieht von dessen vorlaufender Gnade, dem Gnadenratschluß Gottes. Diesen aller menschlichen Glaubensentscheidung zuvorkommenden Gnadenratschluß Gottes wird man nun nicht in kirchliche Regie nehmen dürfen, um ihn bestimmten Menschen in bestimmten Situationen ohne Rücksicht auf deren Reaktion einfach überzustreifen und anderen eben nicht. Wenn man von der zuvorkommenden Gnade Gottes spricht,

25 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 21952, 53.

sollte man sich darüber Rechenschaft geben, daß wir sie in unserem kirchlichen Handeln nicht exklusiv auf bestimmte Menschen – und seien es Täuflinge! – einschränken dürfen, denn die *gratia praeveniens* des lebendigen Gottes gilt allen Menschen.²⁶ Der christlichen Gemeinde aber ist vor allem anderen die Predigt von der nachgehenden Gnade Gottes in Gestalt des Wortes von der Versöhnung Gottes mit seiner Welt (2Kor 5,19f) aufgetragen, das Menschen sucht, die sich mit Gott versöhnen lassen. Wenn dies aber der eigentliche Auftrag der christlichen Verkündigung ist, in dessen Rahmen die Tauffrage aktuell wird und beantwortet werden muß, dann wird man das Argument von der zuvorkommenden Gnade Gottes nicht zum alles tragenden Hauptargument für die Begründung einer kirchlichen Säuglingstaufraxis machen dürfen.

Die Sorge christlicher Eltern, nicht alles für ihre Kinder getan zu haben und zu tun, was diesen zum Glauben an Christus helfen könnte, kann sich nur darauf richten, den Kindern ein Vorbild im Glauben zu sein und sie durch eine christliche Erziehung behutsam an den Glauben heranzuführen. Wo dies in der Lebens- und Dienstgemeinschaft einer christlichen Gemeinde geschieht, kann ich noch am ehesten eine gewisse Berechtigung für die Kleinkindertaufe sehen. Dies ist eine Sicht der Dinge, der auch von Kirchen, die in der Regel die Glaubentaufe üben, Rechnung getragen werden kann. Das Lima-Dokument über die Taufe kennt »zwei gleichberechtigte Alternativen«, die es als vorbildlich für die Taufpraxis einer Kirche ansieht: Die Kindertaufe, auf die später das Glaubensbekenntnis folgt, und die Gläubigentaufe, die auf eine Darstellung und Segnung in der Kindheit²⁷ folgt.²⁸ Insofern Taufaufschub als Freigabe des Taufalters einen Schritt hin auf das ökumenische Ziel der Gleichachtung von Kindertaufe und Gläubigentaufe bedeutet, ist Taufaufschub ein Weg der ökumenischen Verständigung im Blick auf die konkrete Gestalt der Christlichen Gemeinde der Zukunft.

In Mitteleuropa wurde die individuelle Religionsfreiheit im 19. Jahrhundert gegen den Widerstand der Großkirchen erkämpft, ein Prozeß, der bei der römisch-katholischen Kirche erst auf dem II. Vatikanischen Konzil mit der Erklärung über die Religionsfreiheit zum Ziel gelangte. Wird um die Wende vom zweiten zum dritten Jahrtausend die Tauffreiheit

²⁶ Vgl. die Würdigung des Argumentes von der *gratia praeveniens* im Zusammenhang mit der Taufe durch E. Busch, Das Verständnis der Taufe und die Frage der Erneuerung der kirchlichen Taufpraxis, Reformierte Kirchenzeitung 131 (1990), 116-120 und 145-150; bes. 116f.

²⁷ Zu Möglichkeit und Problematik der Kindersegnung vgl. G. Bauer, Entwurf einer Handreichung »Zur Taufpraxis unserer Kirche«, Pastoraltheologie 76 (1987), 54-64; bes. 62ff.

²⁸ Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt a.M. / Paderborn 1982, 9-17; hier: Kommentar zu Nr. 12, 13f.

d.h. die Freiheit der individuellen Bestimmung des Taufalters gegen den Widerstand der Großkirchen erkämpft werden müssen?

7. Zum Thema: »Mündige Gemeinde und mündige Christen«

Beide Phänomene der heutigen zaghaften Taufdiskussion, ökumenische Taufgedächtnisfeiern und Taufaufschub als Freigabe des Taufalters, werfen die Frage nach der Gestalt der christlichen Gemeinde am Ort und die Frage nach dem Profil des eigenverantwortlichen Christen auf. Jürgen Moltmann hat immer wieder die »mündige Gemeinde« angemahnt. Unter der Überschrift »Das Reich Gottes in der modernen Welt: Jenseits von Modernismus und Fundamentalismus«²⁹ schreibt er: »Das Reich Gottes in der Kirche zu entdecken, heißt die *mündige Gemeinde* zu entdecken.« Er sieht in ihr keine »Scheidung von Klerus und Laien« mehr. Sie hat die Gaben dazu, die meisten Aufgaben selbst zu regeln, wie Diakonie, Mission und Theologie und auch die Ökumene. »Sie muß Ökumene nicht an Ökumenereferenten oder -ausschüsse delegieren, sondern lebt in der ökumenischen Gemeinschaft mit allen Christen am Ort.« Er sieht mündige Gemeinden als »entschlossene Minderheiten universale Anliegen überzeugend und erfolgreich vertreten« und nennt als Beispiel »die Friedensgebete kleiner Kreise in den Leipziger Kirchen am Montagabend 1989«. Mündige Gemeinde als charismatische Gemeinde, deren Aufgaben Mission und Weltverantwortung sind, erscheint bei Moltmann als ökumenische Zielvorstellung der Gemeinde der Zukunft.

Mündige Gemeinde braucht jedoch Initiatoren, seien es nun einzelne Menschen oder Kreise. Nicht umsonst zitiert Moltmann die Leipziger Gebetskreise. Von solchen Initiativen geht das Salz der Mündigkeit aus. Wo wird in unseren Kirchen auf solche Weise mündige Gemeinde gefördert? Wenn mündige Gemeinde imstande ist, auch Theologie zu treiben, dann gewiß auch Tauftheologie. Sie sollte deshalb bei Taufgedächtnisfeiern nicht auf das Nachsprechen vorformulierter Responsorien und das Einstimmen in vorgefertigte Rituale beschränkt werden, sondern in Zeugnissen und Fragen frei ihre Stimme erheben dürfen. Zudem kann man fragen: Dient es der mündigen Gemeinde, wenn in der Frage des Taufalters die Diskussion so wenig zugelassen, wenn nicht überhaupt verhindert wird, wie dies zur Zeit aus Sorge um den Bestand der großen Kirchen geschieht? Das offizielle Angebot einer jeder anderen Taufart unbedingt vorzuziehenden Säuglingstaufe verdrängt deren Problematik und überläßt die Nichttheologen ihren zweifelnden und kritischen Fragen. Ein Salto mortale in einen steilen Taufsakramentalismus kann sich

29 In: Jahrbuch MISSION 1995, hg. vom Verband evangelischer Missionskonferenzen, Hamburg, 144-159; Zitate: 155f.

doch nur kontraproduktiv auswirken. Eine offene Diskussion um die Taufe und ihre heutige Praxis, bei der es keine »Scheidung von Klerus und Laien« (Moltmann) gibt, sondern in die vielmehr beide ihre Fragen und Argumente einbringen können, dürfte, initiiert von einzelnen oder von Kreisen, am ehesten zur Entstehung und Gestaltwerdung von mündiger Gemeinde beitragen. Eine solche klärende Diskussion ist notwendig als Voraussetzung aller Mission.

Das Nebeneinander von Amtskirche und mündiger Gemeinde wird auch deutlich bei folgendem Beitrag für das »Forum Taufe« auf dem Hamburger Kirchentag 1995³⁰:

»Hafenarzt, Erzpriester, witzig, gescheit und ein Original ist Ambrosius Backhaus. Er erzählt von einem Hafenarbeiter, der getauft werden will, weil er seine Griechin sonst nicht zur Frau bekommt. »Das Taufgespräch beeindruckt ihn nicht.« Wiedergeburt, Vergebung der Sünden, Bekenntnis, das alles sind sehr fremde Worte. Aber der Hafenarzt ist nett und hört auch mal zu. Aber wozu die Mühe mit langem Reden? Der Mann resigniert: »Das Wasser wird mir schon nicht schaden.« Er will ja nur getauft werden, um die Frau zu heiraten. Also aus Konvention und Liebe. Nach manchen Gesprächen erst fällt das Wort Jesus. Den kennt er. Kniet jeden Morgen neben dem Bett und redet mit ihm. Weiß, daß der ihn versteht. Als der Hafenarbeiter begriffen hat, daß die Taufe etwas mit seinem Jesus zu tun hat, war er geradezu gierig nach der Taufe. Theologisch gesagt: Er beehrte sie von ganzem Herzen.«

Für manche Kirche wird die Taufe aktuell, wenn Menschen heiraten wollen und/oder Kinder bekommen. Wie gut, daß in diesem Fall noch herauskam, daß die Taufe mit Jesus zu tun hat. Leider wurde – vielleicht aus lauter Freude über so viel Folklore im Zusammenhang mit der Taufe – gar nicht nachgefragt und reflektiert, wie der gewesene Seemann und nunmehrige Hafenarbeiter dazu gekommen ist, jeden Morgen niederzuknien, um zu Jesus zu beten, der ihn versteht. Welche Kirche, Seemannsmision oder christliche Gemeinschaft oder einfach: welche Christen haben ihn zum Glauben an Jesus geführt und ihn das Beten zu ihm gelehrt, ohne daß sogleich die Taufe aktuell geworden wäre? Ich lobe mir diese Christen und bin überzeugt, daß in der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen und Christen das Nebeneinander von Amtskirche auf der einen Seite und mündiger Gemeinde mit mündigen Christen auf der anderen Seite nicht das letzte Wort sein darf.

³⁰ Ich übernehme den Bericht von B. Kamprad in: Das Sonntagsblatt vom 17.6.1995, enthalten in Dok. 24. Der volle Wortlaut des Beitrags von Ambrosius Backhaus in: 26. Deutscher Evangelischer Kirchentag Hamburg 1995, Pressezentrum 16.6.1995, Nr. 218.

»Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch«

Gottesdienst als Seelsorge

Frank Woggon

1. Einleitung

Die Frage nach der Erneuerung des Gottesdienstes steht auf der Tagesordnung vieler Gemeinden und Kirchenleitungen. Im Bemühen um Antworten werden kreative Programme entworfen, und man experimentiert mit alternativen Gottesdienstformen – von Techno-Messe bis Haustiersegnung vor laufenden Fernsehkameras. »Liturgie« mag da zur »Liturgie« werden, wo Lebendigkeit mit Leben verwechselt wird. Die folgenden Überlegungen wollen kein weiteres Programm erstellen, wohl aber einen bescheidenen und (selbst)kritischen Beitrag zur Fragestellung hinsichtlich einer Erneuerung des Gottesdienstes als dem »Weg in das Leben«¹ leisten. »Liturgie« wird, der ursprünglich politisch-profanen Bedeutung des griechischen Begriffs *leitourgia* folgend, dabei nicht als »Dienst des Volkes«, sondern als »Dienst am Volk« verstanden.² Es soll also nicht um Kreativmodelle gehen, die möglichst viele als »Akteure« am Gottesdienstgeschehen beteiligen, sondern um Aspekte der Fürsorge im Volke Gottes, die Gottesdienstbesucher als Teilnehmer wahrnimmt. Die Kritik hat eine doppelte Stoßrichtung: Sie richtet sich gegen ein Gottesdienstverständnis und eine liturgische Praxis, die zwar die literarischen Dokumente der Bibel zur Grundlage nehmen und kenntnisreich interpretieren, aber den »lebendigen Dokumenten« im Gottesdienst – den Menschen – wenig Aufmerksamkeit zuwenden; sie richtet sich weiterhin gegen ein Seelsorgeverständnis und eine seelsorgerliche Praxis, die zwar psychologisch kompetent geworden sind und sich im interdisziplinären Gespräch artikulieren können, aber den religiösen Grundelementen ihrer Zunft zunehmend weniger Aufmerksamkeit schenken.

¹ So der Titel eines Beitrags zur Diskussion um die Agendenreform in der Evangelischen Kirche von M. Josuttis, *Der Weg ins Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Gütersloh 21993.

² Siehe dazu H. Strathmann / R. Meyer, Art. *λειτουργέω, λειτουργία*, ThWNT IV, 222f. Ich gebrauche den Begriff »Liturgie« nicht in erster Linie in der eingeschränkten Bedeutung eines bestimmten kirchlichen Zeremoniales, sondern in bezug auf das Gottesdienstgeschehen allgemein. Wenn der Begriff eine bestimmte und festgelegte Gottesdienstordnung bezeichnet, so ist dies aus dem Zusammenhang deutlich.

Solch kritische Überlegungen wollen im wahrsten Sinne des Wortes als konstruktiv verstanden werden. Denn Gottesdienst als Seelsorge ist Gemeindeaufbau. Zwar soll diese Aussage nicht exklusiv im Sinne der traditionellen lutherischen Auffassung gedeutet werden, wonach die Christengemeinde nicht erbaut wird, es sei denn im und durch den Gottesdienst; wohl aber soll sie deutlich machen, daß der Aufbau der Gemeinde Jesu Christi jenseits allem statischen und institutionalisierenden Denkens in erster Linie ein seelsorgerlicher Prozeß ist.³ Der Horizont christlicher Seelsorge ist der Aufbau der Gemeinde – des Leibes Christi – in dieser Welt. So hat Wolfgang Trillhaas Seelsorge im Sinne der neutestamentlichen Aussagen über das Wesen der Gemeinde als die »Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern« bezeichnet.⁴ Trillhaas' Aussage deutet allerdings auch schon auf einen Einwand hin, der gegen die vorliegende Themenstellung, so wie sie in dem Untertitel zur Überschrift angezeigt ist, vorgebracht werden könnte. Denn impliziert wird in seiner Definition, daß Seelsorge sich als individuelle Fürsorge verwirklicht, während sich im Gottesdienst die »Besorgung« des Leibes Christi als Gesamtheit der versammelten Ortsgemeinde vollzieht. Seelsorge und Gottesdienst werden also deutlich unterschieden. So hat auch Dietrich Stollberg festgestellt: »Gottesdienst ist prinzipiell weder Lehre noch Seelsorge, sondern Doxologie.«⁵

Die Überschrift will diesem Einwand begegnen. In diesem fast poetisch klingenden Satz hat der Kirchenvater Irenäus von Lyon meisterhaft Doxologie und Seelsorge miteinander verbunden: *Gloria Dei vivens homo* – im Lob Gottes findet der Mensch zu sich selbst und seiner eigentlichen Bestimmung; in der Verwirklichung seiner Bestimmung als Mensch lobt er den Schöpfer. Doxologie und Seelsorge müssen nicht notwendigerweise als Alternativen angesehen werden. Der Begriff des Gemeindeaufbaus ist die Klammer, die beide Praxisfelder christlichen Handelns miteinander verbindet. Eine zeitgemäße Seelsorge, die – so Helmut Tackes bekannte und m.E. treffende Definition – Glaubenshilfe als Lebenshilfe verwirklicht, wird sich im Sinne der Aussage des Irenäus von Lyon immer auch als Hilfe zum lebendigen Menschsein verstehen, vitalisierend wirken wollen und sich dabei nicht in individueller Beratung oder Kleingruppenarbeit erschöpfen. Sie wird vielmehr den liturgischen Kontext, in dem der christliche Glaube als Religion seinen Ausdruck findet, als Handlungsraum miteinbeziehen müssen.

Im Folgenden soll das Verhältnis von Gottesdienst und Seelsorge näher bestimmt werden und in dem Zusammenhang die seelsorgerliche Di-

3 Vgl. auch R. Strunk, Vertrauen. Grundzüge einer Theologie des Gemeindeaufbaus, Stuttgart 1985, 63ff.

4 W. Trillhaas, Der Dienst der Kirche am Menschen, München 1950, 87.

5 D. Stollberg, Liturgische Praxis. Kleines evangelisches Zeremoniale, Göttingen 1993, 22.

mension des liturgischen Geschehens in einzelnen Aspekten herausgestellt werden. Dabei geht es um mehr, als lediglich seelsorgerliche oder therapeutische »Funktionen« des Gottesdienstgeschehens zu bestimmen. Ich habe den Begriff der »seelsorgerlichen Funktion« bewußt vermieden, obwohl er in anderen Veröffentlichungen zum Thema durchaus üblich ist. Gottesdienst »funktioniert« m.E. aber nicht, sondern ist Ereignis in der Gegenwart des Geistes Gottes. Seelsorge in der Mitte der Gemeinde Jesu ist kein Mittel zum Zweck neben anderen, sondern ist barmherzige Praxis der Liebe. »Gottesdienst als Seelsorge« ist darum mehr als ein Aspekt liturgischer Praxis. Es geht dabei vielmehr um das Eigentliche einer Definition christlichen Gottesdienstes.

2. Gottesdienst und Seelsorge: *Problematik eines modernen Verhältnisses*

Was haben Gottesdienst und Seelsorge gemeinsam? Eine schnelle Antwort auf diese Frage wird ohne weiteres feststellen können: Beides sind Handlungsfelder kirchlicher Praxis und im engeren Sinn als pastorale⁶ Aufgaben verstanden. Ferner sind beide Bereiche pastoraler Tätigkeit, soweit sie theologisch reflektiert werden, innerhalb der Disziplin der praktischen Theologie angesiedelt. Die Frage, ob und inwieweit sich diese beiden kirchlichen Handlungsfelder überschneiden, ist allerdings schon schwieriger zu beantworten. Zwar gab und gibt es immer wieder Untersuchungen zur seelsorgerlichen Dimension des Predigtgeschehens. Jedoch werden Liturgie und Seelsorge weitgehend getrennt behandelt, sowohl in der praktisch-theologischen Fachdiskussion als auch oft im Selbstverständnis kirchlicher MitarbeiterInnen.⁷ So kann es zum Beispiel durchaus passieren, daß ein Pastor, um enttäuschten Erwartungen vorzubeugen, bei seinem Dienstantritt gegenüber der Gemeinde erklärt, er sei »in erster Linie Prediger und Lehrer und kein Seelsorger«. Solche Abgrenzung geschieht nicht zuletzt aufgrund einer zunehmenden Spezialisierung im Bereich seelsorgerlicher Praxis, die bei manchen kirchlichen MitarbeiterInnen außerhalb weiterbildender Ausbildungsgänge die Frage nach der eigenen seelsorgerlichen Kompetenz für die Gemeinde-seelsorge entstehen läßt.

6 Der Begriff »pastoral« wird hier und an anderen Stellen nicht ausschließlich im engeren Sinn, d.h. im Blick auf ordinierte Amtspersonen, verwandt, sondern wird in erster Linie funktional verstanden.

7 Ich gehe in erster Linie von Erfahrungen und Beobachtungen im Raum der protestantischen Kirchen aus. Die Verbindung von Liturgie und Seelsorge wird in der katholischen Pastoraltheologie scheinbar selbstverständlicher vorausgesetzt bzw. wahrgenommen; vgl. etwa S. Knobloch / H. Haslinger (Hgg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991.

Am ehesten werden Kasualien als Testfall einer Überschneidung der beiden Handlungsfelder »Gottesdienst« und »Seelsorge« gesehen. In der kirchlichen Kasualpraxis wird das Gottesdienstgeschehen meist bewußt unter – im engeren Sinne – seelsorgerlichen Gesichtspunkten gestaltet. Durch zumeist ritualisierte Formen soll absichtsvoll Hilfe zur Bewältigung und Überbrückung von herausragenden Lebenslagen und Lebens-einschnitten geboten werden. Bei diesen kirchlichen Amtshandlungen wird die Vielschichtigkeit des Gemeindedienstes wie in einem Brennglas gebündelt deutlich. Im Allgemeinen scheint jedoch zu gelten, daß der Gottesdienst viele als Adressaten hat, während Seelsorge die persönliche Zuwendung zum einzelnen Menschen im Aktionsraum der Kirche ist. Gottesdienst vollzieht sich in liturgischen Formen, während sich Seelsorge im freien Gespräch entfaltet. Gottesdienst ist Verkündigung, Seelsorge ist Beratung.

Vielfach wurde die Seelsorge im engeren Sinne dem Gottesdienstgeschehen und seinen Aufgaben untergeordnet. So stellt zum Beispiel Friedrich Schleiermacher an einer Stelle seiner Vorlesungen über die praktische Theologie Seelsorge als einen pastoralen Defizitausgleich in bezug auf Versäumnisse von Geistlichen im Gottesdienst dar:

»Wir gehen von der Voraussetzung aus: jedes Gemeindeglied steht in unmittelbarem Verhältnis zum göttlichen Wort, kann sich aus demselben selber berathen, und kann zu seinem Verständnis des göttlichen Wortes und seiner Subsumtion der einzelnen Fälle unter die in dem göttlichen Wort gegebenen Regeln, Vertrauen haben oder nicht; nimmt es den Geistlichen in Anspruch, so ist es ein Zeichen, daß dies Vertrauen fehlt. Das beweist zunächst, daß die Thätigkeit des Geistlichen im Religionsunterricht und die Erklärung des göttlichen Wortes im öffentlichen Gottesdienst nicht hinreichend gewesen ist und ihren Zweck nicht erfüllt hat. Nun ist ein jeder schuldig das zu ergänzen, was er an der Vollkommenheit seiner Pflichtthätigkeit hat fehlen lassen, und so wie ein Gemeindeglied den Geistlichen in Anspruch nimmt zu einem solchen Verhältnis, kann er sich unmöglich demselben verweigern. Daraus entsteht der Kanon: *überall wo solche Anforderungen an den Geistlichen geschieht, hat er sie dazu zu benutzen, die geistige Freiheit des Gemeindegliedes zu erhöhen und ihm solche Klarheit zu geben, daß jene Anforderung nicht mehr in ihm entstehe.*«⁸

Seelsorge im engeren Sinn scheint demnach als pastorale Aufgabe kein Recht in sich selbst zu haben, sondern ist eine Art Wiedergutmachung

⁸ F. Schleiermacher, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, hg. von J. Frerichs, Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke, 1. Abt. Zur Theologie, Bd. 13, Berlin 1850, 430f. Eine ausführlichere und kritische Darstellung von Schleiermachers Verständnis der Seelsorge im Zusammenhang seiner Gesamtkonzeption einer praktischen Theologie habe ich an anderer Stelle vorgelegt; siehe F. Woggon, Deliberate Activity as an Art for (Almost) Everyone. Friedrich Schleiermacher on Practical Theology, Journal of Pastoral Care 48 (1994), 3ff.

für das, was man im Gottesdienst an Hilfe zu einem mündigen Glauben schuldig geblieben ist.

War für Schleiermacher Seelsorge Nacharbeit zum Gottesdienst, so ist sie für Eduard Thurneysen Mittel zum Zweck und Vorarbeit auf den Gottesdienst der Gemeinde hin. In seiner Lehre von der Seelsorge definiert er Seelsorge im engeren Sinn als Kirchenzucht und stellt fest: »Seelsorge ist ein Mittel, das zum Ziele hat, den Einzelnen, da ihn ja Gott nicht preisgeben will, zu Predigt und Sakrament und damit zum Worte Gottes zu führen, ihn in die Gemeinde einzugliedern und dabei zu erhalten.«⁹ Im Zuge des theologischen Neuaufbruchs zu Beginn dieses Jahrhunderts in Form der dialektischen Theologie und der Luther-Renaissance wies Thurneysen, wie auch schon vor ihm Hans Asmussen, seelsorgerlicher Praxis in erster Linie eine die Predigt begleitende, kerygmatische Funktion zu. So waren innerhalb der Konzeptionen kerygmatischer Seelsorge, wie auch bei Schleiermacher, Gottesdienst und Seelsorge einander in einer einseitigen Abhängigkeit zugeordnet.

Die Emanzipation der Seelsorge in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts in Form der neueren Seelsorgebewegung hat wenig zu einer integrativen Verhältnisbestimmung von Gottesdienst und Seelsorge beigetragen, abgesehen davon, daß psychologische Einsichten und Kommunikationsmodelle auf die Gottesdienstpraxis – insbesondere das Predigtgeschehen – angewandt wurden.¹⁰ Mit der zunehmenden Spezialisierung der Seelsorge analog zu therapeutischen Modellen scheint eine weitergehende Abgrenzung der Seelsorge zu anderen Handlungsfeldern kirchlicher Praxis eher vorprogrammiert. Zwar konnte Dietrich Stollberg, einer der Protagonisten therapeutischer Seelsorge in Deutschland, feststellen, daß Seelsorge funktional in allen Lebensäußerungen der Gemeinde – und besonders durch Rituale – möglich ist.¹¹ Jedoch geschieht Seelsorge, so Stollberg, intentional im Beratungsgespräch als Psychotherapie im kirchlichen Kontext. »Seelsorge ist Mitteilung des Evangeliums im Medium der Beziehung zwischen Ratsuchendem und Berater.«¹²

Im Hinblick auf die gegenwärtige Situation von Gottesdienst und Seelsorge soll jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß eine enge Verbindung der beiden Handlungsfelder innerhalb der charismatischen Bewegung besteht. Der ökumenische Charakter der charismatischen Erneuerungsbe-

⁹ E. Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, München 1948, 26.

¹⁰ Vgl. zu diesem Fragenbereich etwa O. Haendler, Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen, Berlin ³1960 und H.-C. Piper, Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt, Göttingen / Wien 1976. Aus Sicht eines freikirchlichen Theologen siehe O. Kormannshaus, Personenzentrierte Haltungen in kirchlichen Predigten, Diplomarbeit im Fachbereich Psychologie, Universität Hamburg 1981.

¹¹ Siehe D. Stollberg, Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis, Gütersloh 1978, 107ff.

¹² A.a.O., 44.

wegung und ihr Facettenreichtum macht allerdings eine umfassende Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Gottesdienst in dieser Bewegung zu einem komplexen Unternehmen, das den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Verallgemeinernd kann man jedoch feststellen: Heilung, Vergebung, innere Heilung und Befreiung – die vier Bereiche, in denen sich nach dem Verständnis der Bewegung charismatische Seelsorge als geistliches Handeln konkretisiert¹³ – geschehen im Raum der Gegenwart Gottes, d.h., im unmittelbaren Wirkungskreis göttlicher Macht. Dieser »geistmächtige Raum« eröffnet sich den Gläubigen im charismatischen Lobpreis, der ein fester Bestandteil des Gottesdienstgeschehens ist. Charismatische Segnungs- und Anbetungsgottesdienste werden so zu Brennpunkten der Seelsorge.¹⁴

Die gegenwärtige Abgrenzung einzelner Handlungsfelder kirchlicher Praxis gegenüber anderen und eine zunehmende Spezialisierung der HandlungsträgerInnen kann durchaus als Erbe des modernen Zeitalters verstanden werden. Die Moderne hat im Zuge ihrer rationalistischen Ideologie im allgemeinen Analyse höher bewertet als Synthese. Seit etwa Mitte des siebzehnten Jahrhunderts wurde in der Wissenschaft und der Kunst die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der Welterfahrung und Wahrnehmung betont, was eine zunehmende Spezialisierung einzelner Wissensbereiche und Disziplinen zufolge hatte. Es ist darum nicht erstaunlich, daß eine – wenn auch eigentümliche – Synthese zwischen den beiden Disziplinen der Seelsorge und Liturgie in der Gegenwart vielleicht am deutlichsten innerhalb der charismatischen Erneuerungsbewegung zu beobachten ist, die sich in gewisser Weise auch als eine überkonfessionelle Gegenbewegung zu einer modern-rationalistischen Sicht christlich-religiösen Lebens versteht.

In einer kleinen Typologie protestantischer Gottesdienstmodelle hat Manfred Josuttis unterschieden zwischen vier verschiedenen Interpretationen dessen, was christlicher Gottesdienst in der Gegenwart heißen und leisten soll¹⁵: dem kultischen, dem kerygmatischen, dem politischen und dem kreativen Gottesdienstverständnis. Dieser Typologie könnte man nun ein seelsorgerliches Gottesdienstverständnis hinzufügen und die vorliegenden Überlegungen in diesem Sinne verstehen. Hilfreicher als ein Nebeneinander konkurrierender Konzeptionen scheint allerdings ein integrativer Ansatz zu sein. Gottesdienst als Seelsorge könnte m.E. die von Josuttis dargestellten Konzeptionen miteinander verbinden. Got-

¹³ Zu den Dimensionen charismatischer Seelsorge siehe *F. MacNutt*, Die Kraft zu heilen. Das fundamentale Buch über Heilen durch Gebet, Graz / Köln / Wien ⁵1986.

¹⁴ Vgl. auch die Darstellung charismatischer Seelsorge und ihre theologischen Bewertung bei *R. Sons*, Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart, Stuttgart 1995, 112-138.

¹⁵ Siehe *M. Josuttis*, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie, München ⁴1988, 143ff.

tesdienst als Seelsorge ist *Kultus*, insofern als er sich Rituale, Symbole und ordnender Liturgie bedient, um gegenüber einem einseitig intellektuellen Erleben das transrationale Geschehen, das mit dem Einbruch des Heiligen in die profane Welt verbunden ist, und seine heilvollen Auswirkungen herauszustellen. Gottesdienstliche Seelsorge ist *Kerygma*, insofern als sie den Anspruch und Zuspruch des Evangeliums von der Menschenfreundlichkeit Gottes und der Freiheit der Kinder Gottes betont und es für heutige Menschen zu übersetzen versucht. Seelsorgerlicher Gottesdienst hat eine *gesellschaftskritische Potenz* und damit eine *politische Dimension*, insofern als er krankmachenden und zerstörerischen Strukturen und Systemen beispielhaft eine lebensfördernde Gemeinschaft gegenüberstellt, in der Menschen ermutigt und ausgerüstet werden, verantwortungsvoll und mündig als Zeugen des Evangeliums in dieser Welt zu leben. Gottesdienst als Seelsorge ist schließlich *kreativ*, insofern als sich solch ein Gottesdienst als schöpferisches Geschehen versteht, bei dem Menschen Wachstum erfahren und auch in ihnen durch Festlichkeit und Phantasie schöpferische Kräfte freigesetzt werden.

3. Der Hoffnung einen Raum geben: der eschatologische Horizont

Der Charakter christlicher Liturgie ist grundsätzlich eschatologisch zu verstehen.¹⁶ Alle vier Typen des Gottesdienstes, die Josuttis näher beschreibt, spiegeln den eschatologischen Charakter in Aspekten wider. Die »Sonntagsfeier« war von den Anfängen der Gemeinde an ein eschatologischer Akt. Sie gründete sich auf das Zeugnis der Frauen am leeren Grab. Am ersten Tag der Woche erschien der Auferstandene den Jüngern. So wurde dieser Tag zum »Tag der Auferstehung«, an dem man den auferstandenen Herrn grüßte. Weiterhin wurde der Sonntag bekannt als der »achte Tag«, der seinen Platz sowohl in der gewöhnlichen Zeit als Wochentag hatte, als auch schon teil hatte an dem zukünftigen Zeitalter der Herrschaft Gottes.¹⁷ Frühchristliche liturgische Zeugnisse – wie etwa die Christushymnen, das Herrengebet oder auch die neutestamentliche Abendmahlstradition – unterstützen die These vom eschatologischen Charakter des christlichen Gottesdienstes. Es ist genau dieser eschatologische Charakter, der einen wesentlichen Aspekt des seelsorgerlichen Anspruchs christlichen Gottesdienstgeschehens begründet. Gottesdienst ist hoffnungsvolles Ereignis, in dessen Mittelpunkt der Ruf nach der Verwirklichung des Gotteswillen und den Verheißungen Jesu

¹⁶ Dazu D.E. Saliers, *Worship as Theology. Foretaste of Glory Divine*, Nashville 1994, 49ff.

¹⁷ Zur eschatologischen Bedeutung des Sonntags im Christentum vgl. auch K.-H. Bieritz, *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, München 1987, bes. 63ff.

steht, und Seelsorge ist hoffnungsstärkendes Handeln der Gemeinde Jesu. Gottesdienst als Seelsorge gibt der christlichen Hoffnung einen Raum.

3.1. »Hoffnung« als praktisch-theologisches Integrationsmoment

Der kurze Hinweis auf die eschatologischen Themen liturgischer Fragmente im Neuen Testament soll deutlich machen, daß »Gottesdienst als Seelsorge« durchaus nicht ein weiteres modernes Konzept ist, das lediglich einer gegenwärtigen therapeutischen Kultur entspringt. Wenn christlicher Gottesdienst sich von Anfang an im Horizont christlicher Eschatologie vollzog, dann war christlicher Gottesdienst von Anfang an auch Seelsorgegeschehen. Denn christliche Seelsorge ist hoffnungsstärkendes Handeln. So bietet das eschatologische Thema eine Klammer, die Gottesdienst und Seelsorge nicht nur aus einer gegenwärtig empfundenen Notwendigkeit heraus, sondern von ihrem Wesen her miteinander verbindet. Christliche Seelsorge, die wachstumsfördernd wirksam wird und sich als barmherzige Praxis versteht, ist Begleitung auf dem Weg in eine Zukunft, die sich Menschen im Glauben an Jesus Christus eröffnet. So verstanden muß solch seelsorgerliches Handeln notwendigerweise zu einer hoffnungsvollen Praxis werden.¹⁸ Hoffnung zu haben, bedeutet grundsätzlich, zukunftsorientiert zu sein und mit dem Bewußtsein zu leben, daß wir in unserem Leben und durch unseren Glauben auch Möglichkeiten haben, die Zukunft zu gestalten. Hoffnung ist eine »Leidenschaft für das Mögliche« (Kierkegaard). Sie ist ein wesentlicher Bestandteil der Vitalität menschlichen Lebens. Hoffnungslosigkeit resigniert dagegen vor der Zukunft und verneint oder ignoriert Möglichkeiten des Wachstums, der Veränderung und Zukunftsgestaltung. Solche Zukunftsorientiertheit ist meiner Erfahrung nach kein selbstverständlicher Bestandteil seelsorgerlicher Praxis. SeelsorgerInnen sind es gewöhnt, Menschen aus ihrer Geschichte heraus und von ihrer Vergangenheit her zu verstehen. Das mag in manchen Fällen ein Erbe des Dialogs mit der Psychotherapie sein und auf der Übernahme tiefenpsychologischer Ansätze in seelsorgerlicher Praxis beruhen. Es mag in anderen Fällen auf einem Verständnis von Seelsorge beruhen, das vornehmlich Sündenvergebung und Vergangenheitsbewältigung in den Mittelpunkt seelsorgerlichen Handelns stellt. Wie dem auch sei, eine Konzentration

¹⁸ Siehe dazu auch die ausführliche Diskussion bei *D. Capps*, *Agents of Hope. A Pastoral Psychology*, Minneapolis 1995. Capps kommt in seinem pastoralpsychologischen Entwurf zu dem Ergebnis, daß die pastorale Aufgabe primär in der Vermittlung und Stärkung von Hoffnung besteht. Er definiert Hoffnung als »Projektionen, die das Verwirklichbare visionär erfassen und immer ein Risiko beinhalten«. Verzweiflung, Apathie und Scham werden als Bedrohung der Hoffnung verstanden. Vertrauen, Geduld und Genügsamkeit werden umgekehrt als »Verstärker« einer hoffnungsvollen Einstellung zum Leben identifiziert.

auf die Dimension der Vergangenheit wird seelsorgerliche Praxis einseitig und nur begrenzt effektiv werden lassen. Hoffnung ist eine Lebensqualität und Lebensperspektive, die unsere Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kreativ als zusammengehörig begreift. Sie ist ausgerichtet auf die Zukunft, lernt und schöpft aus der Vergangenheit, schätzt die Gegenwart realistisch ein, ohne zu resignieren, und sucht darin nach Möglichkeiten, die Zukunft zu gestalten.

Hoffnungsvolle Seelsorge ist Glaubens- und Lebenshilfe, die sowohl Hoffnung vermittelt, als auch aus einer hoffnungsvollen Grundhaltung derer, die Seelsorge üben, heraus geschieht und Beziehungen gestaltet. Sie steht auf dem Boden der jüdisch-christlichen Überlieferungen, die durchweg zukunftsorientiert sind und von einem Gott reden, der gegen die Kräfte der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung in dieser Welt wirkt. Im Widerspruch der Verheißungen Gottes zur erfahrbaren Wirklichkeit, so sagt es Jürgen Moltmann und zitiert den Genfer Reformator Johannes Calvin, stemmt sich der Glaube auf die Hoffnung und eilt über diese Welt hinaus. Damit ist nicht gemeint, »daß der christliche Glaube weltflüchtig, wohl aber daß er zukunftsüchtig sei. Glauben, das heißt in der Tat, Grenzen überschreiten [...]«¹⁹ Jedoch macht Moltmann deutlich, daß solcher Glaube auch als »Grenzüberschreitung« nicht das Menschenmögliche beschwört, sondern in Gottes erlösendem Handeln und in der Nachfolge Christi begründet ist.

»Nur in der Nachfolge des vom Leiden, vom Sterben in der Gottverlassenheit und vom Grabe auferweckten Christus gewinnt er Aussicht ins Weite und in die Freude. Dort, wo in der Auferweckung des Gekreuzigten die Grenzen durchbrochen sind, an denen alle menschlichen Hoffnungen sich brechen, dort kann und muß sich der Glaube zur Hoffnung weiten.«²⁰

3.2. Die Dynamik der Hoffnung

Der amerikanische Pastoraltheologe Robert Carrigan hat Mitte der siebziger Jahre in einem provozierenden Artikel die Frage gestellt, wohin die Hoffnung in der praktischen Theologie geschwunden ist. Während Psychologen, Philosophen und Theologen von Jürgen Moltmann über Wolfhart Pannenberg bis Carl Braaten »hoffnungsvolle Entwürfe« vorlegten, stellt Carrigan fest, haben SeelsorgerInnen dem Phänomen Hoffnung wenig Aufmerksamkeit geschenkt und es kaum konzeptualisierend aufgegriffen.²¹ Ausgehend von der These, daß Hoffnung ein primärer Mo-

¹⁹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München ¹⁰1977, 15.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. R.L. Carrigan, *Where Has Hope Gone? Toward an Understanding of Hope in Pastoral Care*, *Pastoral Psychology* 25 (1976), 39ff.

dus christlicher Existenz ist, beginnt Carrigan in seinem Artikel, eine Pastoralpsychologie der Hoffnung in Umrissen zu entwickeln.

Ausführlicher als Carrigan selbst hat Andrew Lester das Anliegen aufgegriffen und ein pastoraltheologisches Modell »hoffnungsvoller Seelsorge« vorgeschlagen, das sowohl die existentiellen, als auch die theologischen und psychologischen Facetten des schillernden Phänomens Hoffnung miteinbezieht. Lester analysiert darin die »Dynamik der Hoffnung« anhand von drei Aspekten, die m.E. hilfreich sind, um das Thema »Gottesdienst als Seelsorge« zu konkretisieren.²²

3.2.1. Der Wirklichkeitsbezug der Hoffnung

Hoffnung wurzelt in der Wirklichkeit. Sie ist kein »Opiat für fromme Massen«, das Menschen zur Flucht aus der Realität anstiftet, sondern gibt – im Gegenteil – Mut, das anzugehen, anzusehen und gegebenenfalls zu überwinden, was sich uns in Wirklichkeit im Leben entgegenstellt. Darin unterscheidet sich Hoffnung grundlegend von Phantasien oder Wunschträumen. Hoffnungslose Menschen phantasieren und stellen die Wirklichkeit verzerrt dar, weil sie kein Zutrauen in die Zukunft haben. Sie verneinen die Realität, weil sie ihnen im Blick auf die Zukunft nicht vertrauenswürdig scheint oder sie darin keine Möglichkeiten entdecken.

Hoffnung kann demnach als eine spezielle Art der Wahrnehmung verstanden werden. Wir wissen, daß die Wirklichkeit, so wie sie von einzelnen Personen wahrgenommen wird, eine Konstruktion ist, die auf den einzigartigen intrapsychischen, zwischenmenschlichen und kulturellen Erfahrungen dieser jeweiligen Personen beruht.²³ Zwei Personen können eine durchaus unterschiedliche und sogar gegensätzliche Wahrnehmung derselben Situation haben. Auch wenn wirkliche Hoffnung immer realitätsbezogen sein wird, so geht doch die »Epistemologie der Hoffnung« über die sogenannte wissenschaftliche Methode und die objektive Analyseempirischer Fakten hinaus. Hoffnung ist eine Art intuitives Wissen²⁴, das die Wirklichkeit – eher imaginativ als analytisch – in einem größeren Zusammenhang begreift, als sie durch empirische Fakten und Logik wahrnehmbar ist.

Aus theologischer Sicht liegt der Wirklichkeitsbezug von Hoffnung letztlich darin begründet, daß Gott als ultimative Wirklichkeit erfahren

²² Siehe *A.D. Lester*, *Hope in Pastoral Care and Counseling*, Louisville 1995, bes. 85ff. Die folgenden Überlegungen zur Dynamik der Hoffnung beziehen sich weitgehend auf Lesters Analyse und kommentieren bzw. ergänzen diese.

²³ Siehe dazu *P. Watzlawick*, *Münchhausens Zopf – oder: Psychotherapie und »Wirklichkeit«*, Bern / Göttingen / Toronto / Seattle 1988.

²⁴ Zur Frage nach einer trans-objektiven Epistemologie siehe bei *M. Polanyi*, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago 1958, bes. 249ff; vgl. aus theologischer Perspektive auch *E. Jüngel*, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit*, *EvTh* 29 (1969), bes. 434ff.

und bekannt wird und nicht als Phantasiegebilde. Der Gott der Bibel setzt sich immer wieder in Beziehung zur Wirklichkeit der geschaffenen Ordnung – bis hin zur Wirklichkeit des Leidens und Todes. Nur ein Gott, der sich auf die Weltwirklichkeit einlassen und leiden kann, kann auch lieben. Das zentrale Ereignis der christlichen Überlieferung ist das Kreuz Christi, an dem Gott sich ganz und gar auf die Wirklichkeit von Sünde und Leiden, Verstoßung, Verrat und Einsamkeit eingelassen hat. Im Symbol des Kreuzes bekennen Christen, daß Sünde und Leiden zur menschlichen Lebenswirklichkeit gehören. Zugleich erinnert dieses Symbol aber auch an eine andere Wirklichkeit: Gottes Gegenwart im Leiden, die durch das Leiden hindurch Zukunft eröffnet.

3.2.2. Hoffnung als Beziehungsgeschehen

Hoffnung ist ein Beziehungsgeschehen und gründet in Gemeinschaft. In einer klinischen Studie zur Psychologie der Hoffnung haben Robert Beavers und Florence Kaslow festgestellt, daß Menschen, die Hoffnung entwickeln können, mit hoher Wahrscheinlichkeit solche Personen sind, die in einer für sie bedeutungsvollen Weise mit anderen Menschen verbunden sind. Menschen, die zur Resignation tendieren, sind dagegen häufig isoliert.²⁵

Zur Hoffnung gehört ein Zugehörigkeitsgefühl, das Einzelnen die Möglichkeiten erschließt, die in der Erfahrung der Gemeinschaft mit anderen begründet sind. Gemeinschaft ist der Kontext der Hoffnung.²⁶ Darum steht phänomenologisch und psychologisch Hoffnung dem Vertrauen nahe. Erik Erikson hat gezeigt, daß solche Personen, die ein gesundes Maß an Vertrauen entwickeln konnten, mit hoher Wahrscheinlichkeit auch hoffnungsvoll fühlen und handeln. Die wichtigste psychosoziale Aufgabe, die es für jede Person in den ersten achtzehn Lebensmonaten zu bewältigen gilt, besteht im seelischen Ringen zwischen Mißtrauen und Vertrauen. Kinder, die ein ausreichendes Maß an liebevoller Zuwendung, Interesse und Aufmerksamkeit erfahren haben, entwickeln Vertrauen in die Umgebung und später, wenn der Prozeß der Selbstdifferenzierung voranschreitet, auch Vertrauen in andere und sich selbst.²⁷ Aus

²⁵ Vgl. R. Beavers / F. Kaslow, *The Anatomy of Hope*, *J. of Marital and Family Therapy* 7 (1981), 125f.

²⁶ Hierbei ist natürlich anzumerken, daß es auf die Qualität der Beziehung und Gemeinschaft ankommt, ob sie einen Kontext für Hoffnung darstellen. Beziehungen die Hoffnung »produzieren« und helfen, sie aufrechtzuerhalten, sind, laut Beavers und Kaslow, u.a. durch gegenseitigen Respekt und Fürsorge gekennzeichnet (vgl. ebd.). Umgekehrt können dominierende Beziehungen oder Beziehungen, in denen Mißbrauch oder offene Ablehnung das Miteinander der Partner bestimmen, hoffnungsvolle Prozesse beeinträchtigen oder zerstören.

²⁷ Siehe E.H. Erikson, *Insight and Responsibility. Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytical Insight*, New York 1964, 116ff (dt. *Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*, Stuttgart 1966). Vgl. auch Capps, *Agents*, 99ff.

entwicklungspsychologischer Sicht wird hier der Boden für Hoffnung bereitet.

Auch die biblische Hoffnung ist ein kommunikativer Prozeß. Sie ist in einem Gemeinschaftsverhältnis (»Bund«) zwischen Gott und Menschen und Menschen untereinander begründet. Immer wieder wird in den Schriften des älteren Testaments das gegenseitige Erinnern als ein Wecken der Hoffnung verstanden. Die Vergegenwärtigung der Taten Gottes in den Erzählungen und Hymnen des jüdischen Volkes kann nicht lediglich als fromme Nostalgie verstanden werden, sondern sie hatte zum Ziel, die Vollendung anzuzeigen und den Blick in die Zukunft zu öffnen. Ähnlich verhält es sich mit dem zentralen Moment der christlichen Hoffnung: dem Evangelium von der Auferweckung des Gekreuzigten. Es nahm seinen Anfang in der Gemeinschaft verstörter Jünger und wurde erinnert in einer nach und nach ritualisierten Gemeinschaftsmahlzeit, die als hoffnungsvolles Zeichen eines neuen Bundes verstanden wurde und einen Handlungshorizont für die junge Gemeinde eröffnete: »Gottes Tat der Auferweckung ermöglicht eine Existenz, die Gott als unbedingt rettende Wirklichkeit für Jesus und – im Vorgriff auf die Vollendung – für alle behauptet.«²⁸ Der Gemeinschaftscharakter christlicher Hoffnung entspricht schließlich ihrer Grundlage, die in der Treue und Liebe Gottes besteht, die sich in Jesus Christus offenbart hat.

Kein anderes neutestamentliches Dokument läßt diesen Horizont christlicher Erfahrung vielleicht so deutlich aufleuchten wie der Epheserbrief. In ihm kommt das Leben einer neuen Gemeinschaft zum Ausdruck, die sich ganz von ihrer Hoffnung her definiert, daß die schon angetretene kosmische Herrschaft Christi vollends offenbar werden wird. Das zentrale Theologumenon des Epheserbriefes und der wichtigste ekklesiologische Begriff darin ist der des Leibes Christi.²⁹ Die Auferstehung Jesu, die ja der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*³⁰ ist, bedeutet nicht die Wiederbelebung eines organischen Körpers (vgl. auch 1Kor 15, 44), sondern vielmehr ein Geschehen, das die Kategorien biologischen Lebens übersteigt. Einerseits wird in den neutestamentlichen Schriften von einem Auferstehungsleib – also einer neuen Art der Existenz, die ganz in das Leben Gottes hineingenommen ist – geredet. Andererseits ist die Kirche als Gemeinschaft »des neuen Weges« der Leib des auferstandenen Christus. Letzteres bedeutet dann auch, daß sich die Hoffnung, die sich an die Auferweckung des Gekreuzigten knüpft, im Miteinander und in der Verkündigung der Gemeinde Jesu schon beginnt zu verwirklichen – ohne sich darin allerdings zu erschöpfen.

²⁸ H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976, 301.

²⁹ Vgl. auch W. Rebell, *Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990, 162ff.

³⁰ Lat. für: »Ein Artikel mit dem die Kirche steht und fällt«.

3.2.3. Hoffnung als »Sinn für das Mögliche«

Es liegt im Wesen der Hoffnung als eine grundsätzliche Zukunftsorientiertheit begründet, daß sie nicht passiv ist, sondern aktiv nach Möglichkeiten der Zukunftsgestaltung sucht. Sie sieht die Zukunft nicht als determiniert an, sondern transzendiert lähmende Hilflosigkeit, um Zukunftsvisionen zu entwickeln, die zu verwirklichen sind. Hoffnungsvolle Menschen transzendieren darum auch die Angst vor Veränderung, indem sie Veränderung als Möglichkeit des Wachstums – und darum als Chance – wahrnehmen.

Eberhard Jüngel hat richtig festgestellt, daß ein theologisches Verständnis, welches das aristotelische Primat der Wirklichkeit über die Möglichkeit korrigiert, unerläßlich sei für ein sachkritisches Verständnis christlicher Eschatologie.³¹ Er spricht darum im Blick auf die christliche Hoffnung von der »Autorität des Möglichen«, die der Wirklichkeit kraftvoll und hoffnungsvoll gegenübertritt, indem sie zwischen realistischen und unrealistischen Vorstellungen von der Zukunft zu unterscheiden vermag und ihren Anspruch als Zuspruch der Freiheit behauptet. Der Anspruch dieser Autorität – d.h. der Autorität der Hoffnung – ist letztlich christologisch begründet. Denn der Kreuzestod Jesu spricht nicht lediglich für sich selbst, sondern von den Möglichkeiten Gottes. Er spricht, so Jüngel im Anschluß an Luther,

»ja im *Evangelium* als dem *Worte* vom Kreuz. Das *Evangelium* ist aber auch und gerade als *Wort* vom Kreuz nichts anderes als die Proklamation der Herrschaft des Auferstandenen. Genauer: daß der Auferstandene als Gekreuzigter lebt, das verkündet das *Evangelium*. Und damit bekommt der Tod Jesu erst seine eigentliche Bedeutung, nämlich das Ereignis der Liebe Gottes zu sein (Joh. 3, 16). Daß wir aus dem Nichts der Verhältnislosigkeit und eben so ex nihilo neu geschaffen werden, wenn wir durch den Glauben an das schöpferische *Wort* Gottes uns an der (als Tod Jesu Christi sich ereignenden) Liebe Gottes Anteil geben lassen, das ist es, was Jesu Auferweckung von den Toten verheißt. Christliche Existenz ist in diesem Sinne, weil ganz und gar Existenz aus der schöpferischen Macht des rechtfertigenden Gottes, *Existenz aus dem Nichts*.³²

So kann Hoffnung dann im Sinne Kierkegaards als eine »Leidenschaft für das Mögliche« verstanden werden, weil sie in der Passion Jesu und der Auferweckung des Gekreuzigten wurzelt und von daher eine »Leidenschaft für das Ermöglichte« ist.³³ Der Indikativ des Heils wird darum in den neutestamentlichen Schriften immer wieder zur Grundlage der Ermahnung und Ermutigung zu einem Leben, das die Möglichkeiten der in Christus geschenkten Existenz verwirklicht.

³¹ Vgl. Jüngel, *Welt*, 424.

³² A.a.O., 429.

³³ Vgl. dazu Moltmann, *Theologie*, 15.

3.2.4. Die Physiologie der Hoffnung

Eng mit dem Verständnis der Hoffnung als »Sinn für das Mögliche« ist ein vierter Aspekt verbunden, der an dieser Stelle der Analyse Lesters hinzugefügt werden soll. Lester selbst deutet darauf hin, wenn er den »Sinn für Möglichkeiten« eng mit der imaginativen Fähigkeit verbindet. Die enge Verbindung zwischen Imagination und Hoffnung gibt uns einen Hinweis auf die Physiologie der Hoffnung.³⁴

Untersuchungen zur Struktur und den Funktionen des menschlichen Gehirns³⁵ deuten darauf hin, daß die imaginative Fähigkeit eine Funktion der rechten Gehirnhälfte ist. Während die linke Gehirnhälfte, allgemein gesprochen, logisches Verstehen, Sprache, Zeitbewußtsein und unser aktives, intentionales Bewußtsein kontrolliert, funktioniert die rechte Gehirnhälfte gewöhnlich als »Rezeptor«, der integriert und Verbindungen schafft. Intuition, Inspiration und Imagination, sowie auch die Steuerung der Körpersprache und das, was im Allgemeinen mit »Instinkten« bezeichnet wird, sind Funktionen dieser Gehirnhälfte. Im Gegensatz zur linken Gehirnhälfte, welche die rechte Körperhälfte kontrolliert, linear »denkt« und das verbal-aktive Bewußtsein ausmacht, ist die rechte Gehirnhälfte, die die linke Körperseite kontrolliert, im eigentlichen Sinne das Bewußt-*Sein*, das Raum und Zusammenhänge wahrnimmt, Beziehungen gestaltet und künstlerische Aufgaben kontrolliert. Die linke Gehirnhälfte scheint auf kognitive Analyse spezialisiert zu sein, während sich die rechte Gehirnhälfte auf kreative Synthese spezialisiert hat.³⁶

Hoffnung als »Sinn für das Mögliche« ist in einem nicht zu unterschätzenden Maß ein Phänomen der rechten Gehirnhälfte. Sie ist – trotz ihres Wirklichkeitsbezugs – nicht in erster Linie das Ergebnis logischer Analyse, sondern eine integrative Sicht von Wirklichkeit und Möglichkeit, die größere Zusammenhänge wahrnimmt, und für welche die Imagination eine entscheidende Rolle spielt. Hoffnung ist insofern ein »ganzheitliches« Phänomen, als daß man sagen kann: sie entspringt visionär in der rechten Gehirnhälfte, benötigt aber, um zur Sprache zu kommen und zur Verwirklichung ihrer Vision, die Funktionen der linken Gehirnhälfte.

³⁴ Vgl. auch Carrigan, Hope, 45f.

³⁵ Vgl. dazu ausführlich R. Ornstein, *The Psychology of Consciousness*, New York 1986, 81ff. Auf Fragen, die sich durch die Ergebnisse der neueren Gehirnforschung für die Theologie ergeben, geht James Ashbrook ein, in: J.B. Ashbrook, *The Human Mind and the Mind of God. Theological Promise in Brain Research*, Lanham / New York / London 1984.

³⁶ Vgl. Ornstein, *Consciousness*, 90.

3.3. Zur Dynamik hoffnungsvoller Liturgie

Gottesdienst als Seelsorge ist hoffnungsvolle Liturgie und hat als solche teil an der Dynamik der Hoffnung, wie sie oben in vier Aspekten zusammenfassend beschrieben wurde. Klassische wie auch zeitgenössische Elemente christlichen Gottesdienstes können anhand dieser facettenreichen Dynamik beurteilt oder auch entworfen werden. Sind diese Elemente hoffnungstärkend oder hoffnungshemmend? Gottesdienst als Seelsorge »verwirklicht Eschatologie« sozusagen in heilsamen liturgischen Formen.

3.3.1. Der Wirklichkeitsbezug christlicher Liturgie

Wie sieht es mit dem *Wirklichkeitsbezug* unserer Gottesdienste aus? Bei dieser Frage geht es nicht nur um liturgische Bezüge zum aktuellen Tagesgeschehen. Traditionell orientiert sich die christliche Liturgie nicht an der »aktuellen Zeit«, sondern an der »heiligen Zeit«. Liturgische Zeit ist nicht einfach nur *chronos* – als Zeitraum erfahrene Zeit – sondern »*kairos* im *chronos*«³⁷ – d.h. qualifizierte Zeit im Ablauf des Kalenderjahres. Maßgebend für den Kalender des Kirchenjahres ist nicht der Zeitraum, der durch ein Kalenderjahr gegeben ist, sondern die mit Bedeutung erfüllte Zeit. Das liturgische Jahr vergegenwärtigt der Gemeinde Jesu das Wirken – d.h. die *Wirklichkeit* – Gottes in der Geschichte der Welt.

Aufgrund dieses Hinweises auf das liturgische Jahr könnte man den Wirklichkeitsbezug christlichen Gottesdienstgeschehens, vordergründig betrachtet, in Frage stellen, indem man dieses Geschehen vornehmlich als eine mehr oder weniger zeremonielle Erinnerung von Vergangenen versteht. Jedoch ist Vergegenwärtigung mehr als lediglich Erinnerung. Die Vergegenwärtigung der *Wirklichkeit* Gottes im liturgischen Geschehen will und soll vielmehr helfen, im Lichte des Heilsgeschehens die eigene Wirklichkeitserfahrung zu deuten. Recht verstanden ist Liturgie somit Hilfe zur Lebensdeutung. Sie will Gottesdienstteilnehmern eine bestimmte und »heilvolle« Perspektive zur Wahrnehmung und Deutung der Wirklichkeit ermöglichen. In der liturgischen Zeit und im liturgischen Raum sollen Menschen die eigene Geschichte im Licht der größeren Geschichte Gottes verstehen.

»Die Feier des Kirchenjahres hat dann die Bedeutung, daß wir Jahr für Jahr das zentrale Problem von Herkunft und Tod, von menschlicher Größe und menschlicher Ohnmacht umkreisen, wie wir das Thema eines Traumes von allen Seiten anschauen; indem wir die Mitte umkreisen, wird uns eine endgültige Klarheit und Gewißheit zuteil; nur in wiederholter Betrachtung, wo wir uns immer erneut zu den Urbildern in persönliche Beziehung setzen, ge-

37 Vgl. Bieritz, Kirchenjahr, 28.

ben sie ihren Inhalt her. Er besteht nicht nur in verstandesmäßigem Erkennen, sondern das ganze Ich, das nur über eine enge Sicht verfügt, wird in einen transzendierenden Rahmen gehoben. Wir können uns dann auf überbewußte heil-machende Instanzen verlassen, welche uns über Krankheit, Alter, Tod, Einsamkeit hinwegtragen; sie lösen gewissermaßen jene Probleme, bei denen das kleine Ich überfordert ist. Für einen, der sich bewußt auf den Glauben eingelassen hat, ist es Christus, der im zentralen Urbild des Selbst, auf dem Urgrund der Seele und des Kosmos – bildlich gesprochen – seinen Thron eingenommen hat. Auf ihn, »auf den hin alles geschaffen ist« (Kol 1,16), sind die Urbilder als Dominanten des Unbewußten bezogen. Wenn wir an die Kräfte angeschlossen sind, die um die Mitte kreisen, sind wir in der Großen Ordnung.«³⁸

Was Carroll Wise zu einem Verständnis von Seelsorge gesagt hat, gilt darum erst recht von einem Verständnis seelsorgerlicher Liturgie: seelsorgerliches Handeln ist die Kunst, die innere Bedeutung des Evangeliums Menschen in ihrer Bedürftigkeit zu vermitteln. Dieses Seelsorgeverständnis ist nicht »rund«, sondern gleicht vielmehr einer Ellipse, die zwei Brennpunkte hat, zwischen denen eine dynamische Spannung herrscht. Der eine Brennpunkt ist das Evangelium, das im liturgischen Jahr vergegenwärtigt wird. Der andere Brennpunkt ist die Person als Adressat des Evangeliums³⁹ und als GottesdienstteilnehmerIn. Die Spannung zwischen diesen Brennpunkten einseitig aufzulösen, würde bedeuten, daß unser Gottesdienst entweder popularistisch oder irrelevant wird.

Narrative liturgische Strukturen und Elemente sind m.E. in besonderer Weise geeignet, um zu helfen, die Spannung, die für das Gottesdienstgeschehen konstitutiv ist, aufrechtzuerhalten. Stephen Crites hat in überzeugender Weise dargelegt, daß der menschlichen Wirklichkeitserfahrung als Ausdruck geschichtlicher Existenz grundsätzlich eine narrative Qualität zukommt, die drei Dimensionen hat: »heilige Geschichten«, »profane Geschichten« und die gegenwärtige Form der Erfahrung selbst.⁴⁰ Die spannungsreiche Dynamik zwischen gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung und der Wirklichkeit des Heilsgeschehens wird auch in den Gleichnissen Jesu deutlich, in denen die Wirklichkeit des Reiches Gottes zumeist anhand der Alltagswirklichkeit der Zuhörer abgebildet wird. Narrative Strukturen und Elemente – bis hin zu dramatischen Elementen und (Schau-)Spiel⁴¹ – laden zur Identifikation ein und können so helfen, bestimmte und neue Perspektiven einzunehmen. Sie bieten zugleich die Möglichkeit, Erfahrungen zu transzendieren, als auch

³⁸ G. Kreppold, Heilende Dimensionen in Liturgie und Kirchenjahr, in: I. Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 582.

³⁹ Siehe C.A. Wise, *The Meaning of Pastoral Care*, New York 1966, bes. 8.34.

⁴⁰ Siehe S. Crites, *The Narrative Quality of Experience*, *Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971), 291-311.

⁴¹ Vgl. dazu auch Josuttis, *Der Weg in das Leben*, 149-157 sowie H. Wenz, *Körpersprache im Gottesdienst*, Leipzig 1995, 108ff.

Handlungs- und Verhaltensmuster für unsere Teilnahme in und an der Weltwirklichkeit.

3.3.2. Der Gemeinschaftsbezug christlicher Liturgie

Gottesdienst ist *Gemeinschaftsgeschehen*. Im Gottesdienst versammelt sich die Gemeinde Jesu, um ihrer Hoffnung und ihrem Glauben Ausdruck zu verleihen. Dieser Anspruch christlicher Liturgie stellt die Frage nach einer »Kultur des Gottesdienstes«. Unser Begriff der Kultur stammt vom lateinischen *colere*, was soviel bedeutet wie »pflegen«. Was pflegen wir durch das liturgische Geschehen? Rainer Strunk spricht von einer »Kultur des Vertrauens« als Grundelement christlichen Gemeindeaufbaus. Bei dieser Beschreibung einer Kultur der Gemeinschaft könnte man vordergründig an menschliche Umgangsformen oder Attitüden denken.

»Theologisch und im Kontext des Vertrauens Jesu und seiner Sendung der Vertrauensbildung zum Reiche Gottes gewinnt das Ganze jedoch notwendig andere Dimensionen. Da wird Vertrauen zu einer Möglichkeit des Lebens, die Scheitern und Tod nicht vor sich, sondern bereits hinter sich hat. Denn es ist Teil der Auferstehungsmacht Christi. Wo die Wirklichkeit von Vertrauen Platz greift und die Wirklichkeit von Mißtrauen, Sünde und Tod überwunden wird, da schafft Christus selbst sich Raum und gewinnt sein Leben ein Lebensrecht auf der Erde.«⁴²

Gottesdienst als eine wesentliche Struktur des Gemeindeaufbaus ist, so verstanden, eine »vertrauensbildende Maßnahme«. In der Doxologie der versammelten Gemeinde kommt das Vertrauen zu dem Gott, der unbedingt vertrauenswürdig ist, zur Sprache und wird im lobenden Vollzug der Liturgie bestärkt. Jedoch wird im hoffnungsvoll-liturgischen Kontext eine Kultur des Vertrauens nicht nur in der vertikalen Dimension gepflegt, sondern notwendigerweise auch in der horizontalen Dimension. Gottesdienstgemeinschaft ist Glaubensgemeinschaft und darum eine Gemeinschaft, die durch Vertrauen geprägt ist, das auch im Miteinander der versammelten Gemeinde als der »Gemeinschaft des neuen Weges« seinen Ausdruck findet. Dabei stellt sich der liturgischen Arbeit die Aufgabe, Mißtrauen zu überwinden. Strunk sieht m.E. treffend, daß die Unfähigkeit, zu vertrauen, strukturell betrachtet, ihre Ursache in *schismatischen*, d.h. spaltenden, Tendenzen hat.

»Im Sinne einer Spaltung von wesensmäßiger Einheit und Zusammengehörigkeit gibt es schismatische Vorgänge in allen Lebensbereichen des Menschen: religiös die Aufspaltung in Konfessionen und Gemeinschaften; politisch die Trennung von Freunden und Feinden; wirtschaftlich die Trennung

42 Strunk, Vertrauen, 131.

von Arm und Reich; sexistisch die Trennung von Mann und Frau; ökologisch die Trennung von Kultur und Technik.«⁴³

So scheint es fast wie eine Ironie des »kirchengeschichtlichen Schicksals«, daß in der Geschichte der Gemeinde Jesu Spaltungen immer wieder gerade über Fragen der liturgischen Praxis stattgefunden haben.

Vertrauensbildende Liturgie ist gottesdienstliche Praxis, die Spaltung und Trennung überwindet: (religiöse) Feindbilder korrigiert, Opposition in Kooperation umschlagen läßt und gegenüber der unkritischen Idealisierung des eigenen, exklusiven Glaubens- und Gedankensystems die inklusive Art Jesu modellhaft proklamiert. Aus psychologischer Sicht geht es dabei nicht nur um die Überwindung sozial-psychologischer Phänomene, sondern auch um Aufmerksamkeit gegenüber einer individualpsychologischen Seite der Verhinderung einer Kultur des Vertrauens, die im Kontext gottesdienstlichen Geschehens in der Verdrängung von »Fehlern« und »Makeln« – Seiten der eigenen Person, die unterdrückt werden müssen und die man nicht wahrhaben will – besteht und durch die das *Schisma* sozusagen in die eigene Person verlagert wird.

Hoffnungsvolle Liturgie wird spaltenden Tendenzen gegenüber integrierend zu wirken versuchen und der möglichen Desintegration ganzheitliche Beziehungsmuster gegenüberstellen. Eine Möglichkeit solcher Integration im Rahmen liturgischer Praxis liegt z.B. in der Wahl sogenannter »gerechter« oder »inklusive« Sprache als liturgische Konvention. In Hinblick auf die individualpsychologische Problematik des Umgangs von Gottesdienstteilnehmern mit dem eigenen »Schatten« – d.h. mit Persönlichkeitsanteilen oder Verhaltensmustern, die mich zwar ständig begleiten, die ich trotzdem nicht als zu mir gehörig annehmen und darum auch nicht ins liturgische Geschehen und Erleben einbringen kann – stellt sich der liturgischen Praxis die Frage, inwieweit sie eine lebendige Gnadenerfahrung zu vermitteln vermag. Diese Fragestellung wird im Folgenden noch aufgegriffen werden.⁴⁴

Zwei potentiell »vertrauensbildende Maßnahmen« im liturgischen Kontext sollen jedoch nicht unerwähnt bleiben, zumal sie traditionelle Elemente des Gottesdienstgeschehens darstellen. Das eine Element ist das gottesdienstliche Singen.⁴⁵ Das Erlebnis gemeinsamen Gesangs führt Menschen zusammen und kann einen positiven Einfluß auf das menschliche Erleben in Körper, Seele und Geist ausüben, da die Bedeutung des Gesangs über die in Worte faßbaren Bewußtseinsinhalte hinausgeht und Musik auf diejenigen Zentren des Nervensystems wirkt, welche die physischen und psychischen Einstellungen des Menschen regeln. Darüber hinaus haben Lieder u.U. einen hohen Identifikationswert. Singen ist ar-

43 A.a.O., 39.

44 Vgl. unten zu »Liturgie als charismatische Seelsorge«.

45 Siehe hierzu auch *Josuttis*, Der Weg in das Leben, 173ff.

chaische Praxis und hat eine kommunikative und kooperative Funktion. Psychologisch gesehen setzen Musik und Gesang Emotionen frei, erhöhen die menschliche Erlebnisfähigkeit und können Erfahrungen schaffen, die den Alltagshorizont transzendieren.⁴⁶ Soziologisch gesehen schaffen Lieder Vereinigung.

Ein weiteres – potentiell vertrauensbildendes – traditionelles Element christlicher Liturgie ist das Essen, das im Abendmahlsritus vom Sättigungsmahl getrennt wurde und im liturgischen Kontext zumeist in ritualisierter Form stattfindet. Entgegen der Philosophie einer Fast-Food-Kultur und der Reklame von Schnellimbiss-Ketten, ist Essen recht verstanden Gemeinschaftsgeschehen *per se*.⁴⁷ Selbst in stark ritualisierter Form vermitteln religiöse Speiserituale aus religionssoziologischer Sicht

»ein intensives Dazugehörigkeitsgefühl, bei ihnen gibt es Alimentation von demselben Brot und demselben Wein, so wie Geschwister von der Milch derselben Mutter genährt werden. Durch das Essen desselben Tieres wird man [...] gleichermaßen von dessen Geist beseelt. Die Christen erleben ihre Brüderlichkeit im Genuß von Fleisch und Blut desjenigen, der ihren Bund stiftet.«⁴⁸

Über den Aspekt der physischen Stärkung und den Charakter des sakralen Aktes hinaus sind gemeinsame Mahlzeiten kommunikative und gemeinschaftsbildende Geschehen. Nicht zuletzt aus diesem Grund wird die urchristliche Tradition der gemeinsamen Mahlzeiten in enger Verbindung mit dem gottesdienstlichen Geschehen (vgl. Apg 2, 46; 1Kor 11,20ff) heutzutage in alternativen liturgischen Formen, wie den sogenannten »Frühstücksgottesdiensten«, wiederentdeckt.

3.3.3. Der Möglichkeitsbezug christlicher Liturgie

Christliche Liturgie ist *Ermöglichung zum Leben*. Gemeinsames Lob, Dank, Vergegenwärtigung, Klage, Schuldbekennnis und Fürbitte, so Don Saliers, sind konstitutive Teile der liturgischen Matrix, die schließlich Intention und Aktion hervorbringen will.⁴⁹ Auch wenn gesellschaftliche Kräfte außerhalb des gottesdienstlichen Bezugsrahmens einen scheinbar größeren Einfluß darauf ausüben, wie wir als Christen leben, ist es den-

46 Vor allem die Geschichte der Spirituals der afrikanisch-amerikanischen Sklaven, die bis heute ihren festen Platz in der Liturgie der schwarzen Kirchen Nordamerikas haben, macht dies in anschaulicher und überzeugender Weise deutlich.

47 Nicht zuletzt darum spielt die Frage nach der Möglichkeit und Unmöglichkeit der Abendmahlsgemeinschaft im interkonfessionellen Gespräch eine zentrale Rolle. Vgl. ausführlich zu der Frage der Bedeutung von Mahlzeiten im liturgischen Kontext *Josuttis, Weg*, 247ff.

48 K. Messelken, Vergemeinschaftung durchs Essen. Religionssoziologische Überlegungen zum Abendmahl, in: M. Josuttis / G.M. Martin (Hgg.), *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart 1980, 57.

49 Siehe Saliers, *Worship*, 172ff.

noch so, daß die liturgische Vergegenwärtigung des Wesens Gottes und des Heilsgeschehens auf eine Vision abzielt, die ausgelebt werden will. Christliche Liturgie formt und bringt durch ein komplexes Muster von Worten, Gesten, Symbolen und Ritualen eine Einstellung zum Ausdruck, die das Verhältnis von Mensch und Gott und von Mensch zu Mensch alternativ zu kulturellen oder gesellschaftlichen Diktionen »regelt« und ermöglicht.

Gottesdienst ist die Proklamation und Vergewisserung, daß Gott sich – trotz scheinbar anderslautender Nachrichten und Katastrophenbildern aus der Tagespresse – nicht von der Welt zurückgezogen hat. Im liturgischen Geschehen wird sozusagen das menschliche *Pathos* – d.h. die menschliche Erfahrung von Leiden in und an der Welt – in dem göttlichen *Ethos* der Selbstoffenbarung und Selbsthingabe des Schöpfers und Erlösers aufgenommen, aufgehoben und verwandelt. Im Lob Gottes und in der Sprache der Dankbarkeit, die im Zentrum des christlichen Gottesdienstgeschehens stehen, wird die eigentlich menschliche Möglichkeit verwirklicht, nämlich die Bestimmung des Menschen in Antwort auf und Verantwortung gegenüber dem Ruf des Schöpfers zu existieren. Gottesdienstliches Lob ermächtigt darum, im Benennen des Wesens Gottes und dem Wissen um die eigene geschöpfliche Abhängigkeit, die heilvollen Möglichkeiten Gottes mit uns und der Welt (als) *wahr-zu-nehmen*. Aus religionspsychologischer Sicht macht Bernhard Grom deutlich, daß solch »lobende Selbstverwirklichung« – d.h. die Verwirklichung der eigentlichen Bestimmung des Menschen im dankbar antwortenden Gegenüber zum Schöpfer – durchaus eine psychodynamische Dimension hat.

»Religiöse Dankbarkeit kann zur *erstrebenswerten Erfüllungs- und Sinnerfahrung* werden, weil sie nicht nur dem Pflichtgefühl und Gerechtigkeitsinn des Gläubigen Genüge tut, sondern ihm auch eine *transsoziale Selbstwertbestätigung, Zuwendung und Ich-Erweiterung* vermittelt. Dadurch daß er seine Befriedigung und sein Leben überhaupt als Geschenk Gottes deutet, erlebt er sich als von dessen absolut freiem, uneigennützigem Wohlwollen geliebt und mit dieser Liebe verbunden und zu ihrer Erwidrung eingeladen.«⁵⁰

Dennoch ist Gottesdienst aus menschlicher Sicht recht verstanden eine »unmögliche Möglichkeit«. Josuttis bringt dies treffend zum Ausdruck:

»Wer sich im umfriedeten Raum des Gottesdienstes auf die Atmosphäre des Göttlichen einläßt, muß damit rechnen, daß sich sein Leben von Grund auf verändert. Ein sinnvolles, nach der gesellschaftlichen Logik sogar sachgemäßes Verhalten gegenüber diesem bedrohlichen Geschehen besteht darin, die Teilnahme daran überhaupt zu vermeiden.«⁵¹

⁵⁰ B. Grom, Religionspsychologie, München / Göttingen 1992, 202.

⁵¹ Josuttis, Der Weg in das Leben, 91.

Evangelische Liturgie versucht traditionell dieser Problematik der Vermeidung zu begegnen, indem sie dem liturgischen Erleben einen Rahmen gibt, der gegenüber Zwangsmechanismen (*Ich-muß-Motivation*) das Gottesdienstgeschehen unter das Vorzeichen der Freiheit (*Ich-darf-Motivation*) stellt. Freiheit ist die Grundlage jeglicher Wahrnehmung von Möglichkeiten. Am Anfang des Gottesdienstes steht darum die Einladung. Das Eingangsvotum im Gottesdienst hat nicht verpflichtenden, sondern einladenden Charakter und sollte darum auch nach Möglichkeit in dialogischer Form erfolgen – d.h. daß GottesdienstteilnehmerInnen die Möglichkeit zur Antwort und einem bewußten »Sich-Einlassen auf die Atmosphäre des Göttlichen« gegeben wird. Dem einladenden Eingangsgruß zu Anfang des Gottesdienstes entspricht am Ende des liturgischen Geschehens Sendung und Segnung der Gemeinde. Im gottesdienstlichen Segen wird der Zuspruch des Evangeliums als konkrete Möglichkeit christlichen Lebensvollzuges über den Rahmen des Gottesdienstes hinaus proklamiert und zugesprochen.

»Der Segen ist wie eine Brücke, der das im Gottesdienst Geschehende mit dem draußen Geschehenden verbindet; im Segen wird das im Gottesdienst Geschehene den in ihren Alltag Auseinandergehenden mitgegeben. Wie auch immer der Gottesdienst gestaltet, wie er auch aufgefaßt sein mag – das Gefälle zwischen dem im Gottesdienst und dem draußen Geschehenden eignet jeglicher Art des Gottesdienstes, und in diesem Gefälle hat der den Gottesdienst beschließende Segen seinen Ort. Eben hierin zeigt sich die ökumenische Bedeutung des Segens: ob nun der Gottesdienst ein hochsakrales Gepräge hat oder ob er die gänzlich entsakralisierte Gestalt der einfachen Versammlung hat und auch einfach Versammlung genannt wird [...] – jenes Gefälle ist ihnen allen gemeinsam und damit Ort und Funktion des Segens.«⁵²

4. *Symbol und Ritual*

Bisher wurde die Dynamik christlicher Liturgie vornehmlich als Wortgeschehen – d.h. als diskursiv-proklamierend – verstanden bzw. beschrieben. Liturgisches Geschehen ist aber darüber hinaus wesentlich symbolisch-ritualisierendes Geschehen, und eben darin liegt seine eigentliche Stärke. Insbesondere christliche Eschatologie – angefangen bei den Reichs-Gottes-Gleichnissen Jesu – hat ihren Ausdruck immer wieder in symbolischer Kommunikation gefunden, um so das eigentlich Unsagbare auszusagen und »Hoffnungsbilder« zu vermitteln. Symbolische Kommunikation spricht die Dimensionen der Psyche an, die der rationalen Kontrolle am wenigsten zugänglich sind. Symbol und Ritual sind darüber hinaus in besonderer Weise auf die »Wahrnehmungsmechanismen« der rechten

⁵² C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968, 102.

Gehirnhälfte bezogen, die weniger in linear-analytischen Strukturen »denkt« als in bildhaft-synthetischen. Dabei betreffen Symbole aber nicht nur menschliche Gefühle oder Kognition, sondern sprechen Menschen in ihrer Ganzheit und Identität mit Leib und Seele an; sie betreffen Gedanken und Phantasien, Bewußtes und Unbewußtes.

Symbole sind – allgemein ausgedrückt – sinnstiftende Zeichen, die als Bedeutungsträger fungieren und das »subjektive« Erleben menschlicher Innerlichkeit mit der »objektiven« Sicht der sinnlich wahrnehmbaren Welt zusammenbringen. Spezifisch kirchlich-religiöse Symbole, so Isidor Baumgartner, »greifen krisenhafte menschliche Grundsituationen und die darin erfahrenen Konflikte [...] auf und bringen sie mit der ganzheitlichen Heilkraft des Glaubens zusammen.«⁵³ Rituale sind symbolische Handlungen, d.h. Verhaltensweisen, die zeichenhaft über ihren eigentlichen Aktionsradius hinausweisen und denen durch ihren wiederholenden Charakter eine normative Funktion zukommt. Religiöse Rituale sind als Gottesdienstgestaltungselemente, so Thomas Nißlmüller, »Glaubensgeländer«. In eben dieser Funktion bringen sie

»Erfahrenes, Bedachtes, Für-gut-Empfundenes, Glaubensentdeckungen zur Sprache. Diese empirische Komponente weist auf die Welt der eigenen Empirie des Gottesdienstteilnehmers hin. Im Erleben von Ritualen wird der eigene Erfahrungsschatz »vertextet«, in Szene gesetzt, neu vocaliter realisiert. [...] Formen können Weg und Hilfe (»Geländer«) sein, das Glaubenswagnis zu beginnen, neu mit dem Glauben einzusetzen bzw. engagiert den Glauben zu leben. Rituale fördern die Expression des Glaubens, sofern sie nicht Etikette, sondern nachvollziehbares Muster authentischer Glaubensspuren sind.«⁵⁴

Hermann Stenger unterscheidet zwischen drei Arten von Symbolen.⁵⁵ *Sprachlich diskursive Symbole* haben als Wortgeschehen, das sich symbolischer Begrifflichkeit bedient, Teil an der linearen Logik sprachlicher Kommunikation. *Wortlos präsentative Symbole* vergegenwärtigen z.B. in Bildern, Kunstwerken oder auch Gesten vielschichtig Bedeutungsvolles in ganzheitlich-sinnlicher Weise. *Diskursiv-präsentative Symbole* stellen eine Mischform dar, in der Sprache und nonverbale Präsentation miteinander verwoben sind. Nicht wenige religiöse Rituale (z.B. die Feier des Herrenmahls) sind zu dieser letzten Form der symbolischen Kommunikation zu rechnen.

Was m.E. allen Formen symbolischer Kommunikation im religiösen Kontext gemeinsam ist, ist zum einen eine *identitätsstiftende oder auch identitätsstärkende Funktion*. D.h. Symbole – indem sie die Dimension

⁵³ I. Baumgartner, Von der heilenden Kraft der Sakramente, in: *ders.* (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, 557f.

⁵⁴ T. Nißlmüller, Rituale als Glaubensgeländer. Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik, ZThG 1 (1996), 19.

⁵⁵ Vgl. H. Stenger, Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Glaube, Salzburg 1989, 100ff.

der subjektiven Erfahrung in Beziehung zur Dimension sinnlich wahrnehmbarer Wirklichkeit und der Dimension der Wirklichkeit Gottes setzen – helfen, das eigene Selbstverständnis in Bezogenheit auf eine größere Wirklichkeit zu definieren. Zum anderen wirkt symbolische Kommunikation auf der *Ebene der Spiritualität*. D.h. Symbole als eine »kommunikative Schnittstelle« zwischen innerer und äußerer Realität fordern dazu heraus und helfen, unsere *Beziehung* zu uns selbst, der Weltwirklichkeit und Gott zu verstehen.

Die Grenzen symbolischer Kommunikation liegen in ihrer »kulturellen Bedingtheit« und Mehrdeutigkeit. Symbole haben zumeist nicht universale Bedeutung oder Sinn, sondern werden erst in den jeweiligen Lebenszusammenhängen der Gemeinschaft, die sie hervorgebracht oder übernommen hat, evident. Ihre kommunikative Kraft beruht darum in den allermeisten Fällen auf eine Art »kultureller Verabredung«, was ihre grundlegende Bedeutung betrifft. In dieser Begrenztheit symbolischer Kommunikation liegt die Gefahr der Ausgrenzung (Exklusivität), aber auch eine nicht zu unterschätzende Möglichkeit: Symbole haben unter den Mitgliedern einer Gemeinschaft verbindende Funktion (Inklusivität), indem sie gemeinsame Visionen hervorbringen oder zum Ausdruck bringen, und stärken das Zusammengehörigkeits- und Zugehörigkeitsgefühl innerhalb der Gemeinschaft.

Auch wenn Symbole kulturell bedingt und damit der geschichtlichen Veränderung unterworfen sind, besteht doch die Kraft symbolischer Kommunikation – und insbesondere die der Rituale – im liturgischen Kontext in einer relativen Beständigkeit und in ihrer Wiederholung. Die Symbolsprache der Liturgie wirkt »langfristig«. Der heilende und stärkende Charakter des symbolischen Prozesses liegt darum nicht in erster Linie in einer ihm eigenen affektiven Unmittelbarkeit, sondern vor allem auch in seiner Eigenschaft, Kontinuität und Stabilität im Lebensprozeß zu vermitteln. Manfred Josuttis warnt darum zu recht vor einer experimentell-liturgischen »Schnellebigkeit«, die das Gottesdienstgeschehen vor allem unter dem Aspekt des Erlebniswertes sieht und entwirft und sich als missionarische Kraft versteht.

»Pfarrer und Pfarrerin, die gern mit dem Gottesdienst experimentieren, um seine Erlebnismomente zu steigern, sollten die folgende Feststellung des Soziologen nicht übersehen: »Man kann den Erlebnismarkt nicht steuern, sondern höchstens verlassen.« Wer sich dem Diktat der Erlebnisgesellschaft unterwirft, hat schon verloren. In diesem Bereich gibt es keine Kompromisse. Man kann mit dem entsprechenden Köder, sofern es die jeweilige Mode will, für einige Zeit Kunden gewinnen. Aber solche Bindungen werden immer nur kurzfristig tragen, weil der Erlebnishunger abwechslungs-wütig ist. Und der Unterhaltungswert im Machtbereich des Heiligen ist nun einmal begrenzt.«⁵⁶

⁵⁶ M. Josuttis, Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, 89.

Symbolisierende und ritualisierende Liturgie kann – so zeigt vor allem das Beispiel der Feier des Herrenmahls – hinsichtlich ihrer seelsorgerlichen Möglichkeit durchaus in Analogie zum therapeutischen Prozeß in der Psychoanalyse gesehen werden; d.h. sie bietet denen, die sich darauf einlassen, Raum und Leitung für einen inneren Prozeß, der, so wie der therapeutische Prozeß, aus den drei Elementen des Erinnerns, Wiederholens und Durcharbeitens besteht.⁵⁷ Aus pastoraltheologischer Sicht kann das liturgische Geschehen in seiner symbolisierenden und ritualisierenden Bewegung jedoch nicht nur auf psychodynamische Dimensionen reduziert werden, auch wenn diese eine nicht unwichtige Rolle spielen. Christliche Symbole und Rituale haben nicht nur Bedeutungen, die im Dienst der Selbstreflexion therapeutische Funktionen übernehmen können, sondern sie wollen darüber hinaus etwas bewirken: Sie führen in eine bestimmte Wirklichkeit hinein, nämlich in den Wirkungsbereich des »Heiligen«.

»Im Gottesdienst, in dem das Heilige Gegenwart wird, ist ein Machtfeld präsent. Die Tiefen der Gottheit tun sich auf. Die Erfahrung des Heiligen ergießt sich auf die Anwesenden. Die Fülle der Christuswirklichkeit erfaßt die Menschen. Unsere Schwierigkeit, dieses Geschehen angemessen wahrzunehmen, zu verstehen und zu gestalten, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß sehr vieles davon bewußtseins- und gefühlstranszendent abläuft. Die Inhalte einer Lehre, die Bedeutung von Zeichen kann man interpretieren. Den Ausdruck von mehr oder weniger frommen Gefühlen kann man durchaus spüren. Die energetische Kraft des Heiligen Geistes, der nach biblischer und reformatorischer Anschauung in Wort und Sakrament wirksam wird, reicht zwar in den Leib- und Gefühlsraum der Menschen hinein, erschließt sich aber vollständig nur einem Sensorium, das höher ist als alle Vernunft und alle Gefühle.«⁵⁸

Christliche Symbole und Rituale führen demnach in einen Grenzbereich menschlicher Erfahrung. Immanente Zeichen und Handlungen erschließen transzendente Wirklichkeiten des Heiligen. Wenn Manfred Josuttis in diesem Zusammenhang von einem »Machtbereich des Heiligen«

⁵⁷ Vgl. H.J. Thilo, Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes, Kassel 1985, 80ff. Freud selbst sah allerdings Rituale in erster Linie als Ausdruck psychischer Prozesse, die im Zusammenhang von pathologischen Konflikten – insbesondere des ödipalen Konfliktes – standen; vgl. S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: *ders.*, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt a.M. 1980. Unter Freuds Schülern gab es dagegen nicht wenige, die Rituale und Ritualisierungstendenzen unter positiven Aspekten bewerteten und auch in die therapeutische Praxis integrierten. Erik Erikson sah Ritual z.B. in der Nähe zum Spiel und als eine kreative Art der Formalisierung, die hilft, sowohl impulsive Exzeßhandlungen als auch zwanghafte Selbsteinschränkung zu vermeiden; siehe E.H. Erikson, Toys and Reasons. Stages in the Ritualization of Experience, New York 1972. Ein gutes Beispiel aus der klinischen Literatur zur praktischen Anwendung symbolisch-ritualisierender Prozesse in therapeutischer Praxis findet sich bei G. Combs / J. Freedman, Symbol, Story and Ceremony. Using Metaphor in Individual and Family Therapy, New York / London 1990.

⁵⁸ Josuttis, Einführung, 97.

spricht, so werden Wirkungen dieser Erfahrung angenommen: die Erfahrung des »Heiligen« bewirkt einen Prozeß, der in den neutestamentlichen Schriften als »Heiligung« bezeichnet wird. D.h. den Zeichen und Zeichenhandlungen christlicher Liturgie kommt nicht nur eine signifikante Qualität zu, sondern darüber hinaus eine aktualisierende Macht, die Veränderung bewirken kann. Im Folgenden soll abschließend auf dieses Potential der Erfahrung im Machtbereich des Heiligen eingegangen werden, indem der Frage der Gnadenerfahrung im Kontext liturgischen Geschehens nachgegangen wird.

5. Christliche Liturgie als charismatische Seelsorge

Liturgie im Horizont christlicher Eschatologie ist Feier angesichts der Gnade Gottes. Gottes Gnade ist die Kraft, die Vollendung wirkt. Christliche Liturgie kann darum als *charismatische* Seelsorge im Kontext der versammelten Gemeinde verstanden werden. »Charismatisch« bezeichnet hier nicht eine besondere Geistmächtigkeit, die sich in ekstatischen Phänomenen oder übernatürlichen Gaben manifestiert, sondern bezieht sich schlicht auf die neutestamentliche Rede von der Gnade (*charis*) Gottes. Charismatische Seelsorge ist darum nicht in erster Linie eine in besonderer oder übernatürlicher Weise »begabte« Seelsorge – auch wenn seelsorgerliche Praxis immer Begabung erfordert –, sondern ist vielmehr »begnadete« Seelsorge. Das Ziel seelsorgerlichen Handelns, ob im liturgischen Kontext oder im Beratungsgespräch, ist es letztlich, die Wahrheit von der Gnade Gottes durch das Medium der Begegnung und Beziehung für Menschen plausibel und in ihrem Leben anwendbar zu machen. Christlicher Gottesdienst als Seelsorge ist darum im besten Falle Gnadenerfahrung.

»Gnade« kann grundsätzlich als die Art und Weise verstanden werden, wie Gott mit und an der Welt und den Menschen *heilvoll* handelt. Heil bedeutet ursprünglich »Ganzheit«, »Fülle«, »volle Verwirklichung«. Gnade als heilvolles Handeln Gottes an Menschen zielt demnach auf die volle Verwirklichung des Menschseins und darauf, daß Entfremdung und Fragmentierung als Zustände menschlicher Existenz überwunden werden. Gnade ist die Befreiung des Menschen zum Menschsein, die Gott ermöglicht.

»Nur dadurch also, daß Gott das Heil = Ganzsein *schenkt*, vermag der Mensch Freiheit zu gewinnen, sich selbst zu verwirklichen, ganz Mensch zu werden. Das aber bedeutet die Rede von der *Gnade*: Den letzten Grund und Sinn seines Daseins kann der Mensch nicht selbst schaffen, sondern vermag er nur zu empfangen. Die Botschaft von der Gnade verkündet, daß menschliche Leistung vollendetes Heil nicht zu erreichen vermag, sondern daß der Mensch auf ein begegnendes, erlösendes, befreiendes Handeln Gottes angelegt ist.«⁵⁹

⁵⁹ G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Neuausgabe, Freiburg i.Br. 1992, 23.

Als Befähigung zu einer befreiten menschlichen Existenz und zur Überwindung der Ich-Verkrampfung von Menschen (*cor curvum in se*) ist Gnade aber nicht in erster Linie vermittelt durch eine Einsicht kognitiver Art, sondern sie braucht einen Erfahrungszugang. Die *sakramentale Tradition* hat einen solchen Zugang in den sogenannten »Gnadenmitteln« zu eröffnen versucht, d.h. in Riten und religiösen Handlungen, die den Zuspruch der Gnade Gottes in sinnlich-anschaulicher Weise zum Ausdruck bringen. Auch wenn sakramentales Handeln in der Gefahr stehen mag, einen Automatismus oder eine Machbarkeit der Gnadenerfahrung zu vermitteln, so liegt doch der Anspruch solchen liturgischen Handelns in erster Linie darin, einen *heiligen Raum* zu markieren. Die sogenannten »Gnadenmittel« sind demnach liturgische Wege, dem Gott, der transzendent ist, in einer immanenten Ordnung und Freiheit zu begegnen. Sie sind nicht exklusiv zu verstehen, als wenn sie dem Wirken Gottes Grenzen setzen, sondern sind vielmehr designiert als Paradigmen dafür, daß Gott in unzähliger Weise Gnade zu schenken vermag.

Als Markierungen eines heiligen Raumes vermitteln solche Riten und religiösen Handlungen in einer sinnlich wahrnehmbaren äußeren Umgebung eine innere Einstellung oder Ausrichtung. Das Konzept des »heiligen Raumes« bezeichnet gerade das Zusammenwirken von äußeren und inneren Faktoren im Kontext religiöser Erfahrungen.⁶⁰ Gottesdienst ist heiliger Raum, d.h. Raum der Gotteserfahrung und auch der Selbsterfahrung. Im Zusammenspiel dieser Erfahrungsbereiche liegt nicht zuletzt die verändernde Kraft der Gnade. Unsere mentalen Vorstellungen von Gott, die uns in unserem religiösen Handeln leiten, haben u.a. mit unserem Selbstkonzept zu tun.⁶¹ Demnach könnte man annehmen, daß grundlegende Veränderungen im Selbstkonzept von Menschen auch in veränderten Vorstellungen von Gott resultieren. Die verschiedenen Psychotherapien konzentrieren sich üblicherweise auf diese Richtung der Veränderung, d.h. der Modifizierung des Selbstkonzepts. Jedoch kann man auch annehmen, daß eine Veränderung der Gottesvorstellung aufgrund neuer Gotteserfahrung umgekehrt eine neue Selbsterfahrung ermöglicht.⁶²

Gottesdienst als Seelsorge ist Raum der Gotteserfahrung, die in diesem Sinne auch eine neue Selbsterfahrung und Selbstwahrnehmung ermöglicht. Dabei ist das *Gebet* im liturgischen Kontext *das* »Gnadenmittel« schlechthin. D.h. betend erfahren Menschen ihre Existenz als Gabe, als abhängig von und bezogen auf einer anderen Macht, die größer ist als

⁶⁰ Vgl. *M. Eliade*, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York 1961, 26f.

⁶¹ Dazu ausführlich *A.-M. Rizzuto*, *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago 1979.

⁶² Vgl. etwa Röm 12,1f, wo Paulus »angesichts des Erbarmens Gottes« die Möglichkeit einer »Metamorphose« aufzeigt.

das eigene Leben. Gebet ist Begegnung im »heiligen Raum«. Das öffentliche Gebet im Gottesdienst ist darüber hinaus verbindendes Gebet – und darin schon Gnadenerfahrung –, das Einzelne aus der Ichbezogenheit heraus in eine Gemeinschaft stellt, in der die Ausdrücke der gemeinsamen Erfahrung des Menschseins individuelle Erfahrungen konfrontiert, korrigiert oder auch konfirmiert. Betende Teilnahme am Gottesdienstgeschehen vermittelt Menschen im Idealfall eine sichere und inklusive Umgebung, in der sich Einzelne in der Gemeinschaft akzeptiert und aufgehoben wissen und sich auf die verändernde Erfahrung des Heiligen einlassen können. Ein Wechsel von liturgischen Gebeten, wie z.B. dem Vaterunser, und freien Gebeten im Gottesdienst entspricht dabei dem menschlichen Bedürfnis nach Ordnung und Kontinuität einerseits und nach Spontaneität und unmittelbarem Ausdruck besonderer Erfahrung andererseits.

In ihrem Buch über Gebet als »primäre Sprache« stellen Ann und Barry Ulanov fest, daß Gebet mit *Beichte* beginnt: im Gebet bringen wir zum Ausdruck, wer wir tatsächlich sind – nicht wer wir sein sollen oder sein wollen, sondern wer wir sind. Betend sprechen wir »aus uns heraus«, aus unseren Erfahrungen, aus dem Bewußtsein unserer selbst und auch aus dem Unterbewußtsein.⁶³ Im liturgischen Geschehen haben Beicht-rituale seit je her einen festen Platz. Sündenbekenntnis und der deutliche Zuspruch der Vergebung sind »Gnadenmittel«, d.h. vermitteln das befreiende Handeln Gottes und konfrontieren uns zugleich mit uns selbst. Die Proklamation der Vergebung Gottes – oder besser noch: des vergebenden Gottes – stellt ein Selbstkonzept in Frage, das »gute« (d.h. akzeptable) Persönlichkeitsanteile als *Persona* kultiviert und »schlechte« (d.h. inakzeptable) Persönlichkeitsanteile verdrängt, verkleidet oder schamhaft versteckt und dadurch letztlich Menschen in die Isolation führt. Durch Beichte und Zuspruch der Vergebung Gottes wird darum nicht nur die Erfahrung der Befreiung *von* Schuld vermittelt, sondern auch die Erfahrung der Befreiung *zur* Gemeinschaft. Dietrich Bonhoeffer hat dies treffend zum Ausdruck gebracht, wenn er feststellt, daß in der Beichte der Durchbruch zur Gemeinschaft geschieht:

»Wer mit seinem Bösen alleine bleibt, der bleibt ganz allein. Es kann sein, daß Christen trotz gemeinsamer Andacht, gemeinsamen Gebetes, trotz aller Gemeinschaft im Dienst allein gelassen bleiben, daß der letzte Durchbruch zur Gemeinschaft nicht erfolgt, weil sie zwar als Gläubige, als Fromme Gemeinschaft miteinander haben, aber nicht als die Unfrommen, als die Sünder. Die fromme Gemeinschaft erlaubt es ja keinem, Sünder zu sein. Darum muß jeder seine Sünde vor sich selbst und vor der Gemeinschaft verbergen. [...] Darum bleiben wir mit unserer Sünde allein, in der Lüge und der Heuchelei, denn wir sind nun einmal Sünder. [...] In der Beichte bricht das Licht des Evangeliums in die Finsternis und Verschlossenheit des Herzens hinein. [...]

63 Siehe A. u. B. Ulanov, *Primary Speech: A Psychology of Prayer*, Atlanta 1982, 1ff.

Die ausgesprochene, bekannte Sünde hat alle Macht verloren. Sie ist als Sünde offenbar geworden und gerichtet. Sie vermag die Gemeinschaft nicht mehr zu zerreißen. Nun trägt die Gemeinschaft die Sünde des Bruders.«⁶⁴

Auch wenn Bonhoeffer hier in erster Linie an das seelsorgerliche Beichtgespräch zwischen zwei Personen denkt, so gilt doch auch von Beichtritualen im liturgischen Kontext, daß sie Menschen die Gnadenerfahrung der »Solidarität der Sünder« und der befreienden Macht der Vergebung Gottes vermitteln können. Beichte als »Gnadenmittel« ist so verstanden Selbstoffenbarung auf dem Weg zur Selbstverwirklichung. Sie aktualisiert im Ritual zwei Grundformen menschlicher Existenz, nämlich Initiative und Rezeptivität. Solche Rituale brauchen allerdings ihre Zeit, damit sich ihre Möglichkeiten für GottesdienstteilnehmerInnen eröffnen, und sie nicht mechanisch wirken. *Kairos* und nicht *chronos* ist die Zeitkategorie liturgischen Geschehens. Gerade im Kontext von Beichtritualen sind darum auch Zeiten der Stille unerlässlich, und dies nicht nur, um das Sündenbekenntnis der Gemeinschaft persönlich zu konkretisieren, sondern auch, um der Sprachlosigkeit vor der eigenen Schuld und vor dem Angebot Gottes zur Versöhnung Ausdruck zu geben.

Der Anspruch an eine christliche Liturgie, die sich als charismatische Seelsorge versteht, ist der, für Menschen einen Raum zu erschließen, in der Gnade nicht nur »gewußt« wird, sondern erfahrbar wird. Gebet und Beichte sind dabei lediglich zwei mögliche Wege solcher Erfahrungen. Andere traditionelle oder auch innovative liturgische Elemente und Rituale können und sollen daneben als »Gnadenmittel« fungieren, die zu einem befreiten Menschsein und zu gelingender Gemeinschaft helfen.

Bibliographie

- Ashbrook, J.B., *The Human Mind and the Mind of God. Theological Promise in Brain Research*, Lanham u.a. 1984
- Baumgartner, I., *Von der heilenden Kraft der Sakramente*, in: *ders.* (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990
- Beavers, R. / Kaslow, E., *The Anatomy of Hope*, *Journal of Marital and Family Therapy* 7 (1981), 122-139
- Bieritz, K.-H., *Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart*, München 1987
- Bonhoeffer, D., *Gemeinsames Leben*, München ¹⁸1982
- Capps, D., *Agents of Hope. A Pastoral Psychology*, Minneapolis 1995
- Carrigan, R.L., *Where Has Hope Gone? Toward an Understanding of Hope in Pastoral Care*, *Pastoral Psychology* 25 (1976), 39-53
- Combs, G. / Freedmann, J., *Symbol, Story and Ceremony. Using Metaphor in Individual and Family Therapy*, New York / London 1990

64 D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, München ¹⁸1982, 95ff.

- Crites, S., The Narrative Quality of Experience, *Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971), 291-311
- Eliade, M., *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, New York 1961
- Erikson, E.H., *Insight and Responsibility. Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytic Insight*, New York 1964 (dt. *Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*, Stuttgart 1966)
- , *Toys and Reasons. Stages in the Ritualization of Experience*, New York 1972
- Freud, S., *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, in: *ders.*, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Frankfurt a.M. ²1980
- Greshake, G., *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Neuausgabe, Freiburg i.Br. 1992
- Grom, B., *Religionspsychologie*, München / Göttingen 1992
- Haendler, O., *Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen*, Berlin ³1960
- Josuttis, M., *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh 1996
- , *Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der Praktischen Theologie*, München ⁴1988
- , *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, Gütersloh ²1993
- Jüngel, E., *Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit*, *EvTh* 29 (1969), 417-442
- Knobloch, S. / Haslinger, H. (Hgg.), *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991
- Kormannshaus, O., *Personenzentrierte Haltungen in kirchlichen Predigten. Diplomarbeit im Fachbereich Psychologie*, Universität Hamburg 1981
- Kreppold, G., *Heilende Dimensionen in Liturgie und Kirchenjahr*, in: *Baumgartner, I.* (Hg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990
- Lester, A.D., *Hope in Pastoral Care and Counseling*, Louisville 1995
- MacNutt, F., *Die Kraft zu heilen. Das fundamentale Buch über Heilen durch Gebet*, Graz u.a. ⁵1986
- Messelken, K., *Vergemeinschaftung durch Essen. Religionssoziologische Überlegungen zum Abendmahl*, in: *Josuttis, M. / Martin, G.M.* (Hgg.), *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart 1980
- Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, München ¹⁰1977
- Nißlmüller, T., *Rituale als Glaubensgeländer. Plädoyer für eine freikirchliche Liturgik*, *ZThG* 1 (1996), 18-22
- Ornstein, R., *The Psychology of Consciousness*, New York ²1986
- Peukert, H., *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976
- Piper, H.-C., *Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt*, Göttingen / Wien 1976
- Polanyi, M., *Personal Knowledge. Toward a Post-Critical Philosophy*, Chicago 1958
- Rebell, W., *Zum neuen Leben berufen. Kommunikative Gemeindepraxis im frühen Christentum*, München 1990
- Rizutto, A.-M., *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago 1979

- Saliers, D.E.*, *Worship as Theology. Foretaste of Glory Divine*, Nashville 1994
- Schleiermacher, F.*, *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, hg. von *J. Frerichs*, *Friedrich Schleiermacher's Sämmtliche Werke*, 1. Abt. *Zur Theologie*, Bd. 13, Berlin 1850
- Sons, R.*, *Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart*, Stuttgart 1995
- Stenger, H.*, *Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Glaube*, Salzburg ²1989
- Stollberg, D.*, *Liturgische Praxis. Kleines evangelisches Zeremoniale*, Göttingen 1993
- , *Wahrnehmen und Annehmen. Seelsorge in Theorie und Praxis*, Gütersloh 1978
- Strathmann, H. / Meyer, R.*, *Art. λειτουργέω, λειτουργία*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT)*, Bd. IV, Stuttgart 1942
- Strunk, R.*, *Vertrauen. Grundzüge einer Theologie des Gemeindeaufbaus*, Stuttgart 1985
- Thilo, H.J.*, *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*, Kassel 1985
- Thurneysen, E.*, *Die Lehre von der Seelsorge*, München 1948
- Trillhaas, W.*, *Der Dienst der Kirche am Menschen*, München 1950
- Ulanov, A. u. B.*, *Primary Speech. A Psychology of Prayer*, Atlanta 1982
- Watzlawik, P.*, *Münchhausens Zopf – oder: Psychotherapie und »Wirklichkeit«*, Bern u.a. 1988
- Wenz, H.*, *Körpersprache im Gottesdienst*, Leipzig 1995
- Westermann, C.*, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968
- Wise, C.A.*, *The Meaning of Pastoral Care*, New York 1966
- Woggon, F.*, *Deliberate Activity as an Art for (Almost) Everyone*. *Friedrich Schleiermacher on Practical Theology*, *Journal of Pastoral Care* 48 (1994), 3-13

Etappen der »Vergegnung«

Christentum und Antisemitismus¹

Kim Strübind

Den Freunden und Lehrern in Jerusalem und Berlin

Der aufgeklärte Heide sagt: »Jesus ist eine Märchenfigur, es gab ihn überhaupt nicht, aber die Juden haben ihn gekreuzigt, das ist sicher«.
Jüdische Redensart

Fragt man, was Juden am Christentum als störend empfinden, so wird man als Christ mit einer überraschenden Tatsache konfrontiert. Jüdische Gesprächspartner werden im Unterschied zu ihren christlichen keineswegs zunächst eine Liste mit dogmatischen Differenzkriterien wie »Messianität Jesu«, »Trinitätstheologie« oder die »Zweinaturenlehre«² nennen.³ Es ist heute weniger das *materiale* Glaubensgut des Neuen Testaments, das als Trennwand zwischen Christen und Judentum steht, wie uns auch die neutestamentliche Forschung zunehmend bestätigt. Was Juden an das Christentum mit Unbehagen denken läßt, ist die verbreitete Vorstellung, daß das Christentum eine grundsätzlich antisemitische Religion sei.⁴ Diese Furcht ist kein neuzeitliches Phänomen. »Auch die spätantiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Juden sahen im Chri-

¹ Überarbeitete Fassung einer Vortragsreihe, die zwischen 1995 und 1996 anlässlich von Pastoren- und Gemeindetagen gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde im wesentlichen beibehalten. Vgl. auch K. Strübind, Christen und Juden. Gesichtspunkte einer christlichen Israellehre, in: 50 Jahre Staat Israel, Blickpunkt Gemeinde, H. 4, 1997, 14-31.

² D.h. die Vorstellung, daß in Jesus Christus die göttliche und die menschliche Natur unversehrt und unverändert und in gegenseitiger Ergänzung vereint waren. So hatte es das Konzil von Ephesus (449) und von Chalcedon (451) als für alle Christen verbindlich festgelegt.

³ Zur dogmengeschichtlichen Entwicklung dieser Begriffe vgl. das immer wieder aufgelegte und auch dem ungeübten Leser zugängliche Werk von B. Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1986, 45-104. Ferner K. Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 1: Gott und die Welt, Darmstadt 1982, 55ff; Bd. 2/1: Gott und Mensch, Darmstadt 1991.

⁴ Vgl. J.T. Pawlikowski, Art. Judentum und Christentum, TRE 17, Berlin / New York 1988, 386-388.

stentum vor allem eine judenfeindliche Macht.«⁵ Der vor wenigen Jahren verstorbene Religionsphilosoph Jeshajahu Leibowitz⁶ glaubt den Grund für den Israelhaß der Kirche gefunden zu haben:

»Das Christentum konnte sich mit der Tatsache der Existenz des Judentums nicht abfinden [...]. Ein Christ aber muß, solange das Judentum noch existiert, merken, daß das Christentum Lüge ist (79) [...]. Judentum ist in den Augen des Christentums schlicht ein Monster (72) [...]. Schon die Existenz des Judentums ist also für das Christentum ein schreckliches Problem. [...]. Das Christentum ist für die gesamte Einstellung der Welt zum jüdischen Volk verantwortlich; alles, was die Welt dem jüdischen Volk angetan hat, und alles, was das deutsche Volk dem jüdischen Volk angetan hat, resultiert aus dem Christentum« (101).

Das Judentum als Alptraum des Christentums – und umgekehrt! Die Furcht vor dem Christentum ist dabei das Resultat christlicher Missionserfahrungen. Dies kann getrost als paradox bezeichnet werden, weil Mission eigentlich Ausdruck christlicher Liebe zu den Menschen ist oder sein soll. Juden haben in der christlichen Mission selten etwas anderes erfahren als Zwangstaufen, Mißachtung ihres Glaubens, Gewalt und Verfolgung bis hin zur physischen Vernichtung. Der christlich-jüdische Dialog findet daher heute meist dort ein abruptes Ende, wo der jüdische Gesprächspartner den Eindruck hat, ›missioniert‹ zu werden. Mission ist für säkulare sowie für tief religiöse Juden gleichermaßen Ausdruck existentieller und kollektiver Bedrohung.⁷

Bedenkt man, daß die ersten Christen ausnahmslos Judenchristen waren und das Neue Testament m.E. keine einzige heidenchristliche Schrift enthält, dann drängt sich die Frage auf, wie ein solches Mißverhältnis entstehen konnte und welche Kräfte es generierten. Die Trennung von Christen und Juden im ausgehenden 1. Jahrhundert n.Chr. markiert zunächst das Abreißen des von den neutestamentlichen Autoren geführten Gesprächs unter dem Dach Israels. Wie ist nun aus einem *innerreligiösen* ein *interreligiöser* Dialog geworden? Diese Verschiebung der Gesprächsebene markiert einen wesentlichen Unterschied zwischen der Situation des Neuen Testaments und der nachneutestamentlichen Zeit, in der wir, hermeneutisch gesehen, immer noch leben.

Ein substantielles Gespräch mit dem Judentum schien bereits im 2. Jahrhundert nicht länger zwingend. Dies ist nicht nur darin begründet, daß Israel im Jahr 70 n.Chr. seine politische Existenz weitgehend verloren

5 A.a.O., 386.

6 Die folgenden Zitate stammen aus: *ders., Gespräche über Gott und die Welt* (hg. von M. Shashzar), Frankfurt a.M. 1990 (Seitenzahlen in Klammern).

7 Ich habe diesen Eindruck auch während meines Studienjahres in Jerusalem (1985/86) immer wieder gewonnen und staune auch heute noch über die Naivität und Borniertheit, mit der christliche Missionare – zum Schaden des christlichen Glaubens – in Israel auftreten.

hatte, sondern auch darin, daß der Ausschluß der (Juden-)Christen aus der sich neu formierenden Synagoge deutlich das Scheitern einer Verständigung markiert.⁸ Als sich der paulinische Traum von der *einen* Kirche aus Juden und Heiden als – zumindest vorläufig – nicht realisierbar herausstellte, sah sich die christliche Kirche genötigt, ihr eigenes Selbstverständnis zu entwickeln. Schon im 2. Jahrhundert n.Chr. zeigte sich, daß die Kirche, indem sie mehrheitlich Heidenkirche wird, zusammen mit den Judenchristen auch die Beziehung zu Israel als Partner der Liebe und der Erwählung Gottes aus den Augen verliert. Dies gilt übrigens bis heute. Wenn heute ein Jude Christ wird, dann wird er nach unserem und auch nach jüdischem Verständnis Mitglied einer nichtjüdischen Religionsgemeinschaft. Für Paulus war es genau umgekehrt: Wer Christ wurde, trat in die Welt des Judentums ein, die sich mit Abraham auftut und in Jesus Christus seine Vollendung findet (vgl. Röm 4). Die von Paulus im Ölbaumgleichnis (Röm 11,16-24) leidenschaftlich bekämpfte Überheblichkeit der Heidenchristen hat jedoch, geschichtlich gesehen, gesiegt und den heilsgeschichtlichen Ansatz verdrängt.

1. Das Judentum aus der Sicht der Apologeten und Kirchenväter

1.1. Wem gehört das Alte Testament?

Bei den von der Kirchengeschichtsforschung mit »Kirchenväter« bezeichneten Theologen der ersten Jahrhunderte handelte es sich meist um gebildete Heidenchristen, die sich in einem zunächst heidnischen römischen Reich mit dessen Religion und Philosophie auseinanderzusetzen hatten. Vor allem die sogenannten »Apologeten«⁹ des 2. Jahrhunderts versuchten ihren Zeitgenossen das »Wesen des Christentums« deutlich zu machen.¹⁰ In diesem Zusammenhang stößt man allenthalben auch auf Erörterungen über die jüdische Theologie und Lebensweise. Die hier

8 Vgl. P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart / Neukirchen-Vluyn 1983, 135-175; P. v.d. Osten-Sacken, *Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels*, Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 15, Berlin / München 1984, 213-215; R. Rendtorff, *Arbeitsbuch Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 1980, 109ff.

9 Das Wort meint so viel wie »Verteidiger« (des christlichen Glaubens). Zu ihrer Weltanschauung vgl. *Beyschlag*, *Grundriß I*, 99-118.

10 Zum Nachfolgenden vgl. besonders R. Kasting-Olmesdahl, *Die Juden und der Tod Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1981, 31-40; J. Niewiadomski, *Die Juden im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern*, in: E. Weinzierl (Hg.), *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, PIKZ 22, Wien / Salzburg 1988, 13-31. Ferner sei verwiesen auf K. Hraby, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Zürich 1971 sowie auf H. Schreckenberg, *Die Adversus-Judaios-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, Frankfurt a.M. 1982.

gefallenen theologischen Entscheidungen wurden für das christlich-jüdische Verhältnis grundlegend. Dies zeigt sich daran, daß etwa die antijüdische Hetze der Nationalsozialisten z.T. unmittelbar auf Äußerungen der Kirchenväter zurückgriff.¹¹ Wie wir aus Quellentexten wissen, muß es im 2. und 3. Jahrhundert n.Chr. eine eigene christliche Literaturgattung gegeben haben, die das Verhältnis von Christen und Juden thematisierte. Die meisten Schriften sind verlorengegangen oder nur noch fragmentarisch erhalten: Etwa als Paraphrase oder Zitat in anderen Schriften. Diese literarischen Produkte hatten meist den Titel »Adversus Iudaios«,¹² das heißt übersetzt: »Gegen die Juden«. Diese Überschrift ist zugleich Programm. Das Gespräch mit dem Judentum ist ein gezielt polemisches, das von Abgrenzungen gekennzeichnet ist. »Die antijüdischen Schriften verfolgten [...] in erster Linie den Zweck, die Christen von der Verwerflichkeit des jüdischen Glaubens zu überzeugen und den Umgang mit den angeblich von Gott verworfenen Juden als Zeichen christlichen Ungehorsams und Unglaubens zu werten.«¹³

Die frühen Kirchenväter griffen zunächst eher zögerlich auf die angebliche »Schuld« der Juden am Tod Jesu zurück. Für sie war wichtiger, daß der Tod Jesu in Übereinstimmung mit den Weissagungen der Schrift, d.h. des Alten Testaments, stand. Die ausgebliebene Anerkennung Jesu als Messias wird von Gottes Seite her als »Verwerfung« interpretiert. Damit verbindet sich die Auffassung, daß jeder Mensch guten Willens und klaren Verstandes erkennen *müsse*, daß Jesus der im Alten Testament verheißene Messias ist. Wer sich dieser rationalen und allgemein nachvollziehbaren Erkenntnis widersetze, mache sich also schuldig, weil er dies angesichts der von den Apologeten vorgebrachten geschichtlichen und moralischen Beweisen nur in böswilliger Absicht tun könne. Bereits der Barnabasbrief hatte dafür die wirkungsgeschichtlich ungemein »erfolgreichen« Gleise gelegt, wenn er mit deutlichem Seitenblick auf das nicht an Christus glaubende Judentum sagt: »Mit Recht wird ein Mensch zugrunde gehen, der sich wegbegibt auf den Weg der Finsternis, obwohl er den Weg der Gerechtigkeit kennt« (Barn V, 4). Der Barnabasbrief, eine zwecks christlicher Unterweisung verfaßte Lehrschrift aus der Mitte des 2. Jahrhunderts,¹⁴ folgert daraus, daß Gott den Bund mit Israel gekündigt habe (was im übrigen an keiner Stelle der Bibel behauptet wird). Den historischen Beweis sieht der namentlich unbekanntes Verfasser darin, daß die Zerstörung Jerusalems durch die Römer das Ende der Beziehung zwischen Gott und Israel offenbar mache.

¹¹ Vgl. etwa das bei E. Röhm / J. Thierfelder, *Juden – Christen – Deutsche*, Bd. 2/1: 1935-1938, Stuttgart 1992 gesammelte Material.

¹² Vgl. Schreckenberg, *Adversus-Judaicos-Texte*.

¹³ Kasting-Olmesdahl, *Juden*, 32.

¹⁴ Vgl. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin / New York 1985 (= 1975), 610ff.

Die Schriften der Apologeten dienen nun nicht mehr, wie der Barnabasbrief, der Gemeindekatechese, sondern sollen den christlichen Glauben nach außen, d.h. der heidnischen Welt, gegenüber verteidigen. Das Judentum fand im Zusammenhang dieses frommen Anliegens überwiegend als dunkle Folie für die eigenen Überzeugungen Verwendung. Es war diejenige religiöse Größe der Vergangenheit, von der man sich abgrenzte, um die eigene christliche Position um so heller strahlen zu lassen. Der Angriff der Apologeten hatte dabei eine doppelte Stoßrichtung. Er zielte einerseits auf die Bekämpfung heidnischer Kulte, die von den Christen als barbarisch angesehen wurden, und grenzte sich andererseits aus heilsgeschichtlichen Gründen von den Juden ab. Angesichts des eschatologischen Handelns Gottes in Christus erschien ihnen das Judentum als ein einziger Anachronismus. Aus einem »rechtgläubigen Überlegenheitsgefühl heraus« (Kasting-Olmesdahl) entwickelte man ein ganzes Arsenal vernichtender Argumente gegen die Mutterreligion.

Die argumentative Schwierigkeit bestand darin, daß man genötigt war, die jüdisch-biblischen Traditionen für sich in Anspruch zu nehmen. Denn der Altersbeweis spielte im religiösen Gespräch mit heidnischen Nichtchristen eine beachtliche Rolle. Die heidnischen Gesprächspartner mußten aber unter allen Umständen davon abgehalten werden, aufgrund alttestamentlich-jüdischer Traditionen zum Judentum zu konvertieren. Die Herausforderung bestand darin, das Judentum mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. »Nirgendwo werden darum die Angriffe so heftig, als wenn es um die jüdische Religion geht« (Kasting-Olmesdahl). Die Argumentationsstruktur verlief immer nach dem gleichen Muster:

1. Die Juden haben den Bund und die Verheißungen Gottes zwar empfangen, beides aber verloren, weil sie Jesus als den Messias ablehnen. Daher kommt das bereits von den Propheten verheißene Gericht über Israel.

2. Neben diese Gerichtsdrohungen stellte man die alttestamentlichen Aussagen, die von einer Zuwendung Gottes zu den Heiden sprechen.¹⁵ Das Ergebnis lautet dann: Wir, die Heidenchristen, sind die eigentlich Erwählten! Eine Gemeinschaft mit den Juden ist von daher nicht nötig und auch immer weniger möglich.

Je stärker man das Judentum unter dem Gesichtspunkt einer vermeintlich sklavischen »Gesetzesreligion« wahrnahm, desto fremder wurde den Christen auch der Gott, den Juden verehrten. Man unterstellte ihnen zunehmend, daß sie die Heilige Schrift nicht richtig verstanden hätten, indem sie dessen verborgenen christlichen Sinn außer acht ließen.¹⁶ Die Infragestellung des gemeinsamen Gottes, die durch die häretischen Strömungen der Gnosis und Marcions längst vorbereitet worden war,¹⁷ be-

15 Vgl. Jes 2,1-5; 65,1-2 (analog zur Deutung des Apostels Paulus in Röm 10,20f).

16 So u.a. in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon.

17 Vgl. *Beyschlag*, Grundriß I, 118-149.

deutete für die christliche Kirche einen gewaltigen Bruch mit der eigenen Vergangenheit, stellte man doch nunmehr fest, daß die Christen durch ihre Entfernung von der alttestamentlich-jüdischen Tradition über keine eigene, keine »autochthone« Tradition mehr verfügten. Mit dem Verlust des Judentums verlor das Christentum seine historische Verankerung und wurde zum kontingenten (historisch zufälligen) Ereignis in der Mitte der Zeit.

Dies verursachte bei Heidenchristen eine nicht geringe existentielle Unsicherheit und Minderwertigkeit im Vergleich mit den traditionsreichen heidnischen und jüdischen Überlieferungen. Denn in der Antike verbürgte das Alter einer Bewegung oder Religion auch deren Legitimität und Wahrhaftigkeit. Aus diesem Grund war die Bezeichnung »Altes Testament« ursprünglich ja auch eine Ehrenbezeichnung und alles andere als despektierlich oder abwertend gemeint. Das einzige Mittel, die eigene Legitimität zu stärken, blieb das Alte Testament. Man versuchte daher zu beweisen, daß die Christen die rechtmäßigen Besitzer jenes Hauses sind, in dem die Juden, obwohl die Älteren, nun das Wohnrecht verloren haben.

Es waren vor allem die prophetischen Schriften, auf die sich die Apologeten stützten. Schienen deren Heilsweissagungen nun in Christus erfüllt, Verheißung und Erfüllung interpretierten und legitimierten sich auf diese Weise wechselseitig. Wenn aber das Judentum seine Erfüllung in Christus gefunden hatte, dann – darauf lief die Argumentation zusehends hinaus – *darf* es auch nicht mehr existieren. Der Untergang des Judentums sollte der geschichtstheologische Beweis für das Christentum sein. Die hartnäckige Fortexistenz des Judentums auch nach den politischen Katastrophen zweier römischer Kriege (70 und 135 n.Chr.) konnte dabei die Gewißheit der eigenen Erwählung und der allein gültigen Schriftauslegung gefährden. Dagegen wurden die gegenwärtigen Leiden des jüdischen Volkes zusehends mit Befriedigung zur Kenntnis genommen. So schreibt *Justin* († 165 n.Chr.), der die Juden immerhin noch als »Brüder« anerkennt,¹⁸ an den Juden Tryphon: »Es ist gut und recht, daß euch dies [Leid] passiert ist«.¹⁹

Ein Schwergewicht erhielt zunehmend auch die Kreuzigung Christi, für die das Judentum insgesamt verantwortlich gemacht wurde. Je mehr die differenzierte historische Welt des Judentums im 1. Jahrhundert n.Chr. verblaßte und sich das rabbinische Judentum als das normative Judentum etablierte, desto einliniger und pauschaler wurde »den« (d.h. allen) Juden die Kreuzigung Jesu angelastet. Gestützt auf einzelne Aussagen des Neuen Testaments verschwammen die Grenzen zwischen den einzelnen jüdischen Gruppen und die Vielfalt des jüdischen Lebens, die in der

¹⁸ Vgl. *Niewiadomski*, Juden, 19.

¹⁹ Zit. nach: *Kasting-Olmesdahl*, Juden, 35.

Zeit des Zweiten Tempels mit den Begriffen Synhedrium, Pharisäer, Essener, Sadduzäer usw. verbunden waren. Judentum und Christentum wurden in typologischer Engführung als monolithische Blöcke verstanden – übrigens auch das Christentum in der Optik des Judentums.

Neben Justin tat sich *Melito von Sardes* († ca. 190), ein rhetorisch begnadeter Prediger, besonders in seiner Polemik gegen das Judentum hervor. In seiner Schrift »Vom Passa«, die eine Predigt darstellt, legte Melito seiner heidenchristlichen Gemeinde die Osterbotschaft aus. Die Rolle des Judentums in den Osterereignissen erinnert hier an den Stoff griechischer Tragödien: Einerseits »mußte« Christus nach Gottes Willen leiden, wozu Israel auch Gottes Werkzeug war. Zugleich versteht Melito die Auslieferung Jesu an die Römer als ein »unerhörtes Unrecht« Israels, das in einer moralischen Korruption und Verderbtheit Israels gründe. Nach seiner Meinung haben die Juden Jesus umgebracht, »weil er ihre Gelähmten geheilt, ihre Aussätzigen rein gemacht, ihre Blinden wieder ans Licht geführt und ihre Toten auferweckt hatte. Darum mußte er leiden.«²⁰

Jesus mußte also leiden, weil er Gutes tat! Diese Erklärung ist historisch gesehen absurd. Sie verlagert den messianischen Streit um die Identität Jesu auf das Gebiet der Ethik, wo Jesus und das Judentum (seiner Zeit) gerade am engsten beieinander stehen.²¹ So aber wurde das Judentum ethisch diskreditiert: Juden *sind* einfach böse Menschen, sie sind ontologisch depraviert. Melito sah in der Hinrichtung Jesu eine bewußte und böswillige Mißachtung des eigentlichen Gotteswillens, eine Tat der Gottlosigkeit, die ihn zum Urteil über das gegenwärtige Judentum führt: »Den Herrn hast du zugrunde gerichtet, gründlich bist du gerichtet worden. Und jetzt liegst du tot darnieder!«²² Hier wird zum ersten Mal greifbar, daß die Juden insgesamt »Gottesmörder«²³ sind. Denn Christus ist aufgrund der physisch und metaphysisch verstandenen Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater selbst Gott. Mit dem Sohn haben die Juden zugleich den Vater ans Kreuz geschlagen.

1.2. Das Motiv vom »Gottesmord«

Nach 200 n.Chr. treten die lateinischen Kirchenväter auf. Mit ihnen werden die Angriffe auf das Judentum im Ton noch schärfer und leidenschaftlicher. Eine Analyse ihrer Schriften zeigt eine eigenartige Diskrepanz: Der Konflikt mit dem Judentum auf der theologischen Ebene steht

²⁰ A.a.O., 36.

²¹ Vgl. G. Vermez, *Jesus der Jude*. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993; vgl. ferner die bereits klassischen Werke von D. Flusser, *Jesus*, RoMo 140, Reinbek bei Hamburg 1983; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, UB 19, Stuttgart u.a. 1983; R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1951.

²² Zit. nach: *Kasting-Olmesdahl*, *Juden*, 36.

²³ Vgl. *Niewiadomski*, *Juden*, 14f.

im Gegensatz zu einer mehr oder weniger friedlichen Koexistenz zwischen Juden und Christen im alltäglichen Leben. Dies belegen die große Anzahl und die Themen der antijüdischen Schriften. So werden in Rom kirchliche Gesetze erlassen, die eine Heirat zwischen Juden und Christen verbieten. Es muß also entsprechende ›Vorfälle‹ gegeben haben, denn warum sollte man mit Juden diskutieren oder Gesetze gegen sie erlassen, wenn sie im Leben der christlichen Gemeinde keine Rolle mehr spielten? Als Leitmotiv der Auseinandersetzungen kann der Satz Tertullians († ca. 220) gelten: »Es gibt keinen größeren Streitpunkt zwischen Juden und Christen als die Frage, ob Christus schon gekommen sei.«²⁴ Die Beweise für die Messianität Jesu beinhalten jedesmal den entsprechenden Gegenbeweis, daß die Juden im Unrecht sind. Die Behauptung, die Juden seien schuld am Tode Jesu, bekommt jetzt zunehmend ein selbständiges Gewicht. Die Kreuzigung Christi wird zu dem einen Verbrechen, für das es keine Sühnung gibt. Daher haben Juden kein Recht mehr, Gott ihren Vater zu nennen, wie Cyprian festhält. Im Endgericht wird sich die frevlerische Tat der Kreuzigung an den Juden auswirken. Den Juden bleibt nur die Möglichkeit, sich taufen zu lassen, um von dem auf ihnen lastenden offenbaren Fluch erlöst zu werden:

»Wie schwer sie sich verfehlt haben [...], das würde, selbst wenn sie es nicht selbst zugäben, ihre heutige Katastrophe beweisen. Zerstreut, unstat, umherirrend, vertrieben vom Boden und Himmel ihrer Heimat, durchstreifen sie den Erdkreis, ohne einen Menschen, ohne Gott zum König zu haben. Und es wird ihnen nicht einmal erlaubt, als Fremdlinge kurz ihr Vaterland zu besuchen.«²⁵

Mit Hilfe dieses Motivs vom »ewigen Juden«, der als Zeichen des göttlichen Gerichts und des Selbsthasses unstat durch die Weltgeschichte wandert – es wird in modifizierter Form sogar noch in Karl Barths Israellehre begegnen²⁶ – hat die Fortexistenz des alten Bundesvolkes endlich einen, vielmehr sogar einen *doppelten Sinn* erhalten: Einerseits offenbart das gedemütigte Judentum Gottes Zorn, wie *Hieronymus* feststellte.²⁷ Andererseits kann sich der Glaube am Unglück der Verfluchten geradezu delectieren:

24 Apologeticum, 21.

25 Tertullian, zit. nach: *Niewiadomski*, Juden, 18.

26 »Diese eine Gemeinde hat in ihrer Gestalt als Israel der Darstellung des göttlichen Gerichts, in ihrer Gestalt als Kirche der Darstellung des göttlichen Erbarmens zu dienen. Sie ist in ihrer Gestalt als Israel zum Hören [...] als Kirche zum Glauben der Verheißung bestimmt.« *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik II/2, Zürich 1942, 215.

27 »Nur einmal, am Jahrestag der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch die Römer, sieht man ein trauerndes Volk einherziehen, altersschwache Greisinnen und hochbetagte Greise mit zerrissenen Gewändern, an ihrem Leibe und mit ihrem Zustand den Zorn des Herrn kundtuend« (zit. nach: *Niewiadomski*, Juden, 19 – Hervorhebung im Original).

»Sie [die Juden] sind notwendig für die Gläubigen, damit Gott an unseren Feinden uns sein Erbarmen zeigen konnte. [...] Damit also die gläubigen Völker nicht Gottes Gnade vergessen, leben vor ihren Augen die blinden Juden, damit sie beim Anblick ihrer Blindheit immerzu begreifen, wie sehr sie Gott für ihre eigene Erleuchtung danken müssen.«²⁸

Das positivste Bild vom Judentum aus christlicher Sicht verdanken wir dem Kirchenvater *Origenes* († ca. 254). In seiner Auseinandersetzung mit dem Heiden Celsus betonte Origenes immer wieder in großer Weitsicht, daß das Christentum nur aus dem Judentum heraus verstanden werden könne, weshalb er das Judentum auch gegenüber heidnischen Angriffen in Schutz nahm. Werde das Judentum angegriffen, so sei auch das Christentum in Gefahr. Aber selbst Origenes teilte die verbreitete Auffassung, daß das Judentum mit der Verurteilung Schuld auf sich geladen habe und unter dem göttlichen Zorngericht stehe, das sich in der Zerstörung Jerusalems durch die Römer gezeigt habe.

Bis zum Ende des 3. Jahrhundert n.Chr. gehört die Kreuzigung Christi mehr oder weniger zum festen »Sündenregister«, das man dem Judentum insgesamt entgegenhält. Dies belegen die Schriften der Kirchenväter sowie die zahlreichen Märtyrerakten. Wenn sich schließlich doch immer wieder einzelne Juden zum Herrn bekehren, so gilt dies als Zeichen besonderer Gnade, die aber für das jüdische Volk kein Hoffnungszeichen ist. Die christliche »Reichsreform« durch den ersten christlichen Kaiser, *Konstantin d.Gr.* († 337 n.Chr.), stattete die Kirche Mitte des 4. Jahrhunderts mit einem staatlichen Apparat aus, der auch ihr antijüdisches Konzept zur Staatsideologie machte. Die Juden galten nun, wie früher die Christen, nicht mehr nur als Andersgläubige, sondern regelrecht als Fremdkörper innerhalb des römischen Staates. Dieser Staat besaß das Recht, das Lebensrecht der Juden zu beschränken, was auch geschieht. »Anders als der »heidnische Staat« kann der christliche Nachfolger des Römischen Reiches die Pluralität der Religionen nicht verkräften.«²⁹

Die heftigsten und wirkungsvollsten Angriffe auf das Judentum gingen dabei von christlichen Predigten aus, besonders in der Passionszeit. Die Predigten Papst *Leos d.Gr.* († 461) vermeiden sogar die namentliche Erwähnung der Juden. Heißen sie bei ihm doch nur noch »wütender Volkshaufe« oder »tobende Menge«, die voller »vatermörderischen Hasses« sei. Juden werden hier als »brüllende Raubtiere« bezeichnet, die im Dienste Satans stünden. Immer wieder werden sie auch einfach nur als »die Gottlosen« tituiert. Daß ihr Schicksal besiegelt sei, werde daraus ersichtlich, daß sich bei der Kreuzigung Jesu der Himmel verfinstert habe. Dies sei um der Juden willen geschehen, für die nun die Sonne untergegangen sei.³⁰

²⁸ Pseudorufinischer Kommentar (In Psalmos), zit. nach: ebd.

²⁹ *Kasting-Olmesdahl*, Juden, 39.

³⁰ Vgl. ebd.

Damit ist das Vokabular für die nächsten Jahrhunderte geprägt. Die Juden sind die Gottlosen und Gottesmörder; alles Leid, das sie trifft, ist die Strafe für Golgatha, wo ein verblendetes Volk ausgerufen habe: »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder« (Mt 27,25). Diese Vorwürfe tauchen teils wörtlich in antisemitischen Hetztiraden der Nationalsozialisten wieder auf. Sie machten damit deutlich, was diese unter »positivem Christentum«³¹ verstanden: Einen neuheidnischen und antisemitischen Mythos rassistischer Gegensätze, die durch die geschichtliche Erfahrung vom Justizmord an Jesus Christus bestätigt werde.

Die Bilanz dieses ersten Gesprächsgangs in nachkanonischer Zeit nimmt sich verheerend aus. Die Versuchung einer einseitigen Schuldzuweisung ist groß. Dennoch wäre es völlig falsch, das Christentum insgesamt als bösertiges Monstrum, das Judentum hingegen als offene und dialogbereite Religionsgemeinschaft darzustellen. Die Wahrheit ist auch hier komplizierter. Das Judentum hat, besonders nach den politischen Katastrophen von 70 und 135 n.Chr., mehr und mehr an missionarischem Schwung und dem Willen zur Gewinnung der heidnischen Welt für den jüdischen Monotheismus verloren und sich auf sich selbst zurückgezogen. Das Christentum wird wie jede andere Religion im Talmud zum Bereich des »Götzendienstes« gerechnet.³² Die wenigen Stellen, die auf Jesus gemünzt sind, setzen ihn mit Bileam oder anderen Zauberern gleich. Das Achtzehngebet erhält wohl Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr. den gegen das (Juden-)Christentum gerichteten Zusatz:

»Den Verleumdern aber sei keine Hoffnung und die ruchlose Regierung mögest du bald beseitigen in unseren Tagen und die Nazarener [Judenchristen] und die Minnim [Sektierer] mögen im Nu zugrunde gehen, ausgelöscht werden aus dem Buch des Lebens [...]. Gelobt seist du, Herr, der die Frechen demütigt.«³³

Das Judentum, das bis zum Erscheinen des Christentums auf dem besten Wege war, »die« Religion des Römischen Reiches zu werden, hat Polemik mit Gegenpolemik beantwortet. So war man bemüht, die Elemente aus der eigenen jüdischen Tradition zu eliminieren, auf die sich auch das Christentum bezog. Dies zeigt sich z.B. in der Passahtradition und der christlichen Deutung Jesu als dem Passah-Lamm. Das Lamm spielt seither bei der jüdischen Passahfeier keine Rolle mehr. Ebenso hat man in

³¹ Vgl. § 24 des Parteiprogramms der NSDAP: »Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen. Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden. Sie bekämpft den jüdisch-matristischen Geist *in* und *außer* uns [...].« Zur Bedeutung vgl. K. Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1: *Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*, Frankfurt a.M. / Berlin 1986, 106-109.

³² Vgl. *Leibowitz, Gespräche*, 71-78.

³³ Zit. nach: *v.d. Osten-Sacken, Katechismus und Sידur*, 214.

den meisten Synagogen alles, was an ein Kreuz erinnern könnte eliminiert, bis hin zu den Fensterkreuzen und Gewölbekreuzen, die man in vielen Synagogen vergeblich suchen wird.

Das Gespräch zwischen Christen und Juden ist durch den frühzeitig mißglückten »Dialog« um Jahrhunderte zurückgeworfen worden. Mutter- und Tochterreligion scheinen bereits im anbrechenden Mittelalter nicht mehr dieselbe Sprache zu sprechen. Martin Buber hat diese unterste Phase des Streitgesprächs die »Vergegnung« von Christen und Juden genannt.

2. Martin Luther und die Juden

Die Auseinandersetzungen im Hoch- und Spätmittelalter haben an den konfrontativen und ideologisch formatierten Gleisen wenig Änderung bewirkt.³⁴ Eine Blütezeit des christlich-jüdischen und islamischen Dialogs fand zwischen dem 13. und dem ausgehenden 15. Jahrhundert in Spanien statt. Unter dem Dach einer aristotelischen Philosophie trafen sich islamische, jüdische und christliche Theologen, um Gemeinsamkeiten und Differenzen der drei großen Religionen zu erörtern. Im Mittelpunkt der Erörterungen standen Fragen nach Monotheismus und Trinität sowie den ethischen Gemeinsamkeiten aller Religionen. Auf jüdischer Seite ragten hier besonders Maimonides, Jehuda Hallewi und Abraham Ibn Daud hervor.³⁵ Die Vertreibung der Juden aus Spanien um 1492 durch Königin Isabella, eine katholische Fundamentalistin, machte diese Ansätze zunichte.³⁶

Die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts stellt jedoch geradezu einen möglichen »Kairos« für die Neuaufnahme des Dialogs zwischen den Reformkräften des Humanismus und der Reformation mit dem Judentum dar. Dies mag diejenigen überraschen, die um Luthers leidenschaftlichen Kampf für das gesetzesfreie Evangelium und seine antijüdischen Ausfälle wissen. Die Äußerungen des Wittenberger Reformators gegenüber dem Judentum sind ambivalent und wie so vieles in Luthers Denken situationsbedingt formuliert. Alles in allem jedoch sind sie unerträglich in ihrem feindseligen Pathos, das Kirchengeschichte schrieb und dessen Wirkungsgeschichte den Weg nach Auschwitz vorbereitete.

³⁴ Vgl. F. Graus, Judentum und Judenverfolgung im Hoch- und Spätmittelalter, in: *Weinzierl*, Christen und Juden, 33-43.

³⁵ Vgl. die schöne Darstellung von J. Guttmann, Die Philosophie des Judentums, Wiesbaden 1985, 55-300.

³⁶ Vgl. K.A. Fink, Die Juden in der Christenheit des Mittelalters, HKG III/2, § 60: 717-727 (bes. 723ff); K.S. Latourette, Geschichte der Ausbreitung des Christentums, Göttingen 1956, 57.

2.1. Das Zeitalter enttäuschter Hoffnungen

Es war auch weniger die Reformation selbst, die im Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis neue Impulse setzte, als vielmehr die breite Strömung des Humanismus, die alle Gebildeten in Europa erfaßt hatte. Die Welt des Humanismus mit ihrer ethisierenden Theologie führte mehr als drei Jahrhunderte vor dem Aufkommen der sogenannten liberalen Theologie zu einer Relativierung kirchlicher Dogmen auf der Basis von Vernunft und Sittlichkeit. Durch Johannes Reuchlin, den Großonkel und Lehrer Melanchthons, wurde eine Renaissance des Hebräischen ausgelöst, von der auch Luther profitierte. Durch Reuchlin gelang erstmalig eine wissenschaftlichen Erschließung des Alten Testaments im nichtjüdischen Abendland.³⁷ Im Judentum ist Reuchlin, obwohl er Christ war, bis heute eine anerkannte Persönlichkeit.

Luthers Einstellung zum Judentum war, wie bereits angedeutet, ambivalent, im ganzen jedoch sehr negativ. Weithin bekannt ist seine Spät- und Schmähschrift »Wider die Juden und ihre Lügen« von 1542.³⁸ Auch wenn Luther schwerlich ein Rassist genannt werden kann und seine Polemik sich im Rahmen des traditionellen christlichen Antisemitismus bewegte, ist er doch zu einem der »Kirchenväter des modernen Antisemitismus« geworden.³⁹

»Keine andere Person in der Geschichte des abendländischen Christentums hat so wie Martin Luther auch die Hoffnungen von Juden entzündet; keiner hat sie aber auch so tief enttäuscht wie er. Fast wie ein Messias wird der Reformator aus Sachsen anfänglich in jüdischen Kreisen begrüßt. Doch gilt er ihnen am Ende als die Inkarnation Hamanns, des blutrünstigen und mordgierigen Feindes der Juden schlechthin.«⁴⁰

Der Rahmen seiner Äußerungen über die Juden war durch die Überzeugung vorgegeben, am definitiven Ende der Zeiten zu leben. Die vor den Toren des Deutschen Reiches stehenden Türken und der in Rom residierende Papst waren für ihn die Mächte, welche die letzte Trübsal über das Christentum heraufführen würden. Kein Zweifel: die politischen Ver-

³⁷ Vgl. dessen berühmte Schrift: »De rudimentis hebraicis« aus dem Jahr 1506.

³⁸ Vgl. WA 53.

³⁹ Vgl. hierzu und zum Folgenden M. Brecht, Martin Luther, Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche: 1532-1546, Stuttgart 1987, 329-345; E. Stegemann, Die Stellung Martin Luthers und der evangelischen Christen zum Judentum, in: Weinzierl, Christen und Juden, 47-65; Ch.H. Ben-Sasson, The Reformation in Contemporary Jewish Eyes, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Bd. 4, Jerusalem 1971, 239-326; P. Lapide, Stimmen jüdischer Zeitgenossen zu Martin Luther, in: H. Kremers (Hg.), Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden, Neukirchen-Vluyn 1985, 171-185; H.A. Oberman, Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Berlin 1981; ders., Die Juden in Luthers Sicht, in: K. Kremers, Juden, 136-162 (in diesem Sammelband befinden sich weitere Aufsätze zum Thema).

⁴⁰ Stegemann, Stellung, 47.

hältnisse für die Reformation hatten sich verschlechtert. Der endzeitliche Kampf konnte jeden Augenblick losschlagen. Die Unbußfertigkeit der Juden, für deren Geschick Luther in den Anfängen der Reformation Verständnis gezeigt hatte, weil sie wie er dem römischen Papst widerstanden, schwand zunehmend gegenüber der Empfindung, daß es hoffnungslos sei, auf eine Bekehrung der Juden zu Christus hin zu hoffen. So war Luther tatsächlich jener »Mensch zwischen Gott und Teufel«, als der ihn Heiko A. Oberman in der m.E. schönsten Lutherbiographie beschrieben hatte.⁴¹ Darin ganz mittelalterlich und darin auch den von ihm geschmähten »Schwärmern« nicht ganz ferne, die er im Prinzip ebenso leidenschaftlich verachtete wie die Juden.

In der 1523 verfaßten Schrift »Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei« überwog noch der gewinnende Tonfall. Luther hatte sich stark für eine – wie wir sagen würden – tolerante und menschenwürdige Behandlung der nicht an Christus glaubenden Juden eingesetzt, freilich auch in dieser Schrift »ausschließlich im Kontext der Bekehrung«,⁴² von der man sie durch ihre schlechte Behandlung abgehalten habe. »Wenn die Apostel, die auch Juden waren, also hetten mit uns heyden gehandelt, wie wyr heiden mit den Juden, er were nie keyn Christen unter den Heyden worden.«⁴³ Luther war davon überzeugt, das zeitgenössische Judentum durch konsequente Exegese, durch die sich Luther der katholischen Theologie überlegen wußte, für das Evangelium zu gewinnen. Von katholischer Seite wurden sogar Vorbehalte geäußert, die Luther, den Kryptojuden, und das Judentum – in ganz negativer Konnotation – in einen Topf warfen.

2.2. »Sola scriptura« – Exegese oder Schriftprinzip?

Luthers Polemik gegen das Judentum⁴⁴ läßt sich erstmals in der Fastenpostille von 1526 fassen. In der Auslegung von Joh 8 (Juden als Satanskinder) setzte sich Luther mit der Weigerung des Judentums auseinander, anzuerkennen, daß Jesus der Messias und Gottes Sohn sei. Aufgrund dieser Einstellung gebe sich Christus ihnen auch nicht zu erkennen. Die Juden sind hier jedoch weniger als ethnische Gruppe, als vielmehr repräsentativ verstanden: Sie sind die Prototypen der verblendeten Menschheit insgesamt.

In der Auslegung des Ps 109 (1526) schreibt Luther, daß die Juden verstockt seien und daraus das Gericht über sie resultiere. Die Verstockung wird hier gleichsam als die Natur der Juden bezeichnet. In einer Auslegung des Ps 24 (1530) wird sowohl für den Papst als auch für die Juden

41 H.A. Oberman, *Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1981.

42 Stegemann, *Stellung*, 50.

43 M. Luther, *WA* 11, 315.

44 Die nachfolgenden Beispiele finden sich bei Brecht, *Luther* 3, 329ff.

bestritten, daß sie zum Volk Gottes gehören. Juden und Katholiken würden vielmehr das Gottesvolk verfolgen: Die einen hätten schon immer die Propheten verfolgt, die anderen bekämpften die evangelische Christenheit.

Als sich 1530 ein Pfarrer an Luther wandte, um sich beraten zu lassen, wie man ein jüdisches Mädchen taufen sollte, riet Luther zu einer eingehenden Vergewisserung, ob die Absicht des Mädchens auch aufrichtig sei. Es sei schon vorgekommen, daß Juden im Vollzug der Taufe den christlichen Glauben verlästert hätten. Ein anderes Mal sprach sich Luther gegen die Taufe eines Juden aus, denn für taufbereite Juden gelte: »Es sind Schälke«⁴⁵. Die Lästerung des christlichen Glaubens, die für Luther zugleich Gotteslästerung war, wurde in der Folgezeit zusammen mit dem Streit um die rechte Auslegung des Alten Testaments zur Triebfeder von Luthers Antisemitismus, der bizarre und erschreckende Früchte zeigen sollte.

Andererseits unterstützte Luther über lange Zeit einen Judenchristen, dessen Armut sein Mitleid erregte. Zusammen mit Melanchthon nahm jeder der beiden ein Kind des Judenchristen Jakob Gipher auf und sorgte für sie.

Luthers Enttäuschung und antijüdische Polemik ist eine Frucht seiner exegetischen Nöte, in die er in der Auseinandersetzung mit der jüdischen Auslegung des Alten Testaments geriet.

»Denn Luther ist felsenfest davon überzeugt, daß die Schrift [...] die Wahrheit des christlichen Glaubens an Jesus als den Messias und Gottessohn und nichts anderes als sie bezeugt. Wer diese Christuswahrheit nicht sieht, ist bestenfalls besserungsfähig und überzeugbar, schlimmstenfalls verstockt und vom Teufel besessen. [...] Sofern sie nicht zu seiner christologischen Interpretation vordringen, müssen sie sich als verstockt erweisen. Denn entweder hat das Christentum recht oder Gott ist ein Lügner. Tertium non datur!«⁴⁶

Martin Brecht hat in seiner großen Lutherbiographie sehr schön aufgezeigt, wie Luther in seiner Auseinandersetzung mit Juden und Judenchristen immer wieder in Erklärungsnotstand geriet. Er versuchte nämlich zu beweisen, daß viele alttestamentliche Aussagen auf Christus zielten und in ihm ihre Erfüllung fanden. Die heutige, nicht mehr konfessionell verengte Bibelwissenschaft gibt weithin den jüdischen Auslegungen gegen Luther den Vorzug. Luther ging sogar soweit, daß er im Streit mit den Juden um das Alte Testament seine eigenen exegetischen Prinzipien konterkarierte. Die für ihn einzig sachgemäße Auslegungsmethode, nur den buchstäblichen, also den »Literalsinn« anzuerkennen, steht hart gegen seine Bemühungen, das Alte Testament als einen einzigen Hinweis auf Christus und damit als ein christliches Buch zu erweisen. Lu-

45 Zit. nach: *Brecht*, Luther 3, 330.

46 *Stegemann*, Stellung, 50.

thers zunehmender Antisemitismus entsprang seinem Streit um die Auslegung der Bibel, deren Universalschlüssel er in Christus sah.⁴⁷

Luther blieb zwar der Überzeugung, daß die Juden Gottes erwähltes und berufenes Volk seien. Aber dieses Privileg war verlierbar. Ebenso wie die Spende von Taufe und Abendmahl ohne den Glauben wertlos war, so war es auch mit dem Judesein ohne den christlichen Glauben. Die exegetischen Auseinandersetzungen mit der rabbinischen Schriftauslegung riefen bei Luther eine sich stets steigende Verachtung des Judentums hervor. Wo er philologisch nicht weiter wußte (etwa im Bereich der Trinitätstheologie), berief er sich auf das Prinzipielle: Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus sei unumstößlich. Die Bestreitung des dreieinigen Gottes durch das Judentum, das in dieser Behauptung oftmals einen Tritheismus (Dreigötterlehre) sah, war für Luthers Ohren blasphemisch. Gotteslästerung aber war ein justitiables Delikt, d.h. im Rahmen seiner Zweireichelehre ein Fall für die Obrigkeit als dem »Regiment zur Linken«. Aus Luthers Enttäuschung entwickelte sich geradezu ein Aufruf zur Hinrichtung des Judentums. Das Elend der Juden würde sich nur im Falle ihrer Konversion zum Christus, ihrem »Vettern und Herrn«, ändern.

In der Auseinandersetzung mit den christlichen Sabbathianern⁴⁸ hatte Luther resigniert. Eine weitere exegetische Auseinandersetzung schien ihm weniger denn je sinnvoll, da Juden schwerlich zu gewinnen seien. Gegen ihr Beharren auf den rabbinischen Auslegungen sei kein Kraut gewachsen. Den Rabbinen warf er vor: »Sie zerreißen und zermarnern die Schrift in ihren Auslegungen wie die unflätigen Säue einen Lustgarten zerwühlen und umkehren.«⁴⁹ Da sich die Juden über 1500 Jahre lang seit ihrer Vertreibung nicht vor ihrem Messias gedemütigt hätten, sei das auch für die Gegenwart, die für Luther zugleich Endzeit war, nicht zu erwarten. In der Schrift eines judenchristlichen »Renegaten«, Anthonius Margaritha (1530), sah er seine Verblendungstheorie bestätigt. Für Luther, der den Menschen als ein »Reittier« entweder des Geistes Gottes oder des Teufels sah, waren auch die Juden alle besessen.

An der Wittenberger Stadtkirche ist bis heute am Chor die sog. »Judensau« zu sehen, auf die sich Luthers verächtliche Haltung gegenüber der rabbinischen Auslegung des Alten Testaments bezieht:

»Es ist hie zu Wittenberg an unserer Pfarrkirchen eine Sau in Stein gehauen, da liegen junge Ferkel und Jüden unter, die saugen. Hinter der Sau stehet ein Rabbin, der hebt der Sau das rechte Bein empor, und mit der linken Hand zeucht er den Bürzel über sich, bückt und guckt mit großem Fleiß der Sau unter dem Bürzel in den Talmud hinein, als wollte er etwas Scharfes [= mühsam zu Lesendes] und Sonderliches lesen und ersehen.«

47 Vgl. *Brecht*, Luther 3, 320-345.

48 Vgl. die Schrift »Wider die Sabbather« von 1538 (WA 50, 309-337).

49 Zit. nach: *Brecht*, Luther 3, 335.

Immer wieder flackern jedoch auch erstaunlich positive Aussagen über das Judentum auf, etwa 1540, als Luther die Heroen des Alten Testaments gar über die Kirchenväter stellte. Christus sei die Blume, die aus dem schönen Gewächs dieses Volkes hervorgegangen sei. In einer Auslegung über Röm 15,8 schreibt er: »Summa summarum dieser Epistel, beide, Juden und Heiden, sollen selig werden«. Luther hat die Erwartung des Apostels Paulus nicht preisgegeben, daß zumindest ein Teil der Juden gerettet würde.

2.3. »Von den Juden und ihren Lügen« (1542) – *Luthers harte Barmherzigkeit*

Die bekanntesten und leider problematischsten Äußerungen Luthers stehen in seiner Schrift »Von den Juden und ihren Lügen«. ⁵⁰ Es handelt sich jedoch nicht um eine Streitschrift, die sich an Juden wandte, sondern an Christen, vor allem an Obrigkeiten und Pfarrer, denen eine Handreichung zum Umgang mit Juden präsentiert werden sollte. Diese Schrift ist nichts anderes als der Aufruf zum Pogrom. Als solcher hat sie eine beispiellose Wirkungsgeschichte innerhalb der evangelischen Christenheit entfaltet.

Im ersten Teil bestritt Luther den Juden alle Vorzüge, auf die sie sich beriefen (und die zumindest Paulus ihnen noch zugestanden hatte, vgl. Röm 9,4!). Der sündige Mensch habe, egal ob Jude oder Heide, nichts, was er Gott gegenüber vorzubringen habe, auch nicht die Beschneidung oder die Taufe.

Im zweiten Teil bemüht sich Luther um den Schriftbeweis, daß die alttestamentlichen Verheißungen auf den endzeitlichen Messias gemünzt seien. (Philologisch hat sich Luther hier aus heutiger Sicht ins Abseits gestellt.) Teil eins und zwei stehen unter der Überschrift: »Von den Juden und ihren Lügen«. Die Lästerung des christlichen Gottes, sei sie real oder fiktiv, war Luthers eigentliche Antriebsfeder für seine Polemik gewesen. Eine nicht geringe Rolle spielten talmudische und besonders kabbalistische Deutungen des christlichen Glaubens, die sich gegen Christus, Maria und die Christen richteten (Gemmatie). In solchen Deutungen der jüdischen Mystik werde die Ansicht vertreten, Jesus sei ein kabbalistischer Zauberer und Maria eine Hure, die Jesus in der Zeit ihrer Menstruation empfangen habe, weshalb er auch eine Mißgeburt geworden sei. Aufgrund solcher, im Judentum wenig populären Behauptungen reagierte Luther empört, indem er solche Blasphemie seinerseits mit den alten Greuelmärchen von der jüdischen Brunnenvergiftung und der Entführung christlicher Kinder beantwortete. Kein Mensch halte überdies

⁵⁰ WA 53, 417ff.

die Juden gefangen: »Wir haben sie zu Jerusalem nicht geholt [...]. Wir wollten gern Geschenke dazu geben, daß wir sie los werden.«⁵¹

Im folgenden entfaltet Luther sein ganzes Arsenal antisemitischer Hetze, das ebenso abartig wie umfassend war, daß ganze Generationen von Christen und Nichtchristen ihren antisemitischen Haß aus diesen maßlosen Äußerungen speisen konnten. Juden seien Faulpelze, da sie am Sabbat ruhten, während Christen arbeiten müßten. Juden seien ein Übel, einer Krankheit vergleichbar, die man bekämpfen müsse. In Luthers Hausapotheke gegen das Judentum findet sich der Ratschlag: »Wir müssen gegen sie mit Gottesfurcht und einer harten Barmherzigkeit vorgehen«. Was Luther unter einer »harten Barmherzigkeit« verstand, zeigen sieben ernst gemeinte Ratschläge:

1. Ihre Synagogen sollten verbrannt und zerstört werden, weil sie der Ort der Lästerung des christlichen Glaubens seien.
2. Für die Abgötterei der talmudischen Religionspraxis sollten den Juden keine Gotteshäuser oder Kirchen zur Verfügung gestellt werden.
3. Auch sollten alle Häuser der Juden zerstört und die Bewohner vertrieben werden; man sollte den Juden wie den Zigeunern Notunterkünfte zuweisen, in denen sie hausen könnten.
4. Talmud und Gebetbücher (Siddur) seien zu konfiszieren.
5. Juden sollten kein Recht auf Geleitschutz haben.
6. Ihr Hab und Gut sollte konfisziert und an Judenchristen verteilt werden, da all ihr Geld sowieso nur von Christen geraubt sei.
7. Außerdem sollten Juden zur Zwangsarbeit bei den Christen herangezogen werden.

Wer diese Zeilen als Zeitgenosse liest, kann nicht anders als erschrocken an Auschwitz denken. Der Realismus solcher Ratschläge, die Luther der weltlichen Obrigkeit empfahl, ist in grausamer Weise Realität geworden, gerade in unserem Jahrhundert. Vielleicht ist die von Karl Barth gezogene Linie von Luther zu Hitler nicht ganz so abwegig, wie manche Lutheraner dies empfinden.⁵² Jedenfalls kam Luther auch nicht entfernt der Gedanke eines friedlichen Zusammenlebens. Selbst die Existenz mehrerer – wohlgerneht christlicher! – Konfessionen in einem Gemeinwesen lag völlig außerhalb seines Vorstellungsvermögens.⁵³

Luther wandte sich mit dieser Schrift nicht nur an die weltlichen Obrigkeiten, die seine Vorschläge durch Vertreibungen der Juden umgehend in die Tat umsetzten, wobei sie wesentlich milder waren als Luther, sondern auch an Pfarrer und Prediger. Sie sollten auch dann vor den Juden war-

⁵¹ Zit. nach: *Brecht*, Luther 3, 338.

⁵² Vgl. *E. Busch*, Karl Barths Lebenslauf, München 1978, 318; *K. Barth*, Die Deutschen und wir, in: *Eine Schweizer Stimme*, Zürich 1945, 334-370.

⁵³ Die prinzipielle Unvereinbarkeit der Konvivenz konfessionsverschiedener Menschen in einem Gemeinwesen fand auch im Westfälischen Frieden von 1648 und der Formel »Cuius regio, eius religio« ihren Niederschlag.

nen, wenn die Obrigkeit »versagte«, d.h. nicht gegen die Juden einschritt. Denn eben diese Juden verfluchten nach seiner Meinung an jedem Sabbat die Christen und den Christus. Dabei machte Luther in seiner Maßlosigkeit keine Abstriche bzw. Unterscheidungen. Die Pfarrer sollten der Obrigkeit beratend zur Seite stehen und sie an ihre Aufgabe erinnern, die Juden nicht zu dulden.⁵⁴ Denn Juden seien »Schlangengezücht und Teufelskinder«.

Die Liste lutherischer Urmarmherzigkeiten mit den Juden ist lang und sie ist von einer unerträglichen, durchdringenden Feindseligkeit. Der Reformator läßt in dieser Schrift auch nicht den Hauch eines Mitgefühls erkennen. Zwischen den Juden und dem Evangelium gebe es nur Krieg. Die Schrift und die geschichtliche Erfahrung hätten die Verwerfung der Juden offenbar gemacht. Ihre Messiahshoffnung sei durch den tatsächlichen Messias ad absurdum geführt. Den also Dämonisierten galt schlußendlich sein frommer Wunsch: »Christus, unser lieber Herr, bekehre sie barmherziglich und erhalte uns in seiner Erkenntnis, welche das ewige Leben ist, fest und unbeweglich. Amen«.

Der mittelalterliche Mensch Luther zeigt durch die Pandämonisierung seiner Kontrahenten, daß er den wachsenden Gegensätzen, Widerständen und Differenzierungen, die seinem reformatorischen Anliegen entgegenschlugen, nicht gewachsen war. Bauern, Täufer und Juden wiesen dem Reformator die kritische Grenze seiner Konfliktfähigkeit auf. Wer überall Menschen vom Teufel besessen sieht, die eine andere Erkenntnis vertreten, wird schließlich selbst zu einem Kind der Hölle. Im Blick auf das Judentum wird gar der reformatorische Grundsatz des *sola scriptura* (allein die Schrift) auf den Kopf gestellt: »Die Kehrseite der Verchristlichung der Hebräischen Bibel ist bei Luther der Antijudaismus.«⁵⁵

3. Antijudaismus und Antisemitismus im 19. Jahrhundert

Ich tue nun einen gewaltigen Satz ins 19. und 20. Jahrhundert. Dies ist deswegen berechtigt, weil das Verhältnis zwischen Juden und Christen im wesentlichen konsistent bleibt. Nicht einmal der Toleranzgedanke des 19. Jahrhunderts, von dem auch unsere Freikirche profitierte, änderte den Antagonismus zwischen Christen und Juden grundsätzlich. Toleranz, auch die der Christen gegenüber Juden, darf nicht mit Akzeptanz verwechselt werden. Es ist Napoleon zu verdanken, daß die Emanzipation der Juden in Deutschland erstmals durchgesetzt wurde.⁵⁶

⁵⁴ Auch dies haben die Deutschen Christen in die Tat umgesetzt.

⁵⁵ Stegemann, Stellung, 51.

⁵⁶ Vgl. hier und zum Folgenden G. Seebaß, Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus, in: R. Rendtorff / E. Stegemann (Hgg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, München 1980, 11-25.

3.1. Befreiungskriege und Revolution von 1848

Zwar hatte schon das auf Hardenberg zurückgehende preußische Juden-edikt von 1812 die bürgerliche Gleichstellung »im allgemeinen« vollziehen wollen. Dies stieß jedoch beim preußischen König auf Widerstand. Schon 1815 war die bürgerliche Gleichstellung von Christen und Juden in weiten Teilen der deutschen Lande wieder rückgängig gemacht worden. So kehrte man im Zeitalter der Restauration zum voraufklärerischen Schutzjudentum zurück. Bis zur Revolution von 1848 blieben die Juden schutzbefohlene, nicht gleichberechtigte und auf die Launen ihrer Landesherren angewiesene Bürger zweiter Klasse. Dieser Ansicht schlossen sich auch die großen deutschen Philosophen der Aufklärung und des Idealismus an. Der Kirchenhistoriker Gottfried Seebaß faßt dies wie folgt zusammen:

»Von Kant ziehen sich bis über Fichte zu Hegel und Marx die ablehnenden Urteile über die Juden, die als Vertreter eines der Aufklärung verhaßten theokratischen Systems gelten und die unter einem oktroyierten Gesetz als extremstem Ausdruck von Heteronomie und Knechtschaft leben [...]. Und wenn Philosophen wie Kant die Juden als Nation von Wucherern charakterisierten, Fichte vor ihnen als Staat im Staat warnte, Marx als ihren Kult und Gott Schacher und Gold erklärte, was konnte man dann von kleineren Geistern erwarten.«⁵⁷

Juden galten, stärker noch als die verhaßten Franzosen, als Gegenbild des vermeintlich deutschen Volksgeistes. Diese Ansicht wurde von national orientierten christlich-konservativen Politikern gefördert. Ihnen galten die Juden auch als die Urheber der Französischen Revolution. In Flugschriften behauptete man gar, jüdische Dämonen hätten die Eisenbahn nach Deutschland gebracht. Turnvater Jahn, ein übler Antisemit, rief zum Kreuzzug gegen Franzosen, Junker, Pfaffen und Juden auf, wobei die Juden die einzigen waren, die man tatsächlich behelligen konnte. Der vulgäre Antisemitismus des Mittelalters erlebte im 19. Jahrhundert eine beispiellose Renaissance. Dieser war – wie der Antisemitismus insgesamt – auch ein psychosoziales und politisches Phänomen: Der werdende deutsche Staat grenzte mit Hilfe eines nationalen Bewußtseins diejenigen aus, die ihm als die Fremden erschienen. Übertritt und Taufe waren die einzigen Optionen, um Juden in Deutschland ein gleichberechtigtes Leben zu ermöglichen. Doch auch vor den Pforten der Kirchen machte der Antisemitismus nicht Halt. In einer vulgär-antisemitischen Schrift heißt es: »Man gebe dem Juden alle sieben Sakramente, aber ewig wird er ein Jude bleiben.«⁵⁸

⁵⁷ Seebaß, Antijudaismus, 13.

⁵⁸ A.a.O., 14.

Zwar brachte der Liberalismus des 19. Jahrhunderts eine gewisse Entspannung und Aufwertung der Juden mit sich. Diese Sympathie galt jedoch weniger den Juden als einer schutzbedürftigen Minderheit, als vielmehr jenen jüdisch-liberalen Akademikern und Wirtschaftsführern, die selbst Teil des Liberalismus waren. Die jüdische Orthodoxie blieb weitgehend außen vor, auch wenn in der Paulskirche das Prinzip der Judenemanzipation Eingang in die deutsche Verfassung fand. Symptomatisch ist ein Zitat Richard Wagners: »Als wir für die Emanzipation der Juden stritten, waren wir aber doch mehr Kämpfer für ein abstractes Princip als für den concreten Fall [...]. Der Eifer für die Emanzipation der Juden [kam] vielmehr aus der Anregung eines allgemeinen Gedankens als aus einer realen Sympathie.«⁵⁹

Es waren erneut christlich-konservative Kräfte, die das Judentum für die Revolution von 1848 verantwortlich machten. Die bürgerliche Revolution von 1848 sei das Ergebnis einer »roten, jüdischen Wühlerei« gewesen, angeführt von einer »Legion vagabundierender Judenjungen«, lautete ein Vorwurf der Konservativen. Dies wurde von Heinrich Heine mit dem Spottvers bedacht: »Ausländer, Fremde sind es meist, / die unter uns gesät den Geist / der Rebellion; dergleichen Sünder / Gottlob, sind selten Landeskinder.«⁶⁰

Dem wirtschaftlichen Aufschwung der 50er und 60er Jahre des 19. Jahrhunderts war zu verdanken, daß die antijüdischen Kampagnen zunächst nachließen. Eine grundsätzliche Aversion gegen alles Jüdische blieb jedoch bestehen, bis das von Bismarck zusammengeschmiedete Reich 1871 neue soziale Verhältnisse schuf, die den Antisemitismus neu entfachten und auch in christlichen Kreisen salonfähig machten.

3.2. Antisemitismus im Deutschen Reich nach 1870

Für das neuerliche Aufflackern des Antisemitismus nach 1870 gab es verschiedene Gründe. Durch den Prozeß der Urbanisierung und der Flucht zahlloser Ostjuden aus Rußland gelangten viele Juden in die Städte des Reiches, vor allem nach Berlin. Die Aufhebung aller Schranken gegenüber den Juden durch die endgültige Emanzipation 1869 öffnete jüdischen Bürgern erstmalig den Zugang in gehobene Stellen, so im Bankwesen, im Handel und in der Presse. Es war das Zeitalter einer in der Geschichte des Judentums beispiellosen Assimilation an das kulturelle Leben in Deutschland: Man verstand sich als »Deutscher mosaischen Glaubens«. Die Religion wurde zur Privatsache.

Der Börsenkrach von 1873 und die Wirtschaftsdepression Ende der 70er und Anfang der 90er Jahre zeigen die engen Verflechtungen zwischen

⁵⁹ A.a.O., 16.

⁶⁰ Zit. nach: Ebd.

wirtschaftlicher Lage und Antisemitismus. Dies hing auch eng damit zusammen, daß das Judentum überwiegend mit den liberalen Schichten in Deutschland verbunden war. Sobald die wirtschaftsliberalen Kräfte versagten, wurde dies zugleich Anlaß für antisemitische Bewegungen. Anfang der 80er Jahre gründete der Hofprediger Adolf Stoecker⁶¹ seine »Christlich-Soziale Partei«. An Stoecker zeigt sich beispielhaft, daß es nicht etwa das konservative, sondern das emanzipierte und assimilierte Judentum war, das den Widerstand christlich-konservativer Kreise hervorrief. Er kämpfte dagegen, daß dem Judentum im Reich eine seiner Meinung nach zu hohe Repräsentation im öffentlichen Leben zukommen könnte. Stoecker sah die Gefahr einer »Entkirchlichung« in Deutschland und besonders in Berlin durch den jüdischen Einfluß gegeben. Für Stoecker gehörten aber Kirche und Volk untrennbar zusammen. Folglich war für das Judentum kein Platz in Deutschland. Als Folge der Weigerung der Juden, an Christus zu glauben, beklagte Stoecker eine den Juden fehlende Sittlichkeit. Die Juden wurden von ihm auf dieselbe Stufe wie die Heiden gerückt, was eine Umkehrung jüdischer Vorbehalte in der Antike gegenüber dem Christentum darstellte. So hatten Juden etwa eine unmoralische Einstellung zur Ehe, da sie die Scheidung legitimierten und praktizierten, und seien unfähig zur Nächstenliebe. Juden könnten daher in einer Gesellschaft nur subversiv tätig sein: »Daß die Juden nicht glaubten, war ihr Elend. Dadurch wurden sie aus dem Volk der göttlichen Offenbarung eine Rotte Korah, welche Christum kreuzigte und zu einem Werkzeug des Welt- und Geldverkehrs entartete. [...] Die Juden sitzen mitten unter uns und arbeiten an der Zerstörung der Kirche.«⁶²

Zusammen mit dem Historiker Heinrich von Treitschke wurde Stoecker zu einem der Wegbereiter jener Spielart des Antisemitismus, welche Christentum und Nation miteinander verband und das Judentum als mit dem deutschen Geist unvereinbar betrachtete. Durch Stoecker und Treitschke erreichte der Antisemitismus auch die gebildeten Schichten. Von Treitschke stammt der Satz: »Die Juden sind unser Unglück«.⁶³ 1879 wurde in Berlin eine »Antisemiten-Liga« gegründet, und 1880/81 unterzeichneten eine Viertelmillion Deutsche eine Petition an den Reichstag, der die rechtliche und soziale Gleichstellung von Juden ablehnte.

Das 19. Jahrhundert zeigt die ganze Tragik des christlich-jüdischen Verhältnisses. Bezog sich die Verachtung des Judentums in der Alten Kirche, im Mittelalter und in der Reformationszeit auf Israels angebliche Un-

⁶¹ Vgl. H. Engelmann, Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung, Studien zum jüdischen Volk und christlicher Gemeinde, Bd. 5, Berlin 1984.

⁶² M. Greschat, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: G. Brakelmann / M. Rosowski (Hgg.), Antisemitismus, Göttingen 1989, 29f.

⁶³ E. Weinzierl, Art. Antisemitismus VII: 18. bis 20. Jahrhundert, TRE 3, Berlin / New York 1978 (= 1991), 159 (155-165).

bußfertigkeit sowie auf dessen vermeintliche geistige und geistliche Rückständigkeit, so drehten sich die Verhältnisse in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts gerade um: Hier wurde das assimilierte, weltoffene, liberale und dialogbereite Judentum angegriffen, weil es für nationalkonservative reaktionäre Kreise zu den verhaßten progressiven, aufgeklärten und humanen Kräften der Gesellschaft zählte. Welche Position das Judentum auch immer als gesellschaftliche Kraft einnahm: Sein Verhalten konnte stets neue Ressentiments wecken und Antisemitismus hervorrufen.

Der rassistische Antisemitismus hat seine Wurzeln ebenfalls im 19. Jahrhundert. Er argumentierte scheinbar naturwissenschaftlich. Ausgangspunkt war die Untersuchung des Franzosen Arthur de Gobineau über die Ungleichheit der Rassen von 1853-1855.⁶⁴ Rasse wurde dabei als eine Kombination vermeintlich unveränderlicher körperlicher, geistiger und moralischer Anlagen verstanden, die sich angeblich wissenschaftlich nachweisen ließen. Hier wurde ein qualitativer Gegensatz von Juden und Ariern generiert, der irreparabel schien. Nicht einmal die Bekehrung zur höheren Religion des Christentums blieb den Juden als Möglichkeit. Dies kann man daher als den völkischen und weltanschaulichen Antisemitismus bezeichnen. Sein Ziel war nicht mehr nur die Einschränkung, sondern die Ausschaltung des Judentums.

Die verschiedenen Spielarten antisemitischer Einstellungen waren immer auch religiös bestimmt. Es muß erstaunen, in welchem Maße die theologische Wissenschaft von antisemitischen oder zumindest antijudaistischen Tendenzen durchdrungen war. Ein für die wissenschaftliche Textforschung am Neuen Testament so wichtiger Theologe wie Paul de Lagarde war ein christologischer Denker und bekennender Christ, der radikal alles Jüdische aus der christlichen Theologie verbannen wollte. Selbst diejenigen Kräfte, die sich aus ihrer liberalen Gesinnung heraus gegen ein nationalistisches Christentum nach der Weise Adolf Stoeckers wandten und sich einer objektivierenden religionsgeschichtlichen Forschung verpflichtet wußten, waren von einer herzlichen Abneigung gegen alles Jüdische ergriffen, die heute bizarr anmutet.

Julius Wellhausen gehört zu jenen Wegbereitern der exegetischen Wissenschaften, deren Verdienste um das Verständnis alttestamentlicher und neutestamentlicher Texte wir nicht hoch genug veranschlagen können. Er gehörte zu jener Generation von Universalgelehrten, die es heute nicht mehr gibt. Und doch verstand er die Geschichte des alttestamentlichen Glaubens als einen Prozeß der »Denaturierung«, wie er es nannte. Am Ende stand das entartete und seinen alttestamentlichen Wurzeln entfremdete Judentum da, über das Wellhausen sich immer wieder äußerst verächtlich äußerte:

64 Vgl. *Weinzierl*, Antisemitismus, 158f; *Seebaß*, Antijudaismus, 19ff.

»Der Schöpfer Himmels und der Erden verpuppt sich in einer kleinlichen Heilsanstalt, der lebendige Gott steigt vom Thron zugunsten des Gesetzes. Das Gesetz drängt sich überall ein; es beherrscht und sperrt den Zugang zum Himmel, es regelt und verschließt das Verständnis des göttlichen Waltens auf Erden. Soviel an ihm liegt, entseelt es die Religion und verdirbt die Moral.«⁶⁵

Paulus wird für Wellhausen schließlich zum großen »Pathologen des Judentums«. Der Pathologe kann nur noch die Leiche sezieren und die Krankheit feststellen, die einem Menschen das Leben gekostet hat.

Adolf v. Harnack ist der zweite große Gelehrte jener Epoche, dessen Ethisierung des Christentums eigentlich eine Brücke zum Judentum hätte bauen müssen.⁶⁶ Daß ihm alles Jüdische zuwider war, ist daher rein rational schwer nachvollziehbar. Judentum und Christentum galten ihm als zwei sich ausschließende Gegensätze. Er bezeichnete das Alte Testament ausdrücklich als ein jüdisches Buch – und lehnte es gerade *deshalb* für das Christentum ab. Das Judentum habe über den Ernst der Religion durch seine Priester und Theologen »Sand und Schutt« gehäuft, den das Christentum beseitigt habe. So gehöre das Alte Testament auf den Abfallhaufen der Geschichte, da es als ganzes das Dokument einer falschen und überwundenen Religion sei. Berüchtigt ist Harnacks Zitat in seinem Marcion-Buch (1921):

»Das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte, es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu conservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung [...]. Hier reinen Tisch zu machen [...], das ist die Großtat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird.«

Dieser theologische Antijudaismus im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert hat auf jüdischer Seite kein christenfeindliches Äquivalent. Im Gegenteil. Über Kants Philosophie der Moral ergaben sich zahlreiche Berührungspunkte mit dem Neuprottestantismus. Während die deutschen Gelehrten das Judentum perhorreszierten, bemühten sich jüdische Theologen wie Hermann Cohen und Martin Buber um eine Verständigung mit den Christen. Hermann Cohen schrieb einen geradezu freundschaftlichen und verständnisvollen Nachruf auf Wellhausen, in dem er dessen Weite sowie die Grenze dieses Forscher würdigte.⁶⁷ Man muß fairerweise sagen, daß die Sozialdemokratie und der Katholizismus deutlich weniger antisemitisch waren als der Protestantismus.

65 Vgl. J. Wellhausen, Abriß der Geschichte Israels und Judas, in: *ders.*, Skizzen und Vorarbeiten I, Berlin 1884, 97.

66 Vgl. R. Rendtorff, Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung, in: *Rendtorff / Stegemann*, Auschwitz, 99ff. Zu Wellhausen vgl. 107ff.

67 Vgl. U. Kusche, Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler, SKI 12, Berlin 1991, 61.

Gerade die unter Bismarck verfolgten Minoritäten besaßen eine Art Zusammengehörigkeitsgefühl, wenngleich sich auch in der katholischen Presse antisemitische Äußerungen finden.⁶⁸ Der Antisemitismus des Kaiserreichs, der im Nationalsozialismus alle Stränge vereinigte und entfaltete, hatte im 19. Jahrhundert den »Charakter einer ideologischen Abwehr der Moderne«.⁶⁹ Er ist nicht zuletzt auch das kulturelle Produkt von Ängsten um die Macht, die Einheit der Nation, der deutschen Kultur und der eigenen sozialen Stellung.

3.3. Die Weimarer Republik und die Zeit des Nationalsozialismus

Die Kirche war, wie viele andere Institutionen der Wilhelminischen Ära durch die Veränderungen nach dem 1. Weltkrieg in eine Identitätskrise größten Ausmaßes geraten. Nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs und seiner Ideologie der Einheit von ›Thron und Altar‹, konnte sich hier eine neue politische Theologie etablieren, deren Mittelpunkt das Volk und das Volkstum wurden. »An die Stelle des Themas von Christen und Juden trat das von Deutschen und Juden«.⁷⁰

Die Kirchen distanzieren sich zwar von dem rassistischen »Radau-Antisemitismus«. Aber grundsätzlich rächte es sich nun, daß die Kirchen samt und sonders versäumt hatten, eine Theologie (oder auch nur Ansätze zu einer solchen) zu entwickeln, die man dem Antijudaismus bzw. Antisemitismus hätte entgegenhalten können.

Ich will nun ganz kurz auf das Verhältnis von Juden und Christen in der Zeit des Nationalsozialismus eingehen. Ich setze voraus, daß wir zumindest in Ansätzen über die Geschichte des Kirchenkampfes informiert sind. Im Rückblick stimmt es besonders traurig, daß auch die Bekennende Kirche kein Wort zur Verfolgung jüdischer Mitbürger fand.

Während die Jungreformatorische Bewegung um Walther Künneth aufgrund der Zweireichlehre keine Vorbehalte gegen eine Verfolgung der Juden durch den Staat erhob, war auch die Bekennende Kirche (BK) um Karl Barth und die Barmer Theologische Erklärung in ihrem Kampf gegen den Arierparagraphen nur am Schutz der zur Kirche gehörenden Judenchristen interessiert. Im außerkirchlichen Raum stand man dem Arierparagraphen indifferent gegenüber oder billigte ihn sogar. Die christliche Substitutionstheorie und die Verwerfungstheorie hinsichtlich des Judentums wurden auch von der BK weitgehend nicht in Frage gestellt. »Die Diskussion in der Kirche wird nicht über die Judenfrage, sondern die Kirchenfrage geführt, nicht über das Verhältnis von Ekklesia und Synagoge, sondern allein über die wahre Ekklesia. Das durchgehen-

68 Vgl. dazu auch *W.P. Eckert*, Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Juden vom Tridentinum bis zum Ersten Vatikanum, in: *Weinzierl*, Christen, 89-114.

69 *Seebaß*, Antijudaismus, 20.

70 A.a.O., 23.

de Thema des Kirchenkampfes ist also nicht die Judenfrage, sondern die Kirchenfrage.⁷¹

Die vom NS-Staat behauptete Unterscheidung von Religion und Rasse war verlogen. Denn auch für den Staat blieb letztlich einziger Anhaltspunkt für die Unterscheidung von Arierern und Juden die Religionszugehörigkeit. Die Kirche trat, indem sie Auskunft über die Religionszugehörigkeit gab (via Kirchenbücher), in den Dienst der staatlichen Judenpolitik. Durch den Kampf des Staates gegen die Geltung des Alten Testaments in den Kirchen wurde vollends deutlich, daß ein Ziel des Staates die Reinigung des Christentums vom »jüdischen Geist« war. Die Unterscheidung von staatlicher Verfolgung und kirchlicher Zugehörigkeit war von Anfang an ein Fehlschluß der christlichen Kirchen, gerade auch der bekennenden Kreise.⁷²

Überhaupt war die Judenfrage keine zentrale Frage im Zusammenhang der kirchlichen Auseinandersetzungen mit dem Staat. Selbst die Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934 verlor kein Wort über die Juden. Zu den Ausnahmen gehörten freilich Rudolf Bultmann und Dietrich Bonhoeffer. Bultmann hatte sich als Ordinarius in Marburg 1933 öffentlich gegen die Judenpolitik des NS-Staates gewandt, da sie mit der christlichen Liebe unvereinbar sei, und den Arierparagraphen rundweg abgelehnt. Dietrich Bonhoeffer hielt im April 1933 seinen berühmten Vortrag über die »Kirche vor der Judenfrage«. Die Juden wurden von ihm dabei als »Opfer des Staatshandelns« bezeichnet. Bonhoeffer hatte damals gesagt, was christlich selbstverständlich scheinen mußte und ganz und gar nicht selbstverständlich war: »Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde angehören.«⁷³

Während Bonhoeffer aufwachte, ging der Neutestamentler Gerhard Kittel,⁷⁴ manchen von uns als Herausgeber jenes fulminanten Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament bekannt, den umgekehrten Weg. Während er in den 20er Jahren zu den Wegbereitern einer christlich-jüdischen Annäherung zählte, vollzog er 1933 einen Kurswechsel hin zu den Deutschen Christen und trat der NSDAP bei. Kittel setzte sich in der Folgezeit vehement für die Übernahme des diskriminierenden Arierparagraphen in der Kirche ein. Berühmt ist sein Vortrag, den er

⁷¹ L. Siegele-Wenschkewitz, Protestantische Universitätstheologie und Rassenideologie in der Zeit des Nationalsozialismus – Gerhard Kittels Vortrag »Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage« von 1936, *Brakelmann / Rosowski, Antisemitismus*, 57.

⁷² Zur Position der Bekennenden Kirche vgl. die Dokumentation: *Flüchtlingsdienst des ÖRK* (Hg.), Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Judenfrage. Ausgewählte Dokumente aus den Jahren des Kirchenkampfes 1933 bis 1943, Genf 1945.

⁷³ Gesammelte Schriften, Bd. 2, München 1965, 46. Zit. nach: *Siegele-Wenschkewitz, Universitätstheologie*, 61.

⁷⁴ Vgl. *Siegele-Wenschkewitz, Universitätstheologie*, 61–68.

am 19. November in München hielt: »Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage.« Er forderte darin die Rücknahme der Emanzipationsgesetze, da die Juden ein fremdes Volk und eine fremde Rasse seien, die moralisch depraviert sei. Wenn man Kittels Theorie vom »Weltjudentum« und seiner angeblichen Weltverschwörung hört, möchte man kaum glauben, daß es sich hierbei um denselben Mann handelt, dem wir jenes wissenschaftliche Standardwerk des ›Theologischen Wörterbuchs‹ verdanken. Bemerkenswert ist, daß Kittel in seinem Vortrag ausdrücklich die uralte Judenfeindschaft der Kirche argumentativ einbezog. Das Christentum sei seinem Wesen nach »antijüdisch«. Es gründe nicht einmal im Judentum, denn das Alte Testament ist für ihn kein jüdisches Buch. Die theologiegeschichtliche Linie führte s.E. vom AT zur neutestamentlichen Gemeinde, während das Judentum durch seine talmudische Interpretation der Tora von der alttestamentlichen Religion abgefallen sei. Das Christentum habe die heilsgeschichtliche Rolle des alttestamentlichen Bundesvolkes aufgenommen und weitergeführt. Das Judentum aber sei ein Irrweg. Die Juden sind quasi Ungläubige, die unter Gottes Gericht stünden, das durch die Völker an den Juden zu vollstrecken sei.

4. Und der Baptismus?⁷⁵

Innerhalb des Bundes der Baptistengemeinden gab es in der Anfangszeit des Nationalsozialismus heftige Kontroversen in der sogenannten »Judenfrage« (1933-1935).⁷⁶ Dies zeigt sich in zahlreichen Artikeln und Abhandlungen der damaligen Zeit in Zeitschriften und Postillen. Für den Baptismus war – wie könnte es anders sein – das Judentum zunächst unter »missionarischen Gesichtspunkten« attraktiv. Vielleicht ist dies auch ein Grund dafür, weshalb das Judentum aus unseren gegenwärtigen theologischen Fragen weitgehend verschwunden ist. Denn Judenmission, gerade von nichtjüdischer Seite, ist gegenwärtig aussichtsloser denn je. Aufgrund dieses Mißverständnisses tun sich Baptisten, und nicht nur sie, in der Regel schwer mit dem Judentum. Israel ist ihnen uneingestanden wie der »Heide und Zöllner« geworden, was nach der Gemeinderegel von Mt 18,17 das Scheitern aller seelsorgerlichen Bemühungen um ein verträgliches Miteinander anzeigt. Belastend ist auch, daß es unter uns bekennende Antisemiten oder zumindest Antijudaisten gegeben hat, deren Äußerungen über die von den Nazis verfolgten Juden einem noch heute die Schamröte ins Gesicht steigen lassen.

⁷⁵ Dieser Abschnitt ist meinem o.g. Aufsatz *K. Strübind, Christen und Juden*, 14-18, entlehnt.

⁷⁶ Vgl. *A. Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ›Dritten Reich‹*, Wuppertal / Zürich / Kassel ²1995, 260-273.

Abgesehen von missionarischen Gesichtspunkten war die *heilsgeschichtliche Frage* ein weiterer Schwerpunkt baptistischen Interesses am Judentum. Heilsgeschichtliche und philosemitische Beschäftigungen mit Israel bzw. dem Judentum sind dabei eine zweischneidige Sache. Meist wird dieses Denken mit einer spezifischen Auffassung von Geschichte verbunden: Die grundsätzliche »Sympathie« für Israel findet sich dabei unter dem Signum vermeintlich göttlicher Vorherbestimmung oft mit dem an Juden begangenen Unrecht ab. Alles Leid, das Juden trifft, wird nach diesem Verständnis als ein göttliches Muß auf dem Weg Israels zum Heil begriffen, weshalb konkrete Hilfe für Juden, etwa in der Zeit des »Dritten Reichs«, tunlichst unterblieb und man sich mit dem, wie man annahm, gottgewollten Unheil zu arrangieren mußte.

Auch wenn es schmerzlich sein mag, so ist doch darauf hinzuweisen, daß im »Tausendjährigen Reich« der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft der Antisemitismus in unseren Gemeinden verbreitet war. Dies führte sogar dazu, daß Mitglieder unserer Gemeinden ihre judenchristlichen Geschwister bei der Gestapo denunzierten⁷⁷ oder judenchristliche Gottesdienstbesucher mit dem Hinweis den Zutritt verwehrten: »Ihr Juden seid nicht liebenswert.«⁷⁸ Vorherrschend war zwar die heilsgeschichtliche Deutung der Ereignisse, die zunehmend endgeschichtlich-apokalyptische Züge annahm. Zynisch klingt, was der Baptistenprediger *Friedrich Wilhelm Simoleit*, einer der prominentesten Baptisten und Missionsprediger seiner Zeit, anläßlich einer USA-Reise öffentlich äußerte, als er die Judenpolitik der Nazis verteidigte: »Jeder Umschwung ist mit mehr oder minder großen Opfern verbunden. Als eine verschwindende Kleinigkeit mutet es uns an, wenn einige gute Juden in Mitleidenschaft gezogen werden.«⁷⁹

1933 stellte der baptistische Bund seine Judenmission ein. Nicht aus theologischer Einsicht, sondern um seine eigene Existenz nicht zu gefährden. Die Missionsarbeit wurde daraufhin von Judenchristen wie *Naphtali Rudnitzky* betreut. Von offizieller Seite wurde zu äußerster Zurückhaltung hinsichtlich der Judenfrage geraten. Judenchristen wie Prediger Siegfried Schmal erhielten seitens des Bundes auf inoffiziellm Wege beachtliche Hilfe, die nicht verschwiegen werden soll.⁸⁰ Neben der konkreten Unterstützung im Verborgenen fehlt es auch nicht an Stimmen, die der NS-Judenpolitik skeptisch gegenüberstanden und sich zumindest für

⁷⁷ Belege bei *A. Strübind*, ebd.

⁷⁸ Nach der Erinnerung von Frieda Schmal, der Schwester von Prediger Siegfried Schmal, anläßlich einer Zeitzeugenbefragung am 12.12.1988 (vgl. a.a.O.).

⁷⁹ Zit. nach: *A. Strübind*, *Die unfreie Freikirche*, 266. Pastor Simoleit hat auch an anderer Stelle aus seiner antisemitischen Grundeinstellung kein Hehl gemacht.

⁸⁰ Siegfried Schmal wurde nach der Denunziation eines Gemeindeglieds in das KZ Sachsenhausen gebracht. Auf Betreiben des Bundeshauses wurde Pastor Schmal in eine Gemeinde nach Brasilien entsandt und kam dafür frei. Vgl. A.a.O., 260.268-271.

Judenchristen stark machten.⁸¹ Weniger aus Überzeugung als vielmehr aus taktischen und kirchenpolitischen Gründen hatten sich die offiziellen Vertreter des Baptismus dann doch weitgehend und in zunehmendem Maße den staatlichen Auflagen gebeugt. »Die letzte Phase der Judenverfolgung wurde von den Baptisten mit Schweigen übergangen.«⁸² Eine weitere Konzession an den NS-Staat war die oft im »voraus-eilenden Gehorsam« vollzogene Umbenennung vieler Kapellen und mancher Diakoniewerke, deren alttestamentliche Namen durch neutestamentliche ersetzt wurden. So hoffte man, in der Judenfrage Ruhe vor dem Staat zu haben. Man lebte in der Illusion, weiterhin ungehindert missionarisch tätig sein zu können. Bei Hans Luckey findet sich unter dem Datum vom 12. November 1941 eine Notiz in seinem persönlichen Kalender, der im Oncken-Archiv aufbewahrt ist. Angesichts der Judenverfolgungen hält er fest: »Blutiges Drama – wir Christen unter Zuschauern«. Diese tiefe Einsicht steht in einem aus heutiger Sicht bedauerlichen Gegensatz zur Unfähigkeit der offiziellen Vertreter des Baptismus in der Nachkriegszeit, das eigene Fehlverhalten zu erkennen und dieses als Schuld zu bekennen.⁸³ Die jüngst von der Bundesleitung verabschiedete und in diesem Heft abgedruckte »Handreichung« zum Verhältnis von Christen und Juden will bewußt ein Gegengewicht zur Israelvergessenheit unserer eigenen Glaubenstradition setzen.

5. Zusammenfassung

Das Resümee jener Etappen des christlich-jüdischen Verhältnisses in Deutschland und Mitteleuropa fällt negativ aus. Die Ansätze eines Dialogs im Hochmittelalter in Spanien sowie im Humanismus des 16. Jahrhunderts blieben, aufs Ganze gesehen, Episoden bzw. Inseln im Meer herzlicher gegenseitiger Abneigung. Erst der Holocaust, der auf den durch das Christentum breitgetretenen Pfaden des religiösen Antisemitismus in Europa einbrach, hat zu einem Umdenken geführt. Insofern hat das mit dem Namen Auschwitz verbundene Verbrechen am Judentum doch so etwas wie einen »Offenbarungscharakter« – freilich einen negativen: Auschwitz hat unübersehbar deutlich gemacht, daß *jeder Antisemit immer auch ein Antichrist ist*. Der Wirkungsgeschichte des Ho-

⁸¹ Vgl. G. Balders, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal / Kassel ³1989, 101ff. Freilich erwähnt auch Balders das Versagen der damaligen Zeit gegenüber Juden und auch den jüdischen Glaubensgeschwistern.

⁸² A. Strübind, Die unfreie Freikirche, 272.

⁸³ Vgl. dazu die am Theologischen Seminar in Hamburg 1990 eingereichte Abgangsarbeit von M. Gordon, Dokumentarische Untersuchung zur Frage von Schuldkenntnis und Schuldbekennnis bei den deutschen Baptisten in den Jahren 1945-1947 (masch. Oncken-Archiv).

locaust in den 60er Jahren ist es zu verdanken, daß die christlichen Kirchen theologisch erwachten und schließlich mutige Ansätze einer christlichen Theologie des Judentums entwickelt wurden, die das Judentum nicht mehr einzig aus einer feindlichen oder antagonistischen Perspektive betrachteten, sondern in eine »Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen«⁸⁴ mündete. Wie aus »Vergegnung« ab Mitte der 60er Jahre dieses Jahrhunderts »Begegnung« werden konnte, wird an anderer Stelle zu zeigen sein.

Bibliographie

- Balders, G., Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal / Kassel 31989, 17-167
- Barth, K., Die Deutschen und wir, in: Eine Schweizer Stimme, Zürich 1945, 334-370
- , Kirchliche Dogmatik II/2, Zürich 1942
- Ben-Sasson, Ch.H., The Reformation in Contemporary Jewish Eyes, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, Bd. 4, Jerusalem 1971, 239-326
- Beyschlag, K., Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. 1: Gott und die Welt, Darmstadt 1982, 55ff; Bd. 2/1: Gott und Mensch, Darmstadt 1991
- Bornkamm, G., Jesus von Nazareth, UB 19, Stuttgart u.a. 131983
- Brakelmann, G. / Rosowski, M. (Hgg.), Antisemitismus, Göttingen 1989
- Brecht, M., Martin Luther. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche: 1532-1546, Stuttgart 1987
- Bultmann, R., Jesus, Tübingen 1951
- Busch, E., Karl Barths Lebenslauf, München 1978
- Eckert, W.P., Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Juden vom Tridentinum bis zum Ersten Vatikanum, in: *Weinzierl, E.* (Hg.), Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart, PIKZ 22, Wien / Salzburg 1988, 89-114
- Engelmann, H., Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung, Studien zum jüdischen Volk und christlicher Gemeinde, Bd. 5, Berlin 1984
- Fink, K.A., Die Juden in der Christenheit des Mittelalters, HKG III/2, § 60, 717-727
- Flüchtlingsdienst des ÖRK (Hg.), Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Judenfrage. Ausgewählte Dokumente aus den Jahren des Kirchenkampfes 1933 bis 1943, Genf 1945
- Flusser, D., Jesus, RoMo 140, Reinbek bei Hamburg 1983
- Gordon, M., Dokumentarische Untersuchung zur Frage von Schulderkenntnis und Schuldbekennnis bei den deutschen Baptisten in den Jahren 1945-1947 (masch. Oncken-Archiv Elstal)

84 Vgl. *Ch. Hinz*, Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen, BThZ 4 (1987), 171-196; BThZ 5 (1988), 2-27.

- Graus, E.*, Judentum und Judenverfolgung im Hoch- und Spätmittelalter, in: *Weinzierl, E.* (Hg.), *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, PIKZ 22, Wien / Salzburg 1988, 33-43
- Greschat, M.*, Protestantischer Antisemitismus in Wilhelminischer Zeit. Das Beispiel des Hofpredigers Adolf Stoecker, in: *Brakelmann, G. / Rosowski, M.* (Hgg.), *Antisemitismus*, Göttingen 1989, 29-51
- Guttman, J.*, *Die Philosophie des Judentums*, Wiesbaden 1985
- Hinz, Ch.*, Entdeckung der Juden als Brüder und Zeugen, Teil 1: BThZ 4 (1987), 171-196; Teil 2: BThZ 5 (1988), 2-27
- Hruby, K.*, *Juden und Judentum bei den Kirchenvätern*, Zürich 1971
- Kasting-Olmesdahl, R.*, *Die Juden und der Tod Jesu*, Neukirchen-Vluyn 1981
- Lapide, P.*, Stimmen jüdischer Zeitgenossen zu Martin Luther, in: *Kremers, H.* (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden*, Neukirchen-Vluyn 1985, 171-185
- Latourette, K.S.*, *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*, Göttingen 1956
- Leibowitz, J.*, *Gespräche über Gott und die Welt* (hg. von *Shashzar, M.*), Frankfurt a.M. 1990
- Lohse, B.*, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 1986
- Luther, M.*, *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Werke* (WA 50 und 53), Weimar 1883ff
- Niewiadomski, J.*, Die Juden im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern, in: *Weinzierl, E.* (Hg.), *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, PIKZ 22, Wien / Salzburg 1988, 13-31
- Oberman, H.A.*, *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*, Berlin 1981
- , Die Juden in Luthers Sicht, in: *Kremers, H.* (Hg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden*, Neukirchen-Vluyn 1985, 136-162
- , *Mensch zwischen Gott und Teufel*, Berlin 1981
- Osten-Sacken, P. v.d.*, *Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels*, Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 15, Berlin / München 1984
- Pawlikowski, J.T.*, Art. Judentum und Christentum, TRE 17, Berlin / New York 1988, 386-403
- Rendtorff, R.*, *Arbeitsbuch Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 1980
- , Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung, in: *Rendtorff, R. / Stegemann, E.* (Hgg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, München 1980, 99-116
- Röhm, E. / Thierfelder, J.*, *Juden – Christen – Deutsche*, Bd. 2/1: 1935-1938, Stuttgart 1992
- Schäfer, P.*, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart / Neukirchen-Vluyn 1983
- Scholder, K.*, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*, Frankfurt a.M. / Berlin 1986
- Schreckenberg, H.*, *Die Adversus-Judaicos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, Frankfurt a.M. 1982

- Seebaß, G., Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus, in: *Rendtorff, R. / Stegemann, E.* (Hgg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, München 1980, 11-25
- Siegele-Wenschkewitz, L., Protestantische Universitätstheologie und Rassenideologie in der Zeit des Nationalsozialismus – Gerhard Kittels Vortrag »Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage« von 1936, *Brakelmann, G. / Rosowski, M.* (Hgg.), *Antisemitismus*, Göttingen 1989, 52-75
- Stegemann, E., Die Stellung Martin Luthers und der evangelischen Christen zum Judentum, in: *Weinzierl, E.* (Hg.), *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, PIKZ 22, Wien / Salzburg 1988, 47-65
- Strübind, A., Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Wuppertal / Zürich / Kassel ²1995
- Strübind, K., Christen und Juden. Gesichtspunkte einer christlichen Israellehre, in: *50 Jahre Staat Israel, Blickpunkt Gemeinde*, H. 4, 1997, 14-31
- Kusche, U., Die unterlegene Religion. Das Judentum im Urteil deutscher Alttestamentler, SKI 12, Berlin 1991
- Vermez, G., *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993
- Vielhauer, Ph., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin / New York 1985 (= 1975)
- Weinzierl, E., Art. Antisemitismus VII: 18. bis 20. Jahrhundert, TRE 3, Berlin / New York 1978 (= Studienausgabe 1991), 155-165
- , (Hg.), *Christen und Juden in Offenbarung und kirchlichen Erklärungen vom Urchristentum bis zur Gegenwart*, PIKZ 22, Wien / Salzburg 1988
- Wellhausen, J., *Abriß der Geschichte Israels und Judas*, in: *ders.*, *Skizzen und Vorarbeiten I*, Berlin 1884

Die Bundesleitung des BEFG beauftragte im Frühjahr 1996 eine Kommission mit der Erarbeitung eines Grundlagenpapiers zum Verhältnis von Juden und Christen. Die nachstehend abgedruckte Handreichung wurde unter dem Vorsitz von Heinrich Christian Rust in Zusammenarbeit mit Egon Maschke, Stefan Stiegler und Kim Strübind erarbeitet und mit geringen Änderungen von der Bundesleitung im Mai angenommen.

Anhang:
Zum Verhältnis von Juden und Christen.
Eine Handreichung für die Gemeinden des Bundes
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

*»Die Gnadengaben und die Berufung Gottes sind unwiderruflich.«
 (Röm 11,29)*

Am 14. Mai 1998 blickt der Staat Israel auf eine 50jährige Geschichte zurück. Nicht nur dieser aktuelle Anlaß, sondern auch die belastete gemeinsame Geschichte und vor allem die gemeinsame Zukunft veranlassen uns zu einer biblisch begründeten Stellungnahme zum Verhältnis von Juden und Christen. Dabei weiß sich die Gemeinde Jesu Christi dem Christuszeugnis verpflichtet und dem Judentum in einzigartiger Weise verbunden. Die vorliegende Handreichung wurde von der Bundesleitung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R. am 7. Mai 1997 in Hamburg verabschiedet und wird den Gemeinden als theologische Orientierungshilfe zum Gebrauch empfohlen.

1. Was ist »Israel«?

1.1.

Der Name »Israel«, der über 2500 mal in der Bibel vorkommt, wird sehr verschieden verwendet: Als Personenna-¹me,¹ als Staatsbezeichnung für das Nordreich und später für das Südreich Juda,² als Bezeichnung für ein Volk,³ für ein Land⁴ und für eine Religionsgemeinschaft⁵. Der Ausdruck Israel ist also nicht eindeutig; erst der jeweilige Kontext bestimmt den Begriff genauer.

1.2.

Das Wesentliche an Israel ist das einzigartige Verhältnis zu seinem Gott JHWH, der sein Volk aus Ägypten, aus dem

¹ Gen 32,29

² 1Sam 17,52;
18,16

³ Ex 3,10;
Dtn 26,15;
25Sam 7,7ff

⁴ 2Kön 6,23;
Ez 11,17;
20,38.42;
37,17

⁵ Ex 12,3;
Lev 16,5;
Num 15,25f;
Jos 8,35;
1Kön 8,5ff;
2Chr 30,1ff

⁶ Ex 20,2;
Dtn 5,6;
6,20ff

Sklavenhaus, herausgeführt hat.⁶ Er wird deshalb der »Gott Israels« oder der »Heilige Israels« genannt.⁷

⁷ Ex 5,1;
20,2;
24,10;
Jes 12,6 u.ö.

1.3.

Im heutigen Sprachgebrauch ist Israel meist Bezeichnung für den 1948 gegründeten Staat. Dieses Staatswesen sollte nicht unkritisch mit der heilsgeschichtlichen Größe Israel gleichgesetzt werden. In seiner gesamten Geschichte war Israel nur verhältnismäßig kurze Zeit ein Staat. Die Sammlung der Juden im verheißenen Land verstehen wir jedoch als Zeichen der Treue Gottes.

1.4.

Aufgrund des unterschiedlichen Sprachgebrauchs verwenden wir in dieser Handreichung den Begriff »Judentum«, wenn das Bundesvolk Israel in seiner gegenwärtigen Gestalt angesprochen wird.

1.5.

Heute leben Juden nicht nur in verschiedenen Ländern der Welt, sondern auch in einem sehr unterschiedlichen Verhältnis zu ihrem religiösen Erbe. Das gilt es beim Reden vom »Judentum« zu beachten.

2. Die bleibende Erwählung Israels

2.1.

Israel ist nach den Aussagen des Alten und Neuen Testaments von Gott als Bundesvolk erwählt. Diese Erwählung ist Gottes freie Entscheidung,⁸ durch die er sich an Abraham und seine Nachkommen gebunden hat.⁹ Eine »Verwerfung« oder »Verstoßung« Israels hat nicht stattgefunden.¹⁰

⁸ Dtn 7,7f

⁹ Gen 17,7f;
Röm 11,25-32

¹⁰ Röm 11,1

2.2.

Erwählung bedeutet nicht Bevorzugung, sondern eine besondere Beauftragung. Israel und seine Nachkommen sind als »Knecht Gottes«¹¹ zugleich Zeugen Gottes in der Welt.¹²

¹¹ Jes 41,8-9;
44,1

¹² Jes 43,10

2.3.

Nach der Israellehre des Apostels Paulus (Röm 9-11) ist das Judentum bleibend Gottes Volk: »Sie *sind* Israeliten« (Röm 9,4). Diese Erwählung des Volkes Israel wird durch die in Röm 9,4-5 aufgeführten Heilsgaben bestätigt:

2.3.1.

Mit der Herausführung aus Ägypten wird dem Volk Israel die *Gottes-Sohnschaft* zugesagt.¹³ Damit wird sein besonderes Gottesverhältnis beschrieben.

¹³ Röm 9,4;
Ex 4,22;
Hos 11,1

2.3.2.

Über Israel steht *Gottes Herrlichkeit*, der Glanz der göttlichen Gegenwart.¹⁴ Gott verläßt sein Volk auch dann nicht, wenn Land und Tempel verlorengehen.¹⁵

¹⁴ Ex 16,10;
29,43-46
¹⁵ Ez 1

2.3.3.

Gott hat sich Israel gegenüber durch die *Bundesschlüsse* mit Abraham, Mose und David verpflichtet. Diese Bünde sind durch das Gottesvolk zwar vielfach gebrochen worden. Aber Gott hat seinen Bund mit Israel nicht gekündigt, sondern durch Verheißung erneuert¹⁶ und in Christus bestätigt.¹⁷

¹⁶ Jer 31,31-34
¹⁷ 2Kor 1,19f

2.3.4.

Durch die *Gabe der Tora* tut Gott seinen Willen kund. Die Tora will daher im Judentum nicht als tötendes Gesetz, sondern als Weisung zum Leben verstanden werden, die man ehrfürchtig bestaunt.¹⁸ Sie ist auch nach dem Neuen Testament »heilig, gerecht und gut«¹⁹.

¹⁸ Ps 119
¹⁹ Röm 7,10.12

2.3.5.

Im *Gottesdienst* konkretisiert sich die bleibende Verbindung zwischen Gott und seinem Volk. Dies zeigt sich exemplarisch am Sabbat: Hier feiert das Judentum Gott als seinen Schöpfer, bekennt, daß es sich einzig der Liebe und der Erwählung Gottes verdankt und weist zeichenhaft auf die messianische Zeit voraus.

2.3.6.

Seit Abrahams Berufung begleiten Gottes *Verheißungen* die Geschichte Israels.²⁰ Sie garantieren den Fortbestand des Gottesvolkes und kündigen das endzeitliche Heil an, das sowohl Juden als auch Christen gemeinsam von Gott her erwarten. Zu diesen Verheißungen gehört auch das Land, das dem Volk Israel als Eigentum Gottes anvertraut ist.²¹

²⁰ Gen 12,2-3;
2Kor 1,20

²¹ Lev 25,23

2.3.7.

Mit den *Vätern* Abraham, Isaak und Jakob beginnt Israels Geschichte als erwähltes Volk. Der Verweis auf die Väter sichert die geschichtliche Kontinuität des Gottesvolkes und schließt die jüdische Glaubensgemeinschaft durch ihre wechselvolle Geschichte hindurch als Bundesvolk Gottes zusammen.

2.3.8.

Die irdische *Herkunft* des Messias bestätigt die Erwählung Israels und die von Gott gegebene Verheißung.²² Der Messias Jesus von Nazareth war Jude. So erweist sich das Wort Jesu Christi als wahr: »Das Heil kommt von den Juden«²³.

²² Röm 1,3

²³ Joh 4,22

3. Juden und Christen – was uns verbindet

3.1.

Dem gegenwärtigen Nebeneinander von Juden und Christen liegt ein historisches und theologisches Nacheinander zugrunde.²⁴ Nicht nur Jesus von Nazaret war Jude, sondern auch alle seine Jünger. Das Christentum wurzelt im Judentum.²⁵ Das »Neue Testament« ist eine Sammlung von jüdenchristlichen Schriften. Schriftlesung, Predigt und Anbetung haben wir Christen als Elemente unseres Gottesdienstes von der Synagoge übernommen.

²⁴ Röm 1,16

²⁵ Röm 11,18

3.2.

Juden und Christen bekennen sich zu dem *einen Gott*, dem Schöpfer und Erlöser. Dieses grundlegende Bekenntnis, das im täglichen Gebet des Juden, dem »Schma Israel«²⁶ zum Ausdruck kommt, prägt auch den christlichen Glauben: Gott, der Vater, der sich in Jesus Christus, seinem Sohn, geoffenbart und der Gemeinde seinen Geist gegeben hat, ist einer.²⁷

²⁶ Dtn 6,4f

²⁷ Röm 3,29f;
1Kor 8,6

3.3.

Juden und Christen gründen ihren Glauben auf die gemeinsame »Schrift« (den »Tenach« bzw. das Alte Testament), auf die das Neue Testament der Christen bezogen ist. Zentral für Juden und Christen ist das Doppelgebot der Liebe: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft«²⁸ und »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«²⁹. So lehrt Jesus Christus: »An diesen beiden Geboten hängt das ganze ›Gesetz und die Propheten‹.«³⁰

²⁸ Dtn 6,5

²⁹ Lev 19,18;
Mk 12,30f

³⁰ Mt 22,40

3.4.

Juden und Christen sollen *Zeugen* Gottes vor den anderen Völkern sein.³¹ Das befreit und verpflichtet beide zum Tun dessen, was Gott als seinen Willen geoffenbart hat.³²

³¹ Jes 43,10;

Apg 1,8

³² Dtn 30,11-14;

Mt 7,21.24

3.5.

Juden und Christen verstehen sich beide als *Volk Gottes*. Diese Gemeinschaft, die durch die Beziehung zum Gott der Bibel bestimmt wird, ist offen für alle Menschen.³³

³³ Jes 56,6f;
Jer 30,22;
2Kor 6,16;
Eph 2,11-20;
1Tim 2,4;
1Petr 2,9f
(vgl. Ex 19,6)

3.6.

Juden und Christen verbindet die *Hoffnung* auf das kommende Reich Gottes, in dem Friede (Schalom) sein wird und der Plan Gottes mit seiner Schöpfung zur Vollendung kommt.³⁴

³⁴ Jes 2; 11;
Offb 21

4. Grenzen des Dialogs

4.1.

Trotz der breiten gemeinsamen Basis von Juden und Christen sind ihre Wege im Lauf der Jahrhunderte immer weiter auseinandergegangen. Die sich widersprechenden Antworten auf zentrale Fragen des Glaubens und der damit verbundene Wahrheitsanspruch erschweren den Dialog bis heute.

³⁵ Apg 4,12;
Joh 14,6
³⁶ Mk 1,15
³⁷ 1Kor 1,23;
2,2;
Röm 1,16
³⁸ Lk 1,35;
Joh 1,14;
Phil 2,6ff;
1Tim 3,16
³⁹ Mk 9,31;
10,45;
13,26 vgl.
Dan 7,13
⁴⁰ Mk 8,29;
Joh 1,41;
11,27;
20,31;
1Kor 15,3

4.2.

Für uns Christen ist Jesus aus Nazaret der verheißene Messias Gottes, in dem allein Heil und Erlösung zu finden sind.³⁵ Seine Verkündigung und seine machtvollen Taten sind Zeichen des kommenden Reiches Gottes.³⁶ Deshalb verkündigen wir Jesus als Christus, und zwar den Gekreuzigten und Auferstandenen, als Gottes Kraft und Gottes Weisheit.³⁷ Für Juden ist das nicht in gleicher Weise nachvollziehbar.

⁴¹ Mk 1,1;
3,11;
15,39;
Joh 20,31
⁴² Joh 20,28;
Phil 2,11;
1Kor 8,5f
⁴³ Lk 2,11;
Joh 4,42;
Apg 13,23;
1Joh 4,14

4.3.

Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus³⁸ und die Einzigartigkeit Jesu Christi, die im Neuen Testament in den verschiedenen Hoheitstiteln wie »Menschensohn«,³⁹ »Messias/Christus«,⁴⁰ »Sohn Gottes«,⁴¹ »Herr«⁴² und »Heiland«⁴³ zum Ausdruck kommt, kann aus jüdischer Sicht als Gefährdung des Glaubens an den *einen* Gott erscheinen.

⁴⁴ Mk 12.
10f.36f;
Lk 24,25-27;
Joh 5,39;
Apg 8,35;
Hebr 5,5-10

4.4.

Für uns Christen kann die »Schrift« nur auf Jesus Christus hin gelesen und ausgelegt werden.⁴⁴ Das Neue Testament kann ohne das Alte Testament nicht gelesen und verstanden werden.

4.5.

Die christliche Gemeinde versteht sich wie das Judentum als endzeitliches Gottesvolk (vgl. 3.5.). Für Juden bleibt nach wie vor die Zugehörigkeit zum »Volk Gottes« gleichbedeutend mit der zum jüdischen Volk. Wer von einer jüdischen Mutter geboren wurde oder wer zum Judentum übergetreten ist, versteht sich als Jude. Christ wird man aber durch die persönliche Antwort des Glaubens und den Vollzug der Taufe, die den einzelnen Christen mit dem Geschick Jesu Christi verbindet⁴⁵ und in die »Gemeinschaft des Leibes Christi« eingliedert.⁴⁶ Damit sind alle Unterschiede aufgehoben: In Christus »ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus«⁴⁷.

⁴⁵ Röm 6,1ff

⁴⁶ 1Kor 10,16;
12;
Röm 12

⁴⁷ Gal 3,28;
Eph 2,14-18

5. Die Lehren aus der Geschichte

5.1.

Juden und Christen sind trotz ihres historischen Nacheinanders durch den einen Gott sowie durch seine sich in Christus vollendende geschichtliche Selbstoffenbarung wesentlich aufeinander bezogen. Dies bezeugen wir auch dadurch, daß wir an der Einheit der beiden Testamente festhalten.

5.2.

Mit Trauer und Scham bekennen wir, daß das Verhältnis von Christen und Juden zu einer Geschichte von verfeindeten Schwestern und Brüdern wurde, in der man mehr das Trennende als das Gemeinsame betonte. Die Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses ist überwiegend geprägt von verhängnisvollen Mißverständnissen, Irrtümern und Fehleinschätzungen, an deren Zustandekommen Christen maßgeblich und oft auch schuldhaft beteiligt waren.

5.3.

Der in Europa wirksam gewordene Antisemitismus, dessen Höhepunkt die fast vollständige Vernichtung des europäischen Judentums durch das NS-Regime darstellte, ist durch führende Theologen der Alten Kirche, des Mittelalters, der Reformation und der Neuzeit vorbereitet und verbreitet worden. Aus Unkenntnis über das Judentum sowie durch sogenannte Enterbungs- und Fluchtheorien wurden antijüdische Vorurteile von christlicher Seite nicht abgewiesen, sondern gefördert.

5.4.

Aufgrund dieser historischen Fehlentwicklungen und der in den Absätzen 1-4 dargelegten theologischen Gründe, lehnen wir die von christlicher Seite geäußerten Deutungen des »Fluchjudentums« sowie alle Enterbungs- und Ersetzungstheorien (Substitutionen) als weder schrift- noch sachgemäß entschieden ab.

5.5.

Im Blick auf unsere Geschichte als Baptisten- und Brüdergemeinden, die im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland zusammengeschlossen sind, erklären wir:

5.5.1.

Wir bedauern, daß wir die intensive theologische Besinnung des Verhältnisses zwischen Juden und Christen lange Zeit vernachlässigt haben. Zwar gibt es unter uns eine ausgeprägte und aus der Schrift gewonnene endgeschichtliche Erwartung, daß die Wege Israels und der christlichen Gemeinde heilsgeschichtlich wieder zueinander finden werden. Gleichwohl haben wir nicht gebührend beachtet, daß das Judentum auch in seiner gegenwärtigen Gestalt von Gott geliebt und erwählt ist.⁴⁸

⁴⁸ Röm 9,4-5

5.5.2.

Wir beklagen, daß wir unsere jüdischen Schwestern und Brüder vorwiegend unter einseitig missionarischen Gesichtspunkten betrachtet haben. Wir haben die dem Judentum geltenden Verheißungen und die im Neuen Testament bezeugte bleibende Erwählung des jüdischen Volkes nicht hinreichend beachtet und gewürdigt. Dankbar unterstützen wir dagegen alle Bemühungen, die das wesenhaft Gemeinsame darstellen.

5.5.3.

Wir bekennen unser schuldhaftes Versagen und beklagen:
 alle öffentliche oder heimliche Abgrenzung und Desolidarisierung vom Judentum in der Zeit der NS-Herrschaft;
 die auch im Raum unserer Gemeinden erfolgten Denunziationen von judenchristlichen Glaubensgeschwistern;
 alle antisemitischen und antijudaistischen Äußerungen und Verhaltensweisen in unseren Reihen;
 die dem Judentum gegenüber vorgebrachte, historisch und ethisch jedoch unhaltbare Anlastung der Schuld am Tod Jesu.

5.5.4.

Es darf nicht verschwiegen werden, daß Juden und Judenchristen auch in der Zeit der Verfolgung mutige und entschlossene Hilfe von Schwestern und Brüdern unserer Gemeinden gewährt wurde. Betroffen stellen wir jedoch fest, daß die letzte Phase der Judenverfolgung von offizieller Seite des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland mit Schweigen übergangen wurde.

5.6.

Daß das Christentum von jüdischer Seite überwiegend als eine antisemitische Religion empfunden wird, bedauern wir zutiefst. Wir setzen dem entgegen, daß die Gemeinde Jesu Christi ihrem Wesen nach nicht antijüdisch sein darf. Eine antisemitische Grundhaltung trägt zugleich auch einen antichristlichen Charakter.

5.7.

Wir können die Geschichte des jüdisch-christlichen Mißverständnisses nicht ungeschehen machen. Aber wir können uns verpflichten, uns auf dem Boden der Heiligen Schrift um eine Erneuerung des Verhältnisses zu bemühen, das der Einheit des alten und neuen Gottesvolkes gebührend Rechnung trägt.

6. Konkretionen zum Dialog zwischen Juden und Christen

6.1.

Juden und Christen sind in besonderer Weise miteinander verbunden. Im Zeugnis des Alten Testaments liegt die gemeinsame Wurzel ihres Glaubens. Obwohl sich ihre Wege an der Offenbarung Gottes in Jesus Christus geschieden haben, bleiben sie doch an das gemeinsame Erbe und damit aneinander gewiesen. Gemeinsam haben sie Gott in dieser Welt zu bezeugen.

6.2.

Wir sind betroffen über neue Erscheinungsformen des Antisemitismus, der sich auch in unserem Land zeigt. Wir sind aufgerufen, jeder Form von Antisemitismus und jeder Diskriminierung von Juden mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten.

6.3.

Die Ermordung von mehr als sechs Millionen Juden, an deren Folgen auch die Nachgeborenen zu tragen haben, verpflichtet uns, die Erinnerung an die Opfer des Holocausts wachzuhalten. Deshalb begrüßen wir die Einrichtung des Holocaust-Gedenktages am 27. Januar in Deutschland, dem Tag der Befreiung des Konzentrationslagers Auschwitz.

6.4.

Im Gespräch mit Juden können und wollen wir unser Bekenntnis zu Jesus Christus nicht verschweigen. »Denn es ist in keinem andern Heil; und auch kein anderer Name unter dem Himmel ist den Menschen gegeben, in dem wir errettet werden sollen.« (Apg 4,12)

6.5.

Weil wir aber glauben, daß Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes in dieser Welt sind, können wir unser Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht in gleicher Weise wahrnehmen wie unsere Mission an der Völkerwelt. Wir Christen haben das jüdische Glaubens- und Lebenszeugnis zu achten. Das christliche Bekenntnis darf niemandem aufgezwungen werden. Es wird sich nur in der Kraft des Heiligen Geistes als echt erweisen.

6.6.

Durch eine lange Geschichte der Intoleranz und Verfolgung ist das nichtjüdische christliche Zeugnis unter Juden schwer belastet worden. Gegenwärtig ist das diakonische Handeln, das wir als »Dienst des Tröstens«⁴⁹ verstehen, oftmals die einzige Grundlage für Vertrauen und Offenheit gegenüber dem christlichen Zeugnis.

⁴⁹ Jes 40,1ff

6.7.

Wir wissen uns besonders jenen jüdischen Menschen verbunden, die Jesus Christus als den Messias erkannt und angenommen haben. Ihr Zeugnis in Israel und in der Welt wollen wir durch Gebet und andere Zeichen der Verbundenheit stärken und stützen.

6.8.

Die Fürbitte ist eine wichtige Grundlage für unser Verhältnis zum Judentum. Aus diesem Grund empfehlen wir den Gemeinden unseres Bundes die regelmäßige und konkrete Fürbitte für das jüdische Volk.

6.9.

In der gegenwärtigen Situation sehen wir folgende Aufgaben für unsere Schwestern und Brüder innerhalb unserer Bundesgemeinschaft:

- Wir bitten alle Mitglieder unserer Gemeinden, sich den Juden in Liebe und Achtung zuzuwenden und dabei die Gruppen in unserem Gemeindebund zu unterstützen, die sich dies zum Ziel gesetzt haben (z.B. »Dienste in Israel«).
- Wir rufen alle Mitglieder unserer Gemeinden auf, jede Form von Haß und Feindschaft gegenüber Juden entschieden abzulehnen und sich dafür einzusetzen, daß in unserer Gesellschaft Juden und Nichtjuden in Frieden und Freiheit leben können.
- Wir fordern alle Mitglieder unserer Gemeinden auf, die besondere Situation von Juden in Deutschland nach dem Holocaust zu bedenken und sich um Kontakte gegenüber unseren jüdischen Mitbürgern und Mitbürgerinnen zu bemühen.
- Wir bitten alle dafür Verantwortlichen in unseren Gemeinden, darauf zu achten, daß die christliche Verkündigung in Predigt und Unterricht das Verhältnis von Christen und Juden in einer Weise darstellt, die zur Überwindung von Vorurteilen beiträgt und dabei vor allem das Selbstverständnis des Judentums hinreichend berücksichtigt. Dazu kann in besonderer Weise der Israelsonntag (10. Sonntag nach Trinitatis) dienen.
- Wir empfehlen, daß an allen Bildungseinrichtungen unseres Bundes Grundkenntnisse über das Judentum vermittelt werden.
- Wir rufen angesichts der Spannungen und der ungelösten Probleme im Nahen Osten eindringlich dazu auf, dafür zu beten, daß die politisch Verantwortlichen Wege zu einem friedlichen Miteinander von Juden und ihren Nachbarn finden.

Das aus dem alttestamentlichen Volk Israel hervorgegangene Judentum ruft uns die Treue Gottes gegenüber seinen Verheißungen in Erinnerung. Wer sich zur Treue Gottes in Tod und Auferweckung seines Sohnes Jesus Christus bekennt, bekennt sich damit zugleich zur Treue Gottes gegenüber Israel und dem Judentum.

Hamburg, am 7. Mai 1997

»Die Wahrheit wird euch frei machen! Erinnerung schafft Zukunft«¹

Hans Werner Kasperek

*Liebe Gemeinde, liebe Freundinnen und Freunde
der Konstanzer Friedensinitiative!*

Ich heiße Hans Werner Kasperek. Ich bin 71 Jahre alt und gehöre der evangelischen Kreuzgemeinde in Allmannsdorf an. Ich möchte Sie heute abend als Zeitzeuge auf eine Reise in die Vergangenheit mitnehmen und Ihnen etwas über den Umgang der Wehrmacht mit sowjetischen Kriegsgefangenen berichten.

Von August 1943 bis Februar 1944 war ich zusammen mit meinen Detmolder Klassenkameraden als Luftwaffenhelfer in der Flakstellung Bielefeld-Schloßhof eingesetzt. Wir lebten in Baracken, dort wo heute die Gebäude der Bielefelder Universität stehen. Wir 16 und 17jhrige Schlersoldaten mußten ab Anfang 1943 die erwachsenen Soldaten in Fliegerabwehr-Batterien (Flak) ersetzen, die nach der Niederlage von Stalingrad an der Front in Rußland benötigt wurden. In unserer Batterie, der 2. Batterie der Schweren Flakabteilung 625 mit großen Geschützen vom Kaliber 10,5 cm, waren auch sowjetische Kriegsgefangene eingesetzt, die die schweren Granaten schleppen mußten.

Es waren keine sogenannten »*Hilfswilligen*«, die es ja auch gab und die sich mehr oder weniger freiwillig der deutschen Wehrmacht zur Verfügung gestellt hatten, sondern *reguläre Kriegsgefangene*, die gegen alle Regeln des Völkerrechtes mithelfen mußten, auf ihre eigenen alliierten Verbündeten zu schießen. Die Gefangenen machten einen erbärmlichen Eindruck. Sie waren halb verhungert und wurden in unserer Stellung abscheulich behandelt. Auch im Winter mußten sie in Zelten hausen. Ich habe die Elendsbilder der Gefangenen noch gut vor Augen, wie sie in ihren zerschissenen erdbraunen Uniformen vor ihren Zelten ihre Kartoffeln kochten.

Eines Tages wurde ein russischer Gefangener von einem erwachsenen deutschen Flaksoldaten mit dem Gewehrkolben halbtot geprügelt, weil er einem auf deutsch gebrllten Befehl nicht sofort nachkam. Am nch-

¹ Ansprache beim Gedenkgottesdienst anlässlich der Wehrmachtausstellung: »Vernichtungskrieg: Verbrechen der Wehrmacht 1941-1944« am 8. und 23. November 1997 in der St. Gebhardsgemeinde und in der Katholischen Hochschulgemeinde in Konstanz.

sten Tag erhielt der Soldat vor angetretener Mannschaft als Belohnung drei Tage Sonderurlaub.

Die Gefangenen stammten aus dem nahe gelegenen Kriegsgefangenenlager Stukenbrock, dem »Stalag«, also Stammlager 326. Das Lager unterstand wie alle Kriegsgefangenenlager der Wehrmachts-Dienststelle mit der Bezeichnung »General der Kriegsgefangenen«. In diesem Lager sind mehr als 60 000 überwiegend sowjetische Kriegsgefangene und Zwangsarbeiter umgekommen. Heinrich Albertz hat in seinem Buch »Blumen für Stukenbrock« darüber folgendes geschrieben:

»Sie wurden zu Tode gebracht durch Hunger und Krankheiten und Heimweh, verkommen, verreckt, verreckt. Und verschart zu Tausenden, in Verantwortung der Wehrmacht. Keine SS, keine Gestapo war hier nötig.«

Im Herbst 1942, also ein Jahr vor meiner persönlichen Begegnung mit den russischen Kriegsgefangenen hörte ich in meiner Heimatstadt Detmold, daß im 30 km entfernten Stukenbrock die Gefangenen vor Hunger und Durst brüllten, und daß ihre Stimmen von Tag zu Tag schwächer wurden. Wer es damals hören *wollte*, *hat* es gehört. NS-Organisationen in Bielefeld veranstalteten anfangs sogar Besichtigungsfahrten nach Stukenbrock, um die – so wörtlich – »vertierten jüdisch-bolschewistischen Untermenschen« vorzuführen.

Heute ist in Stukenbrock ein großer russischer Soldatenfriedhof. Ich war im Juni 1991 zu einem Gedenkgottesdienst dort, den das Fernsehen aus Anlaß des 50. Jahrestages des Überfalls der deutschen Wehrmacht auf die Sowjetunion vom Gräberfeld in Stukenbrock übertrug. Ein kleiner Wald, ein paar Grabsteine mit kyrillischen Buchstaben, ein breiter grüner Rasen über den Massengräbern, ein Obelisk mit dem Sowjetstern: ein Ort des Friedens.

Meine Gedanken gehen zurück, in das Jahr 1941: Ich bin auf einer kirchlichen Schüler-Freizeit in Zingst am Darß. Schwimmen in der Ostsee, frohe Lieder, Bibelarbeit – und das andere: »Fähnchen-Abstecken« auf der großen Landkarte von Rußland, die wir extra mitgenommen haben. Wir wollen sehen, wie weit unsere siegreichen Truppen auf ihrem Vormarsch schon gekommen sind und mit Fähnchen den neuesten Frontverlauf abstecken.

August 1941

Das war auch fromme evangelische Jugend im Dritten Reich: Auf der Schüler-Freizeit haben wir das Rußland-Lied der Wehrmacht gesungen, das ich noch gut im Ohr habe: »Von Finnland bis zum Schwarzen Meer, vorwärts, vorwärts, Freiheit das Ziel, Sieg das Panier. Führer befiehl, wir folgen dir.« Und abends am Strand das schöne Lied: »Mein schönste Zier und Kleinod bist auf Erden du, Herr Jesus Christ.«

Was war mit uns geschehen, daß wir *beides* zur gleichen Zeit singen konnten und vorher im Jungvolk der Hitlerjugend *Schlimmeres* noch vom »Judenblut, das von den Messern spritzt«? Geschehen mit meiner Generation, die in der Hitlerjugend groß geworden ist, und mit der Generation unserer älteren Brüder und Väter, die in die Sowjetunion einmarschiert waren? Wir alle hatten uns von Hitler, diesem Mann mit dem »Glanz eines gefallenen Engels« (Romano Guardini) verführen lassen. Möglich waren die ungeheuren Greuel gegen die Juden und die Menschen in der Sowjetunion nur, weil Hitler und seine Helfer beiden schon lange zuvor das »Menschsein« abgesprochen hatten. Immer wieder war die Parole ausgegeben worden, es handle sich bei den Juden und Russen nicht um Menschen, sondern um Untermenschen.

Auch die Kirchen beteiligten sich an dieser Erniedrigung. Nach dem Überfall auf die Sowjetunion hat es von offizieller evangelischer und katholischer Seite Verlautbarungen gegeben, die man heute nur mit Zorn, Scham und Trauer lesen kann. »Die evangelische Kirche war mit all ihren Gebeten bei unseren unvergleichlichen Soldaten, die nun mit so gewaltigen Schlägen daran gehen, diesen Pestherd zu beseitigen«, so der evangelische Landesbischof von Hannover. Und der katholische Feldbischof der Wehrmacht sagte: »Rußland, ein Tummelplatz von Menschen, die durch ihre Gottfeindlichkeit und mit ihrem Christushaß fast zu Tieren entartet sind.« Auf keiner Ebene der Kirchen wurde die Richtigkeit des Krieges gegen die Sowjetunion bezweifelt. Menschen wurden erst zu Tieren gemacht; dann wurden sie so behandelt, wie man nicht einmal Tiere behandelt.

Richard von Weizsäckers große Rede am 8. Mai 1985 zum 40. Jahrestag der Befreiung von der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft läßt mich nicht los:

»Wir alle, ob schuldig verstrickt oder nicht, ob alt oder jung, müssen die Vergangenheit annehmen. Wir alle sind von ihren Folgen betroffen und in Haftung genommen. Jüngere und Ältere müssen und können sich gegenseitig helfen zu verstehen, warum es lebenswichtig ist, die Erinnerung, wachzuhalten. Wer vor der Vergangenheit die Augen verschließt, wird blind für die Gegenwart. Wer sich der Unmenschlichkeit nicht erinnern will, der wird wieder anfällig für neue Ansteckungsgefahren.«

Auschwitz, Dachau, Buchenwald – diese Namen sind nur langsam, fast widerwillig bekannt und angenommen worden. *Stukenbrock* und die verhungerten russischen Soldaten: diese herausgerissenen Seiten unserer Unheilsgeschichte kennen nur wenige. Das Schicksal der sowjetischen Kriegsgefangenen ist neben dem Völkermord an den europäischen Juden das furchtbarste Kapitel des Zweiten Weltkrieges. Etwa 5,7 Millionen Soldaten der Roten Armee gerieten in deutsche Hand. Mehr als die Hälfte von ihnen kam in der Gefangenschaft um. Ihre Behandlung in den Lagern der Wehrmacht war von den Zielen des Ausrottungskrieges gegen Bolschewismus und Judentum bestimmt.

Bei dem Gedenkgottesdienst in Stukenbrock sind auch Russen dabei. Sie sind von einer Friedensinitiative aus Westfalen eingeladen worden. Das »Vaterunser« wird in deutscher und russischer Sprache gebetet. Vergebung der Schuld und Versöhnung – immer erst über Massengräbern? Sollte, müßte nicht anderes möglich sein? Zum Schluß singen wir das schöne mutmachende Lied des Juden Schalom Ben Chorin (er ist vor dem Krieg in München aufgewachsen und konnte mit seinen Eltern rechtzeitig nach Palästina auswandern) vom »blühenden Mandelzweig«. Im Lied heißt es: »Tausende zerstampft der Krieg, eine Welt verging« – das habe ich nun buchstäblich miterlebt. Aber auch das andere: »Doch des Lebens Blütensieg leicht im Winde wiegt.«

»Verbrechen der Wehrmacht« – ja, es hat sie gegeben. In ihrer Spitze, in einzelnen Truppenteilen, von vielen Soldaten. Es hat aber auch Abertausende gegeben, die den Krieg – auch im Osten – anders erlebt haben, deren Einheiten nicht in Mordbefehle verstrickt waren. Auch das ist wahr. Nach meiner Luftwaffenhelferzeit war ich noch ein Jahr Soldat in der 16. Panzerdivision. Die »Ursprungsdivision« war in Stalingrad vernichtet worden. Ich bin noch heute dankbar, daß die »Neuaufstellung« im Westen, in der Normandie, eingesetzt war. Dort ist auch diese Division vernichtet worden. Ich bin davon gekommen.

Und es hat den Widerstand innerhalb der Wehrmacht gegeben: Der Männer des 20. Juli und ihrer tapferen Frauen und vieler anderer, auch eines Franz Jägerstätter sei an dieser Stelle gedacht. Helmut Gollwitzer, Käthe Kuhn und Reinhold Schneider haben ihnen in ihrem Buch »Du hast mich heimgesucht bei Nacht. Abschiedsbriefe und Aufzeichnungen des Widerstandes 1933-1945« ein unvergeßliches Denkmal gesetzt.

Wunden, auch auf deutscher Seite, brauchen Zeit zur Heilung und vielleicht waren 50 Jahre »Heilschlaf« für manchen wirklich notwendig. Aber jetzt ist es an der Zeit aufzuwachen, deutsche Schuld zu benennen und umzukehren. Wir sind alle in die Irre gegangen, meine Generation und die Vätergeneration. Das tiefe Jesuswort aus dem Johannesevangelium »die Wahrheit wird euch frei machen« verheißt die »Freude der Buße« (Schniewind) und einen neuen Anfang.

Was bedeutet »Stukenbrock« für mich? Eine selbstquälerische Erinnerung? Ach nein, hier spricht einer, der von Friedenssehnsucht und Vergebungsbereitschaft russischer Menschen zutiefst berührt ist und der an Vergebung und Versöhnung glaubt. Ich habe es persönlich erlebt, in Moskau, in Kiew, im Wolgastromland. Selbstquälerische Erinnerung? Nein. Ich habe die Mahnung auf der Bronzetafel des Eingangs zum Soldatenfriedhof in Stukenbrock vor Augen:

»Sorget ihr, die ihr noch im Leben steht, daß Frieden bleibt.
Frieden zwischen Menschen.
Frieden zwischen Völkern.«

Fertig für die Zukunft?

Beiträge zum Umgang mit den Akten der Staatssicherheit in der ehemaligen DDR

bearbeitet von Ralf Dziewas und Bernd Wittchow

Es war zu erwarten, daß der von Andrea Strübind im letzten Jahrgang der ZThG unter dem Titel »Kennwort: ›Herbert aus Halle«¹ veröffentlichte Forschungsbericht über Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit für Aufregung sorgen würde. Wie heftig allerdings die sich daraus ergebende Diskussion um Sinn und Notwendigkeit einer kirchenhistorischen Aufarbeitung unser jüngsten Vergangenheit in Ost und West ausfiel, war dann doch überraschend.²

Da in den meisten Zeitschriften des BEFG allerdings nur kurze Beiträge abgedruckt werden konnten, soll die vorliegende Dokumentation der eingehenderen Beschäftigung mit den Grundsätzen der Aufarbeitung schuldbehafteter Geschichte dienen. In allen Beiträgen geht es dabei um die Probleme der Bearbeitung von Schuld im Umgang mit der selbsterlebten bzw. aus Quellen erschlossenen jüngsten Zeitgeschichte.

Daß der Ost-West-Gegensatz mit dem Fall der Mauer und der Wiedervereinigung noch lange nicht aus den Köpfen von »Ossis« und »Wessis« verschwunden ist, zeigt der Beitrag »Noch lange fremd« von Joachim Gauck, dem Bundesbeauftragten für das Stasi-Unterlagengesetz. Er läßt

¹ A. Strübind, Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindung zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-201.

² Im Anschluß an die Aussprache über den Präsidentenbericht auf dem Bundesrat des BEFG in Hamburg 1997 entwickelte sich eine längere Diskussion zum Thema in der Zeitschrift »Die Gemeinde«. Vgl. W. Zeschky / W. Lorenz, Auf der Suche nach offenen Türen, Die Gemeinde 21-22/97, 30-31; J. Rosemann, Zwischenruf zur Aufarbeitung der Geschichte, Die Gemeinde 23-24/97, 32-33; K. Strübind, Einerseits – andererseits, Die Gemeinde 25-26/97, 17 sowie die anschließenden Leserbriefe von Irmgard Stanullo, Johannes Strohm, Horst Donath, Kurt Jägermann, Die Gemeinde 27-28/97, 17; Alfred Schaper, Christoph Müller, Matthias Walter, Wilfried Weist, Die Gemeinde 29-30/97, 24-25, Stefan Stiegler, Die Gemeinde 31-32/97, 15 und Dirk Roland Böhme, Die Gemeinde 35-36/97, 14. Um die Aufarbeitung schuldhaften Versagens in Ost und West ging es auch in einem Forum der Zeitschrift der Vereinigung Berlin/Brandenburg »Wort und Werk« mit Beiträgen von Rose Braun, Ralf Dziewas, Alfred Schaper, Johannes Rosemann und Jürgen Schäfer, Ein Forum mit Schlagseite. Ein Gespräch zum Thema Ost-West, Wort und Werk 11/97, 1-5.

den Schluß zu, daß wohl auch in Zukunft die Frage, wer etwas sagt und schreibt und wer aus welcher Perspektive formuliert, bei der Aufarbeitung der Vergangenheit zu berücksichtigen sein wird.

Michael Holz benennt und entfaltet in seinem Beitrag: »Schweigen kann nicht heilen« die verschiedenen Problemfelder, die bei der Aufarbeitung der Vergangenheit eine Rolle spielen: Es geht sowohl um die Probleme von Einzelfall und Gesamtbild, Emotion und Sachlichkeit, Ost- oder Westperspektive, Ehrlichkeit und Diskretion, Anpassung und Widerstand, Rückzug ins Unpolitische oder Annahme politischer Herausforderungen. Es zeigt sich deutlich, daß noch viele Themen offen diskutiert werden müssen, um aus der Vergangenheit für die Zukunft zu lernen.

Christoph Müller, der 1977 als politischer Häftling von der damaligen Bundesregierung in den Westen freigekauft wurde, macht sich in seinem Plädoyer: »Ist die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit wirklich sinnvoll?« für eine konsequente Aufdeckung und Benennung von Schuld stark. Aus seinen Kenntnissen über die Umgangsweise der Staatssicherheit mit den Opfern aber auch den Tätern, wird deutlich, daß es bei der notwendigen Aufarbeitung der Vergangenheit nicht um das Fertigmachen von Personen gehen kann, sondern um das sich Vorbereiten, das sich Fertigmachen für die Zukunft.

Der abschließende Zwischenruf von Johannes Rosemann: »Schuld benennen: Ja! – Verurteilen: Nein!« entwirft, ausgehend von den eigenen Erfahrungen in der DDR, den Wunsch nach einem, dem Vorbild Jesu entsprechenden Umgang mit der geschichtlichen Schuld. Sie muß beim Namen genannt werden und darf nicht bagatellisiert werden, aber nur das Risiko der Vergebungsbereitschaft eröffnet letztlich neue Chancen für die Zukunft.

Noch lange fremd¹

Joachim Gauck

Ulm an der Donau. Der allerprächtigste Blick auf Altstadt und Münster an einem wunderschönen Septembernachmittag. Ich soll in einer Runde wißbegieriger, gebildeter und politisch engagierter Menschen einen Wessi-Witz erzählen – einen Wessi-Witz wenige Tage vor dem Ende des verflixten siebten Jahres nach der Vereinigung. Einen der Witze, in denen der Wessi als solcher als Mischung aus Ostfrieze und Blondine – aber meist gefährlicher als jene – als absonderliches Zerrbild auftritt. Ich fühle mich aber plötzlich unbehaglich an diesem schönen Ort. Vor acht Jahren wäre mir all dies noch wie ein Traum erschienen, und jetzt soll ich bitte wenigstens einen dieser blöden Witze erzählen. Mir fällt natürlich keiner ein, obwohl ich ja schon Dutzende gehört hatte. Mir fällt wahrscheinlich keiner ein, weil es mich ärgert, daß es solche Witze gibt. Wir haben das siebte Jahr überstanden, aber diese Witze erfreuen sich wachsender Beliebtheit bei uns im Osten. Solcherart Witze haben Ursachen. Da meinen viele, sie müßten sich mit Gehässigkeit schadlos halten. Als wir im Osten noch teils dumpf, teils aufmüpfig, aber allesamt ohnmächtig dahinlebten, als alles seinen sozialistischen Gang ging und allzu viele das Gefühl hatten, sie seien schlicht überflüssig, da gab es die DDR-Witze. Das waren unsere verkrampften Versuche, es denen heimzuzahlen, es waren auch Betäubungspillen. Jetzt haben wir Osis unsere Witze über die Wessis.

Aber wo liegt jetzt der Grund für den Erfolg solcher bösen Scherze? Ist das Ausdruck dieser mysteriösen ostdeutschen »Befindlichkeit«? Sie wird jetzt ja allenthalben hochstilisiert zum Wert an sich. Wir haben dabei nicht nachzufragen oder gar zu kritisieren, die ostdeutsche Befindlichkeit darf allerhöchstens teilen, wer ihrer für würdig befunden wird. Dazu zählen trotz der Wessi-Witze auch so manche Wessis. Allen voran die Intellektuellen, die mit den letzten Resten überkommener Glaubenssicherheit ausgestattet, den Osis noch einmal die Welt erklären, die Schlechtigkeit des Westens im allgemeinen und die Bösartigkeit des Kapitalismus im besonderen – mithin die ganze Ausweglosigkeit unserer Existenz – inbegriffen. Ich nenne sie gern unsere »Verständnis-Wessis«.

¹ Zuerst erschienen in: DER SPIEGEL 40 (1997), 45-51. Der Nachdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags sowie des Autors.

Sie nützen uns aber wenig, weil ihre selektive Wahrnehmung unserer eigenen selektiven Wahrnehmung nicht abhilft. Und letztendlich reagieren die Verständnis-Wessis doch so viel anders auch nicht als einer der Charaktere aus den Witzen: der Besserwessi. Die Menschen im Osten werden zu Objekten ihres missionarischen Treibens – sei es nun in der Geste des zupackenden, erdrückenden Helfers oder in der des sensiblen Trösters.

Und der eine liefert die Vorlage für den Wessi-Witz, der andere lacht mit. Was dann in solchen Witzen wieder hochkommt, ist altbekannt: Der durchschnittliche Westdeutsche ist höchst mittelmäßig, unmoralisch und geldgierig. Das glaubte zu DDR-Zeiten trotz pausenloser propagandistischer Berieselung bald keiner mehr. Jetzt wird es plötzlich bedeutungsvoll für viele. Der Kapitalismus klingt wieder bedrohlich.

Eben noch konnte es uns nicht schnell genug gehen mit dem harten Geld, der D-Mark. Eben noch waren wir die Bewunderer eines westlichen Lebensrezepts, das allen bessere Zeiten versprach und die Bundesrepublik so stark und stabil gemacht hatte. Eben noch konnte man sich umworben fühlen von Volksvertretern, die sich auch zu richtigen Wahlen stellten.

Jetzt, wo Zuspruch, Solidarität und Anerkennung so nötig wären, macht so mancher dieser Repräsentanten der Stabilität einen Bogen um ostdeutsche Gefilde. Dafür kommen die Verständnis-Wessis und huldigen einer »Befindlichkeit«, die besser hinterfragt werden sollte. Denn wenn Günter Gaus oder auch Günter Grass dem Osten die Lage erklären, werden ja insbesondere jene Ossi-Köpfchen gekraut, die besonders unaufgeklärt und – dies ist noch schlimmer – besonders aufklärungsempfindlich sind. Mein Abschied von der ostdeutschen Befindlichkeit hat viele Stationen:

Vor drei oder vier Jahren wurde die Ostalgie langsam aber sicher ein unübersehbares Phänomen. In den nord-ostdeutschen Niederungen hörte ich immer häufiger einen Satz, den ich aus den fünfziger Jahren von Oma und allerhand Onkeln und Tanten kannte: »Es ist aber auch nicht alles schlecht gewesen!« Es lohnt sich also, sich zu erinnern an das Erinnern. Wer alt genug ist, kennt drei Schlüsselworte für die zwölf braunen Jahre: »Autobahnen, keine Arbeitslosen, geringe Kriminalität«. Es war eben nicht alles schlecht.

Ich hatte mein Deja-vu-Erlebnis bei anderem, bis in die Worte hinein ähnlichem Erinnerungsgut: »Kindergärten, Vollbeschäftigung, geringe Kriminalität«. Hätte die SED auch nur eine Autobahn mehr gebaut – wir hätten möglicherweise bei dem einen oder anderen dieselbe Trias des gezinkten Erinnerns wie nach dem Krieg. Ich habe mich und andere in diesen Jahren oft pathetisch gefragt, wo wir eigentlich sind. Zu kurz war noch der Abstand zu jener Zeit, als plötzlich jedermann die ganze DDR samt Ideologie und Lebensalltag so gründlich satt hatte, daß wenige revolutionäre Wochen genühten, um das ganze System nach unserem Willen auf den Abfallhaufen der Geschichte zu befördern.

Wir wollten das bewährte Neue – das funktionierende westliche Politik- und Wirtschaftsmodell, das manchen Westlern bereits recht alt erschien. Angesichts der Alternativen war dies überaus vernünftig. Aber gleichzeitig hat diese Umgestaltung in Umfang und Tempo die Seelen sehr, sehr vieler überfordert. Mit dem Weststaat und dem Westgeld und den Westregeln kamen eben nur bei Minderheiten Westgefühle. Schritt für Schritt wurde das Ja zur Einheit und zum freiheitlichen Gemeinwesen ergänzt und manchmal auch verdrängt durch Gefühle der Fremdheit und Unsicherheit. Menschen, die zwar frei, aber arbeitslos sind, müssen unzufrieden werden. Aber warum geben dann bei diversen Meinungsumfragen regelmäßig Mehrheiten zu Protokoll, daß es ihnen so schlecht nicht geht und sie mit ihrer persönlichen Situation zufrieden sind? Nur was die allgemeine Entwicklung betrifft, so sei man eher unzufrieden.

Und Ausdruck dieser allgemeinen Säueris sind dann die stetig sinkenden Zustimmungsraten zu zentralen Werten der Demokratie. Der Demokratie geht es in der öffentlichen Meinung des Ostens ähnlich wie dem Urteil über den Westler: Der Daumen senkt sich.

Das sei natürlich, sagen seriöse Oppositionelle, PDS-Anhänger und politische Randgruppen gleichermaßen. Das sei die Folge der fehlerhaften und mangelhaften Strukturpolitik, der unzureichenden Führungsfähigkeit der Bundesregierung.

Ich traue dieser Analyse nicht über den Weg. Ich glaube, daß neben den tatsächlichen oder unterstellten Fehlern der Bundesregierung viel ältere und grundsätzlichere Ursachen für das gegenwärtige Lebensgefühl ostdeutscher Menschen existieren.

Und selbst wenn es der Bonner Opposition gelingen sollte, die Macht zu erringen, und selbst wenn sie danach zu strukturpolitischen Innovationen fähig wäre, so würde die nachhaltige Fremdheit, die Distanz vieler Ostdeutscher nicht einfach verschwinden. Unsere Vergangenheit unter totalitärer Herrschaft war zu lang.

Eine andere Station meines Abschieds von der ostdeutschen Befindlichkeit ist eine Begegnung mit einer alten Bekannten: Kurz nach der letzten Bundestagswahl treffe ich Sabine, die in Wirklichkeit natürlich anders heißt. Ich habe die 27jährige Frau einige Jahre nicht gesehen. Wir sitzen in einer Berliner Kneipe, sprechen auch über die zurückliegende Wahl und unsere eigene Entscheidung. Und zu meinem größten Erstaunen erzählt Sabine, sie habe PDS gewählt.

Es verschlägt mir die Sprache. Sabine gehörte zu den erklärten Gegnern der SED. Ausgehalten in der DDR hatte sie es nur, weil sie einen Beruf in der Kirche ergriffen hatte. Ich kannte sie schon als Kind, und später war sie eine der oppositionellen jungen Frauen in einer meiner Jugendgruppen. Nach 1990 hat sie noch mal ein Studium begonnen. Sie gehört objektiv zu den Gewinnern der Einheit.

Ich frage sie – mehr als verwundert – wo denn ihre politischen Gründe gewesen seien. Sie habe keine politischen Gründe dafür gehabt, meint Sabine. »Ich hatte keine«, sagte sie. »Ach, weißt du, ich fühlte mich so heimatlos.«

Als ich Stunden später nach Hause gehe, da fällt mir ihr Satz schwer aufs Gemüt. Plötzlich reizen mich nostalgische Osis nicht mehr zum Zorn. Gerade hat mir eine Frau, die ich so lange kenne, eine Spur gezeigt, die ich verfolgen muß. Meine besserwisserische Munterkeit wandelt sich schlagartig in Erschrecken und Traurigkeit. Sabine benennt etwas, das einen Schlüssel zum Verstehen jener enthielt, die ich bislang nicht verstehen konnte: Fremdheit.

Deswegen also wählt sie eine Partei, die die Diktatur schönredet, sich fast schon liebevoll daran erinnert. Eine Partei, in der so viele sitzen, die einst diese Diktatur repräsentierten. Sie wählt nicht PDS, weil sie nunmehr ein neues, vielleicht sogar interessantes Programm hat, sondern weil allein die Existenz dieser Partei einen Impuls von Vertrautheit auslöste.

Nicht die alte Ideologie, so scheint mir jetzt, veranlaßt so viele Menschen zur verklärten Rückschau. Schlechte Lebensgefühle, die aus Fremdheit, Unvertrautheit und Unbehagen entstehen, suchen nach Veränderung. Es zeigt sich, daß weniger rationale Gründe benutzt werden, und daß es leichter ist, eine Gemeinsamkeit, etwas, das eben nur wir haben, neu aufzurufen – die in der DDR entstandene Mentalität. Es geht in diesem Zusammenhang weniger darum, solch eine Haltung zu bewerten. Wichtig ist, daß wir ihrer bewußt werden, sie verstehen lernen. Gewachsene Mentalität verwandelt sich offensichtlich erheblich langsamer, als Wissen und Intellekt sich ändern und erweitern können.

Wenn wir die Geschichte der frühen Bundesrepublik und die Jahre zwischen 1945 und 1949 im Westen anschauen, so begegnen uns vielfältige Belege für die Langsamkeit des Mentalitätswandels. Ich zitiere immer wieder jene Allensbach-Umfrage von 1948, in der 57 Prozent der Westdeutschen auf die Frage, ob der Nationalsozialismus eine gute Sache gewesen sei, die nur schlecht gemacht wurde, mit einem Ja antworteten – und das obwohl inzwischen in Zeitungen und Wochenschaun, von den Kanzeln und in Gewerkschaftstreffen die Nazis durch die blutigen Fakten und durch demokratisches Gedankengut delegitimiert waren.

Nicht aus bösem Willen oder ideologiegeleitet, sondern einem eher natürlichen Beharrungsvermögen folgend, behaupten sich trotz oder gerade wegen aller möglichen Umbrüche lebensgeschichtliche Prägungen länger, als es die jeweiligen Lehren vermögen. Dieses Beharrungsvermögen hat seine schlechten wie auch seine guten Seiten. Jahrzehnte der Diktaturen und ihrer Bespitzelungssysteme haben es beispielsweise nicht geschafft, den Menschen einzutrichtern, es sei normal, den eigenen Arbeitskollegen oder gar den Freund zu verraten. Auch in den späten Jahren der DDR noch sagte die Mehrheit nein, wenn sie als Spitzel geworben werden sollte. Da hatte der schlichte menschliche Anstand überlebt.

Zumeist allerdings zeigt die Diktatur Wirkung: Wie etwa sollen Menschen rasch vergessen können, was sie über Jahre oder gar Jahrzehnte hinweg als ihre wesentliche Botschaft verinnerlicht hatten: Beuge dein Haupt, passe dich an, und es wird dir gutgehen.

Für viele, mich eingeschlossen, ist es inzwischen relativ gleichgültig, mit welcher Ideologie die Diktatoren ihre Macht begründen. Als Folge totalitärer Herrschaft fällt uns die außerordentliche Ähnlichkeit der Unterdrückten auf.

Diktatur macht krank. Sicher, jede Diktatur bringt auch höchst imponierende Kämpfer, gelegentlich gar Heilige hervor. Sicher, es entsteht neben pseudoreligiösen Politikinszenierungen höchst subtile Kunst.

Und wenn uns auch noch mehr Gutes aus schlechten Zeiten einfällt, das Grundübel totalitärer Herrschaft können wir nicht aus den Augen verlieren. Totalitäre Herrschaft läßt den Menschen nicht zu sich selbst kommen. Wo Individualität und Selbstbestimmung verwehrt werden, wo die Teilnahme an der Macht verweigert ist, wird der Staatsbürger zurückverwandelt in den Untertan.

Ohnmacht macht ähnlich. Deshalb also verdienen jene, die mit der Ideologie des Sozialismus die Ohnmacht der Ohnmächtigen organisiert haben, keine mildernden Umstände. Wenn man dem Mittelalter die Inquisition vorwirft, wie sollte man jene, die als Zeitgenossen der Moderne ihre Macht auf Entmündigung, Zersetzung, Unterdrückung gründen, freisprechen? Müßten nicht gerade Sozialisten und linke Liberale mit besonderer Verbitterung den Verrat ihrer Ideale durch eine schonungslose Kritik des einst real existierenden Staatssozialismus beantworten?

Zum Glück ist dies ja für viele aufgeklärte Linke im Westen inzwischen selbstverständlich. Aber gerade in Deutschland mißbrauchen leider die Milieulinken immer noch einen rituellen Antifaschismus, um sich vor der Auseinandersetzung mit der zweiten deutschen Diktatur zu drücken. Wenn dieser Gesellschaft in ihrer Neigung, alte Lagersicherheiten immer wieder neu zu beleben, nur Altes einfällt, bleibt der demokratische, antitotalitäre Grundkonsens auf der Strecke. Altlinke in purem Antifaschismus und Altkonservative und Rechte in sturem Antikommunismus ergänzen sich eben nicht, sie blockieren nur die Diskussion.

Dabei sind wir ja ganz gut aus den Startlöchern gekommen, vor nunmehr acht Jahren. Im Herbst 1989 haben wir nach langem Gehorsam die Zivilcourage wiederentdeckt. Warum glauben wir uns unsere eigene Revolution nicht mehr? Hat uns die Courage verlassen, weil die eigenen Verdienste angesichts westlicher Dominanz bedeutungslos erscheinen? Oder waren wir nach der langen Entwöhnung von selbstbestimmtem Handeln einfach zu kurzatmig?

Wahrscheinlich stimmt beides. Und wir enden in der Beschwörung alter Zeiten und Werte – und bei den Wessi-Witzen.

Eine Zukunft hat eine solche Haltung nicht. In der Nachkriegszeit im Westen gab es ja auch diese Parteien und Gruppen, die ihre Gefolgschaft aus nationalem Frust, Minderwertigkeitsgefühlen und politischem Trotz rekrutierten. Damals beschädigten sie nur den sowieso schon ramponierten Ruf des Landes und trugen zu einem Klima bei, das die Täter der NS-Zeit begünstigte. Heute sind sie alle vergessen.

Ich bin froh, daß ich nicht politisch handeln mußte in der frühen Zeit der Bundesrepublik. Gnadenfieber, Schlußstrichneigung und Versöhnungsmetaphorik versperrten den Deutschen den Weg zur Selbstbefreiung durch Anerkennung von Verantwortlichkeit und Schuld. Wir im Osten haben uns nach dem Ende des Stasi-Sozialismus keinen Schlußstrich verordnet, und wir können darauf stolz sein. Wir haben uns dafür entschieden, den Fakten nicht aus dem Weg zu gehen. Wir haben die Archive geöffnet – nicht nur das der Stasi, auch das der Partei und die der Regierung. Wir haben dies selbst entschieden noch im Sommer 1990 vor der Einheit.

Dennoch leben wir mit der Erblast all dieser Jahrzehnte politischer Ohnmacht, die unserer Haltung geschadet hat und die tief in unsere Mentalität eindrang. Sie wird uns noch lange drücken.

Wie gehen wir damit um? Kriechen wir in unsere Wagenburg, unser Zelt und beschnuppern uns dort immer wieder aufs neue, um uns von der Nähe des Bekannten trösten zu lassen? Oder testen wir das fremde, unbekannte Terrain. Brechen wir mit all unseren alten Ängsten noch einmal auf – wohl wissend, daß wir angstfrei nicht mehr werden. Wie oft probieren wir es? Ein-, zwei- oder dreimal?

Die Freiheit läßt uns sicher freier atmen als der alte Mief – sie ist für uns, denen Befreiung doch so wichtig war, weiterhin von entscheidender Bedeutung. Aber nach all der eingeübten Angst ist es hier im Osten zu wenig, denn zu viele glauben, daß sie mehr Risiken als Chancen der Freiheit präsentiert bekommen. Ich bin nicht dieser Ansicht – nur: Zu viele empfinden dies so.

Wir können uns jetzt in der Demokratie nicht schweigend und erschöpft einfach nur still hinsetzen, als wären wir am Ziel. So haben beispielsweise allzu viele junge Leute keinen Ausbildungsplatz. Dabei könnten gerade diese jungen Menschen viel schneller in der freien Gesellschaft ankommen – sie sind frei von den Lähmungserscheinungen durch langjährige Prägung. Gerade sie würden ja die Freiheit, in der man sich selbst etwas getraut, gern ausprobieren. Sie dürfen von den Älteren nicht in das Gefängnis der Nostalgie geholt werden. Aber sie erwarten vom neuen Deutschland, daß Handlungsräume geöffnet werden und nicht nur die Türen der Arbeitsämter offenstehen.

Wir haben uns 1989/90 mutig geschworen, uns der Wahrheit zu stellen. Wie und warum sollten wir jetzt damit aufhören? Schon die Suche nach Wahrheit befreit. Und diese Suche befähigt uns – uns alle, auch die Menschen im Westen. Wir lernen dabei auch, den Politikern beim

schwierigen Umgang mit heute noch real existierenden Diktaturen genauer auf die Finger zu schauen – vom kommunistischen China bis zum fundamentalistischen Iran der Ajatollahs.

Zum Schluß: Etwas Nostalgie muß sein! »Es war ja auch nicht alles schlecht in der DDR« – wohl wahr. Gut war, daß so viele nein zum Verrat gesagt haben, Feinde wie Freunde der DDR. Gut war, daß es so unterschiedliche Formen von Opposition gab über alle Jahrzehnte. Und daß wir – im Land des Gehorsams aufgewachsen – unsere Freiheit selber schufen –, das vor allem war nicht schlecht!

Nach sieben Jahren Einheit scheint mir wichtig: Wir brauchen noch länger Zeit, die Trümmerlandschaft, die die Diktatur in uns hinterließ, zu verwandeln – aber den meisten kann dies gelingen. Nur – von Trümmern, Fehlern und besonders eigener Schuld kann man sich nicht befreien, wenn man die Fehler und die Schuld der anderen thematisiert. Es half nach dem Krieg auch nichts, immer wieder auf die Fehler der Sieger hinzuweisen. Irgendwann kamen wir bei eigener Schuld an und haben sie bearbeitet.

Das hat das Land dann wirklich verändert. Unter anderem deshalb konnten ostdeutsche Demokraten mit Freude auf die Vereinigung mit diesem (West-)Deutschland zugehen. Kritik an Regierungen und ungerechten Zuständen kann nicht Ersatz sein für Selbstkritik und Selbstbefreiung aus alten Bindungen und Prägungen.

»Schweigen kann nicht heilen«

Ein persönliches Plädoyer für eine ausgewogene
Aufarbeitung der jüngsten Geschichte des Bundes
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland

Michael Holz

So manchem macht der Umgang mit dem Thema Geschichtsaufarbeitung im BEFG offensichtlich, und ich meine berechtigterweise, Sorge. Ausgesprochen wurden diese Besorgnisse zum Beispiel in den mit viel emotionalem Engagement gegebenen Redebeiträgen und in den Pausen-gesprächen bei der Bundesratstagung des BEFG 1997 in Hamburg, aber auch in einer Reihe von Leserbriefen im Magazin des BEFG »Die Gemeinde«. Dabei artikulieren sich diese Sorgen in recht verschiedener und durchaus auch entgegengesetzter Weise.

1. Das Problem von Einzelfall und historischem Gesamtbild

Mein Eindruck ist, daß die Wortmeldungen aus dem Bereich des ehemaligen BEFG in der DDR – für mich überraschenderweise – zu einem nicht unerheblichen Teil von Befürchtungen, Abgrenzungen und einer eigentümlichen Reserviertheit betreffs der Aufarbeitung der jüngsten Geschichte geprägt sind. Da ich selbst aus der DDR stamme und diese Haltungen nicht teilen kann, möchte ich hier einige persönliche Anmerkungen zum Umgang mit der Geschichte des BEFG machen.

Oft wurde an verschiedenen Stellen von Baptisten aus der DDR die Forderung erhoben, die Aufarbeitung nicht auf die kirchengeschichtliche Untersuchung von problematischen Beziehungen zu staatlichen Organen der DDR zu reduzieren, unsere Geschichte habe doch schließlich mehr zu bieten. Diese Forderung wurde unter anderem vom diesbezüglichen Bundesbeauftragten Ulrich Materne erhoben. Ich frage mich, welche Beweggründe zu diesen häufigen Mahnungen geführt haben. Wo soll es denn geschehen sein, daß Geschichtsdarstellungen und -deutungen, die einen Anspruch auf eine ausgewogene Gesamtschau erheben, in so unprofessioneller Weise verkürzt wurden? Daß erste Vorabberichte zu Einzelaspekten existieren (z.B. in der ZThG 2 [1997]), ist ja noch lange kein Indiz dafür, daß die Geschichte dadurch schon verzerrt dargestellt wird – jedenfalls wäre der Nachweis der historischen Unseriosität der Forschungsarbeiten erst noch zu erbringen.

Mir scheint, daß diese ersten, ausschnitthaften Erkenntnisse über Baptisten in der DDR, die gar nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben, nun als *Corpus delicti* für die niederen Absichten der Verfasser dienen sollen. Wie kommt es zu diesen verbreiteten Ressentiments gegen eine Untersuchung von Einzelaspekten?

Sicher hat die Geschichte des BEFG unter kommunistischer Herrschaft weit mehr zu bieten als Stasi-Akten, aber das steht ja außer Frage und wird von niemandem bestritten. Warum wird dann die Forderung, die historische Aufarbeitung nicht auf das Thema Kontakte zu Geheimdiensten zu reduzieren, seit Jahren so beständig und mahnend wiederholt? Sollte man damit etwa ausdrücken wollen, die Untersuchung sollte besser *um* die Untersuchung sensibler Aspekte reduziert werden? Das wäre dann sicher das »Ende der Debatte« – so wie es von namhaften Baptisten aus der ehemaligen DDR anläßlich der Bundesratstagung 1997 gefordert wurde.

Diese Mahnung empfinde ich als außerordentlich befremdlich; denn wo hat es bisher diese Debatte gegeben – und wo hätte sie es denn aufgrund der doch recht schleppenden offiziellen Aufarbeitung und des derzeitigen geringen Kenntnisstandes bereits geben können? Ein Ende der Debatte vor deren Anfang – das wäre meines Erachtens das Ende kirchengeschichtlicher Redlichkeit, was die Aufarbeitung anbetrifft.

Mein Eindruck ist, daß denjenigen, die sich dieser Aufgabe ernsthaft und unvoreingenommen stellen, von vielen Seiten unüberlegt der Vorwurf der Einseitigkeit gemacht wurde und wird. Aber ist es schon einseitig, wenn man einen Teil des Ganzen besieht oder darstellt? Was ist dann nicht einseitig? Der »Rundumschlag«, der im Grunde hinter diesem Vorwurf steht, träfe auch das Buch des baptistischen Oncken Verlags »Erlebt in der DDR« (Wuppertal / Kassel): auch dieser durch ein Editorial von Repräsentanten des BEFG autorisierte »Zwischenbericht« zur Geschichtsaufarbeitung kann und will ja auch nur einige Aspekte wiedergeben – und läßt andere Gesichtspunkte unberücksichtigt oder unterbelichtet.

Sicher haben sowohl Erlebnisberichte als auch Untersuchungen zu theologisch und historisch bedeutsamen Teilaspekten ihre Berechtigung, die ihnen nicht abgestritten werden sollte, wenn diese Erhellungen als schmerzlich empfunden werden. Mehr noch, sie sind sogar notwendig und unverzichtbar, wenn wir tatsächlich aus der Geschichte lernen wollen. Ein solcher Lernprozeß könnte nicht stattfinden, würden im Gesamtprozeß der Rückschau und Verarbeitung einseitig die geistlichen Höhepunkte und positiven Erfahrungsberichte hervorgehoben und veröffentlicht, und die Schattenseiten des Versagens und der Untreue würden dabei verschwiegen (oder so oberflächlich und nichtssagend abgehandelt, daß es einem Verschwiegen gleichkäme).

2. Das Problem von Emotionalität und Sachlichkeit

Warum werden dann im BEFG seit der Wende anhaltend emotionalisierte Proteste laut gegen eine Untersuchung des kirchengeschichtlich bedeutsamen Aspektes des Verhältnisses Kirche – Staat in der DDR? Warum werden dahingehende Bemühungen immer wieder als verantwortungslos und ungeistlich abgetan? Was befürchtet man da eigentlich, wenn der BEFG sich diesem Teil seiner Geschichte stellt? Sollte dieser Aspekt etwa ausgeklammert werden? Oder sollte aus vermeintlicher Barmherzigkeit mit denen, die in dieser Beziehung versagt haben, wieder wie nach dem Ende der vorletzten deutschen Diktatur Jahrzehnte abgewartet werden, bis man sich deutlich vernehmbar und eindeutig zur Geschichte äußert? Was wäre das beabsichtigte Lernen aus der Geschichte dann noch als nur ein bloßes Lippenbekenntnis? Ich persönlich wünschte mir, ich würde mich darin irren, daß diese von mir subjektiv beobachtete übergroße Empfindlichkeit in bezug auf die jüngste Geschichte ein Indiz dafür ist, daß man das Problem lieber »aussitzen« und damit verdrängen möchte. Wäre ein solches »aussitzen« barmherzig? Wahre Barmherzigkeit stellt sich der Wahrheit, sie ist nicht leidenssüchtig, sie ist verbunden mit Treue, auch zur ganzen Wahrheit (vgl. Spr 28,13).

Sicher, die Kapazitäten zur historischen und geistlichen Aufarbeitung innerhalb des BEFG sind arg begrenzt und sicher haben wir auch noch weitaus Wichtigeres zu tun – aber diese Tatsache darf doch um unserer Verantwortung vor Gott willen nicht dazu herhalten, daß der BEFG sich gewissermaßen vorlaufend eine Generalabsolution nach der Melodie »Wir waren klein, unser Herz ist darum rein« erteilt. Eine solche lapidare Bemerkung würde wohl niemand als seriös ansehen.

Zunächst brauchen wir den klaren, unverstellten Blick, brauchen wir eine Aufarbeitung, die diesen Namen verdient, und dann werden wir in der Lage sein, die Rolle der Baptisten- Brüder- und Elimgemeinden in der DDR zu deuten. Bliebe die Aufarbeitung aber oberflächlich, einseitig oder würde eine apologetische Absicht in ihr spürbar, so empfände ich das mehr als peinlich. Es wäre auch unverständlich für die vielen, die der Versuchung zur Anpassung an ein Unrechtsregime widerstanden haben und sich ihre Treue zum Evangelium viel haben kosten lassen.

Treue und Versagen gehören beide zur Wirklichkeit eines jeden Lebens, aber wer sich dem Versagen nicht stellen möchte, der flüchtet in eine Scheinwirklichkeit. Wenn wir wirklich lernen wollen, dürfen wir nicht »schönen«, glätten, verdrängen oder großzügig zudecken, sondern müssen verantwortungsvoll aufdecken. Wer aber aus welchen Gründen auch immer den Mantel des Schweigens über den schmerzlichen Aspekten der Geschichte ausbreiten möchte, tut es auf Kosten seiner Wahrhaftigkeit.

Warum wird dann den wenigen, die bereit und kompetent sind, sich dieser aufwendigen und oftmals belastenden Aufgabe zu stellen, das Leben schwer gemacht mit sehr pauschalen Vorwürfen der Unbarmherzigkeit,

des Ans-Licht-Zerrens, der »Enthüllungshistoriographie«, der Sensationsgier oder nun gar der Herumschnüffelei, die unerträglicher sei als die der Stasi? (Leserbrief *A. Schaper*, *Die Gemeinde* 29-30/97, S. 24. Alfred Schaper ist Gemeindeleiter der EFG Potsdam und war u.a. Mitglied der Bundesleitung des BEFG und des Bundesratspräsidiums.) Ich empfinde das mehr als beschämend – gerade auch wenn man die Stasi und diejenigen, die sich mühen, deren Machenschaften aufzudecken, auf eine Stufe stellt und offenbar kaum noch unterscheiden will. Es ist natürlich ein leichtes, jede Aktivität zur Lichtung des kirchengeschichtlichen Nebels mit dem unbilligen Vorwurf eines Geschichts-Voyeurismus, der Einseitigkeit oder unlauterer Motive zu belegen – aber derartige Verbalinjurien und Verurteilungen im Stile der Regenbogenpresse bringen uns doch keinen Schritt weiter, im Gegenteil. Ich kann nur hoffen, daß die beginnende Debatte in Zukunft überlegter in Ton und Inhalt geführt wird.

3. *Das Problem von Ost- und Westperspektive*

Und ich hoffe, daß wir als Christen im BEFG in Deutschland mehr noch als bisher empfindsam werden für Ost-West-Polarisierungen, die uns in unserem Anliegen, die geistlich gebotene Einheit mit Leben zu erfüllen, immer wieder zurückwerfen. Solche (möglicherweise ungewollten) Polarisierungen treffe ich in manchen Haltungen und Äußerungen auf beiden ehemaligen Seiten an, so beispielsweise im leidenschaftlich vorgebrachten Appell von A. Schaper gegen eine Untersuchung der Stasi-Kontakte durch Menschen, die er »niemals in der DDR gesehen« hat. Seine Mitchristen in den alten Bundesländern ruft er auf: »Seid barmherzig mit euren Geschwistern im Osten« (*Die Gemeinde* 29-30/97, S. 24). Ich weiß nicht, was Alfred Schaper in diesem Zusammenhang unter Barmherzigkeit verstanden wissen will, aber es ist unzutreffend, daß nur »der anderen Seite« an Aufklärung gelegen ist. Ich jedenfalls als ehemaliger DDR-Bürger bin daran interessiert und fühle mich durch die bisherigen Untersuchungen in keiner Weise unbarmherzig behandelt oder gar diffamiert, sondern bin sehr dankbar dafür. Durch solche unnötigen Ost-West-Polarisierungen, die meines Erachtens zudem noch einer realen Grundlage entbehren, werden mühsam abgetragene Mauern wiederaufgebaut.

Ich wurde zwei Jahre nach dem Mauerbau in der DDR geboren, habe an den Seminaren Buckow und Hamburg studiert und so die beiden Seiten kennengelernt, die jetzt eins sind. Ja, wir als BEFG sind jetzt eins – die Frage ist nun, ob wir die Einheit der Baptisten in Deutschland auch wirklich gemeinsam, weitherzig und nachsichtig gestalten wollen – oder ob wir uns nun jeweils rückwärtsgewandt in eine »Identitätsnische« zurückziehen wollen. Dabei ist klar, daß eine neue, gemeinsame Identität nicht von heute auf morgen Gestalt gewinnen kann – dafür brauchen wir Zeit.

Aber diese Zeit hatten wir nun in reichlichem Maße – und nun ist es an der Zeit, daß wir die neuen Gegebenheiten akzeptieren und als Chance begreifen, die Gott uns geschenkt hat. Wollten wir aber unsere »Alt-Identitäten« gewissermaßen mumifizieren und anhaltend unsere Empfindlichkeiten und Betroffenheiten pflegen, dann hätten wir uns auf ein totes Gleis begeben und uns selbst eine Reformationsunwilligkeit bescheinigt. Natürlich haben wir als Baptisten aus der DDR ein eigenes Stück Geschichte, die gehört zu uns und bleibt uns, die nimmt uns ja auch keiner. Die liegt nun aber in der Vergangenheit, und die Geschichte ist weitergegangen. Davon sind auch die Baptisten in den alten Bundesländern betroffen: auch sie »müssen« damit leben, daß etwas Neues geworden ist. Wenn wir mit Gott schritthalten wollen und wirklich »ein Neues pflügen« (Hos 10,12) wollen, sollte sich unsere Identität unter den neuen Gegebenheiten weiterentwickeln – und sie wird es wohl kaum ohne unser überzeugtes Mitwirken. Ob das gemeinsam geschieht, liegt an jedem Einzelnen. Wir sollten dem SED-Regime nicht den späten Triumph gönnen, uns durch 22 Jahre organisatorische Trennung tatsächlich gespalten zu haben.

Es kann uns nicht weiterbringen, würden wir Baptisten aus der DDR unser Minorität-Sein und die Folgen davon endlos beklagen – denn schließlich gehören zum »Unterbuttern« immer zwei. Wenn wir Gott damals gedankt haben für den Fall der Mauer, dann sollten wir jetzt nicht kleinmütig werden, sondern unsere gewachsenen Chancen endlich beherzt ergreifen und »nicht an dem Amt verzagen, uns fröhlich plagen und unsere Steine tragen aufs Baugerüst«, wie es in einem bekannten Choral heißt – wir sind nicht mehr in Ägypten!

Wir als Baptisten aus der DDR sollten auch aufhören zu meinen, nur wir, die damals »dabei waren«, könnten Erhellendes zu den Geschehnissen und Umständen in der DDR beitragen. Das halte ich nicht nur für überheblich, sondern auch für abwegig. Denn »dabeigewesen zu sein« heißt noch lange nicht, auch wahrgenommen zu haben – das haben wir doch aus der jüngeren Geschichte gelernt, nicht zuletzt an den schmerzlichen Lektionen, die uns die Geschichte der Baptisten im Dritten Reich gelehrt hat. Wahrnehmung, Einfühlung, seriöse Recherche und seelsorgerlicher Umgang hängt nicht am »dabeigewesensein«. Würde es daran hängen, dürften wir als ehemalige DDR-Bürger kaum etwas zu Geschehnissen außerhalb unseres Landes oder gar aus der Kirchengeschichte sagen, denn wir waren meist »nicht dabei«.

Darum steht uns die vielfach vorgebrachte Forderung, die Geschehnisse bitte nicht »von außen« zu betrachten, nicht gut an. Diese nicht selten anzutreffende eigentümliche Reserviertheit der »Dabeigewesenen« kann ich mir nur durch eine immer noch große Distanzlosigkeit erklären – aber das ist ein persönliches und seelsorgerliches Problem und hat nichts damit zu tun, daß Christen, die nicht in der DDR gelebt haben, per se inkompetent und ungenügend verantwortungsbewußt wären.

4. Das Problem von Ehrlichkeit und Diskretion

Genauso fragwürdig finde ich es, wenn wie mehrfach geschehen die Aussagekraft von kirchengeschichtlichen Untersuchungen unter Hinweis auf die angeblich schlechte Quellenlage oder die behauptete Unzuverlässigkeit der Quellen in Bausch und Bogen bezweifelt wird nach der Melodie: »Nichts genaues weiß man nicht!« – wir erwecken damit den Eindruck, wir wollen nicht. Ein Gespräch mit einem erfahrenen Historiker oder Kirchengeschichtler, mehr Vertrauen zu unseren Mitchristen gleich welcher Herkunft und weniger Vorbehalte gegen nicht aus dem Osten Kommende könnte uns da helfen und uns manche Blamage ersparen.

Was die Kontakte einzelner Baptisten zu staatlichen Organen der DDR angeht, halte ich es für einen historischen Fehler, daß der BEFG eine Überprüfung seiner hauptamtlichen und der leitenden Gemeindemitarbeiter im Gegensatz zu anderen Kirchen unterlassen hat. Die veröffentlichten Argumente (z.B. »zu befürchtender Vertrauensverlust« oder gar »kein begründeter Verdacht«) überzeugen mich nicht. Die weitaus meisten von uns hätten absolut nichts zu befürchten gehabt – was bei einer Überprüfung herausgekommen wäre, wäre für viele ehrenhaft gewesen und hätte ihre Treue zu Jesus, die sie auch unter Druck bewahrt haben, zu Tage gebracht. Und wer von einer Überprüfung eine Aufdeckung seiner konspirativen Kontakte zu befürchten hätte, hat inzwischen Jahre Zeit gehabt, die Sache vor Gott und den betroffenen Menschen in Ordnung zu bringen.

An den Geheimdienst einer verlogenen und verbrecherischen Diktatur sensible Informationen weitergegeben oder gar kooperiert zu haben – gleich auf welcher Ebene oder aufgrund welcher Repressalien – ist zumindest ein Vertrauensbruch gegenüber den Mitmenschen und damit eine Sünde, mit der seelsorgerlich umzugehen sein wird. Gott hat uns seine Vergebung unter der Voraussetzung zugesagt, daß die eigene Schuld offen bekannt und bereut wird (vgl. Spr 28,13). Aber vergibt Gott auch dann, wenn versucht wird, die Sache allein mit ihm im »stillen Kämmerlein« abzumachen und dabei das Ehrlichwerden vor den Mitmenschen, die betroffenen sind, gescheut wird?

Ein besonderer Fall wäre es, hätte ein Betreffender eine exponierte Tätigkeit in einer Ortsgemeinde oder in Gremien des BEFG ausgeübt oder übe sie noch aus. Wer eine hervorgehobene oder leitende Funktion übernimmt, weiß, daß er sich nicht unter Hinweis auf den Schutz seiner Privatsphäre oder aufgrund seiner sonstigen Verdienste seiner Verantwortung entledigen kann – er ist durch seine Funktion gewissermaßen eine »Gestalt der Kirchengeschichte« und damit nicht erhaben über eine kirchengeschichtliche Untersuchung, die die Umstände seines Vertrauensbruchs aufdeckt.

Mich befremdet die Auffassung nicht weniger Baptisten aus der DDR, wir sollten grundsätzlich und ganz besonders, wenn die Problematik exponierte Persönlichkeiten betrifft, Diskretion wahren. Hat denn etwa

Paulus die Benennung von Schuld und betroffenen Personen vermieden, wenn die Sache die ganze Gemeinde Jesu Christi betraf, wenn jemand der Gemeinde Schaden zugefügt und Vertrauen zerstört hat? Nimmt denn die Bibel ein Blatt vor den Mund, wenn es um konkretes Versagen von Personen geht, die in anderen Bereichen und zu anderen Zeitpunkten Vorbilder des Glaubens waren? Nein, ihr geht es nicht um die Glorifizierung hochverehrter Vorbilder des Glaubens, sondern um den ganzen Menschen in Treue und Versagen: davon kann man lernen. Der Bibel ist an Wahrhaftigkeit und Authentizität gelegen – da wird problematisches Verhalten nicht geschönt oder dezent ausgeblendet, sondern differenziert dargestellt, damit wir davon lernen können (vgl. die Biographien des Abraham, Elia, Petrus, Paulus u.a.). Warum wird dann für exponierte Funktionsträger gewissermaßen »geistliche Immunität« gefordert? Mir scheint, dieser Ruf nach unbedingter Diskretion ist der gutgemeinte Versuch, zu schonen, Leiden zu vermeiden und Schaden abzuwenden, aber er ist kurzsichtig und führt zu bleibendem Schaden – und darum ist er auch nicht seelsorgerlich zu begründen.

5. Das Problem von Anpassung und Widerstand

Aber noch einmal zu meiner Wahrnehmung der Stimmungen und Tendenzen im BEFG: Nach meinem Eindruck bestand in den Voten der Delegierten des Bundesrates des BEFG in diesem Jahr ein deutliches Mißverhältnis in der Wahrnehmung der Situation derer, die konspirative Kontakte pflegten und derer, die dadurch geschädigt wurden. Ich finde es merkwürdig, daß man sich auffällig stark um den Schutz derer besorgt zeigt, die einem bösartigen System aus welchen Gründen auch immer zugearbeitet haben, und kaum jemand spricht von den Opfern. Wie kommt das? Was sind die Hintergründe? Sollte es dabei etwa um den Schutz eines »heilen Welt- und Gemeindebildes« gehen? Das haben wir nicht nötig, wir können zu unserer Geschichte stehen – und wir werden es müssen. Die nächste Generation wird mehr wissen, mehr Distanz haben und von uns Antwort auf die Frage fordern: »Wie seid ihr damals damit umgegangen?« Und so ähnlich wird uns Jesus auch fragen. Hoffentlich können wir dann eine gute Antwort geben.

Gerade angesichts der lange Zeit vermiedenen Aufarbeitung der Geschichte der Baptisten im Nationalsozialismus sollte es für uns deutsche Baptisten nun eine besondere Verpflichtung sein, es diesmal besser zu machen. Wollen wir von anderen Kirchen, von unseren Geschwistern im Ausland und im theologischen Gespräch ernstgenommen und geschätzt werden, dann sollten wir uns in diesen Fragen nicht wieder Nachlässigkeiten leisten. Es wäre doch wirklich dürftig, wäre das Essenz der Aufarbeitung der problematischen Aspekte der Geschichte die lakonische Feststellung, daß wir »keine Helden« waren.

Es wäre auch kein guter Ersatz für eine faire Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, würden wir einfach nur auf die damals herrschende Gesellschaftsordnung entschuldigend verweisen. Auch wenn das Leben in der DDR sicher von besonderen Herausforderungen gekennzeichnet war, eignen sich Diktaturen, von denen die DDR eine war, nicht zum Universal-Sündenbock, der die Verantwortung in jedem Fall dem Einzelnen abnimmt. Zu oft haben wir in der DDR den »bösen Sozialismus« für das Zurückbleiben hinter unseren geistlichen Zielen und für unser ständiges Schrumpfen in den Mitgliederzahlen seit der Flüchtlingswelle Anfang der Fünfziger Jahre verantwortlich gemacht – sollte nun der »böse Kapitalismus« dazu herhalten müssen? Unser Zurückbleiben hinter unseren Zielen ist in erster Linie eine Anfrage an unseren Glauben, unsere Liebe, unsere Hoffnung und unsere Gemeindegemeinschaft, die so manches mal in ihren Formen zu festgefahren war. Doch wir wissen ja auch, daß wir unter der kommunistischen Diktatur bei weitem ausreichend Möglichkeiten hatten, Menschen zu Jesus zu führen und wir haben sie heute auch noch! Darum sollten wir unsere Probleme nicht auf irgendwelche jeweils wechselnden Sündenböcke projizieren, sondern analysieren und angehen.

Für mein weiteres Nachdenken zum Thema habe ich mir einige Stichwörter notiert: Da wäre die Frage nach der Problematik einer gewissen »Anpassung« an ein Unrechtssystem, das in Leserbriefen im Magazin »Die Gemeinde« verschiedentlich thematisiert wurde. Sicher, jeder Mensch lebt in irgendeiner Weise »angepaßt« – aber ab wann gerät diese Anpassung eigentlich zu einer opportunistischen oder kleingläubig-duckmäuserhaften Allianz mit dem Unrecht? Ab wann wird eine solche Anpassung geistlich problematisch, wann ist sie Sünde? Was, wenn der status confessionis aus Unachtsamkeit oder gar wissentlich verkannt wird?

Diese Fragen haben wir damals in der DDR oft und heiß diskutiert. Einige der damals in meiner Generation diskutierten Problemfelder möchte ich hier stichpunktartig anführen: die geistliche und politische Bewertung des »real existierenden Sozialismus« und der Gesellschaftssysteme in anderen Ländern; die Frage nach der Reformfähigkeit der Theorie des Sozialismus; die Problematik des Verhältnisses Staat – BEFG; die Problematik der geistlich begründeten »Unterordnung« unter ein Unrechtssystem und der »Loyalität« gegenüber verlogenen Machthabern zum Zweck der Sicherung eines gewissen Maßes der Freiheit; die Problematik der Notwendigkeit einer Stellungnahme zu politischen Ereignissen, die himmelschreiendes Unrecht darstellen – und damit verbunden die Problematik des Konfliktes zwischen der Forderung nach Stellungnahmen seitens des Bundes und unserer kongregationalistischen Gemeindeverfassung, die solche Stellungnahmen betreffs ihrer Legitimation fragwürdig erscheinen läßt; die Beteiligung an den Scheinwahlen und an der »Jugendweihe«; die Mitgliedschaften in den diversen Organisationen, die

sich nur zu oft als verlängerter Arm der Einheitspartei entpuppten; die Mitwirkung in gesellschaftlichen Gremien, die keinen Raum für einen fairen Meinungs austausch ließen; die Frage des Wehrdienstes bzw. der Wehrdienstverweigerung und die Leistung des Fahne eides der Nationalen Volksarmee; die Frage nach der Berechtigung von »Kompromissen« zur Förderung der eigenen Karriere; die Rolle der Angst – ob nun objektiv begründet oder eher vage als Angst vor etwaigen Nachteilen; die Frage nach der Berechtigung von Wirtschaftssabotage als Mittel des politischen Kampfes; die Frage nach dem »Bleiben oder Gehen« und deren geistliche Relevanz und viele andere mehr. Übrigens war es meiner Wahrnehmung nach für uns nie eine Frage, ob eine konspirative Zusammenarbeit mit der Staatssicherheit unter bestimmten Umständen unausweichlich sei. Schon ein »Sich-abschöpfen-lassen« ist selbstverständlich als Vertrauensbruch und Schuld empfunden worden, ein aktives »Bespitzeln« war nahezu unvorstellbar – aber eine konspirative Zusammenarbeit mit dem MfS wäre mit Sicherheit als unverständliche, erschütternde und äußerst schwere Sünde angesehen worden. (Möglicherweise ist in dieser wahrscheinlich verbreiteten resoluten Einschätzung der Bedeutung einer Zuarbeit für das MfS ein Grund dafür zu suchen, warum heute viele Betroffene, so lange es eben geht, ein Offenbarwerden und damit Ehrlichwerden scheuen.)

Es wäre schon wichtig, daß all die Fragen, die uns damals bewegt haben, nicht vollständig von den neuen Fragen, die sich uns nun unter den veränderten Gegebenheiten stellen, verdrängt werden. Vielleicht könnte das eine oder andere öffentliche Forum zum Thema Gemeinde und Verantwortung als Staatsbürger solche Fragestellungen der Geschichtsaufarbeitung aufgreifen und weiterführen.

6. Das Problem von Apolitismus und politischer Herausforderung

Im Zusammenhang mit dem Problem der Anpassung stellt sich aktuell auch die Frage nach der Bewertung der DDR als politischem System – hier scheinen die Meinungen auch im BEFG erstaunlicherweise recht weit auseinanderzugehen. Da es um grundsätzliche Fragen nach Recht und Unrecht geht, halte ich hier eine Diskussion und eindeutige Stellungnahmen seitens des Bundes für dringend geboten. Sicher, mit den Stellungnahmen des Bundes ist es aufgrund unserer Gemeindeverfassung(en) immer so eine Sache – aber in diesen Fragen wäre eine »sowohl-als-auch-Haltung«, die es jedem Recht machen will und keinem weh tun will, auch wieder ein Zurückweichen vor der Verantwortung: Von außen werden wir als *eine* Kirche wahrgenommen; verweisen wir aber achselzuckend auf die Eigenständigkeit der Ortsgemeinde, dann erregt das Unverständnis und Befremden – so war es schon in der DDR, und heute ist es wohl nicht anders.

Ein weiterer Merkposten ist für mich die unter manchen Christen immer noch anzutreffende Auffassung, man könne oder solle sich als Christ aus politischen Fragen heraushalten – das sei für uns im Grunde ohne Belang und gehe uns nichts an. Auch schon zu Zeiten des Nationalsozialismus gab es solche Tendenzen unter evangelikal geprägten Christen, einem fromm verbrämten Apolitismus zu frönen, der den gewissenlosen Machthabern sehr gelegen kam und ihnen faktisch in die Hände spielte. Dementsprechend forderte (und praktizierte) man in manchem frommen Lager nicht selten eine weitgehende Unterordnung unter eine verlogene und verbrecherische Obrigkeit. Unseren Gemeinden in der DDR ist ein solcher Apolitismus nicht fremd, er ist von denen, die aus der Geschichte nicht oder nur ungenügend gelernt haben, übernommen worden und er wird noch heute weiter tradiert, nicht nur in den neuen Bundesländern. Möglicherweise sind in ihm auch die Gründe dafür zu suchen, daß man sich manchmal so hilflos in der Einschätzung der politischen Lage zeigte – es waren für manchen einfach »böhmische Dörfer«. Die Welt »da draußen« wird durch diese Verweigerungshaltung gegenüber der gesellschaftlichen Verantwortung einseitig als »böse Welt« gesehen, für die man sich wenig interessiert zeigt – und darauf noch stolz ist. Darum kann man sie natürlich auch nicht verstehen. Auf diesem Nährboden der Ignoranz ist es nur folgerichtig, schlicht und einfach und unter Verweis auf einige Bibelstellen die preußische »Tugend« des Gehorsams und der Unterordnung zu pflegen – und dabei die geistliche Relevanz eines solchen Gehorsams gegenüber dem Unrecht auszublenden.

Ich meine aber, daß unsere Gemeinden nicht überwiegend von diesem unbedarf-blindem Apolitismus geprägt waren. Viele Christen in der DDR haben die Verhältnisse durchschaut und haben sich in den vielfältigen Herausforderungen und Versuchungen wacker geschlagen, und wohl nicht wenige halten es für eine wichtige Aufgabe, daß das Thema Christsein in der DDR nun reflektiert wird, damit wir alle daraus lernen können. Eine generalisierte Schelte für die »angepaßten Ossi«, die sich ihrer Vergangenheit nicht stellen wollen, entlarvt also nur das einfältige Denkmuster und die Unwissenheit derer, die sich damit ein geistiges und geistliches Armutszeugnis ausstellen.

Dennoch bleibt es die Frage, welche geistlichen Mißverständnisse, welche problematischen Bibelauslegungen, welche politischen Überzeugungen oder Abstinenzen, welche psychischen Situationen und Dispositionen zu jener Akkomodation einzelner beigetragen haben – und inwiefern wir heute präventiv handeln können, damit unsere Freikirche zukünftig eine stärkere Resistenz gegenüber Verführungen und Verführern erhält. Hier ist Stoff für Theologen, Historiker, Psychologen, Soziologen und Politologen – aber auch für jeden, dem an einer Geschichtsaufarbeitung ernsthaft gelegen ist. Themen gibt es jedenfalls genug.

Auf ein solches, wichtiges Thema hat Rolf Dammann, langjähriger Generalsekretär des BEFG in der DDR, anlässlich der Bundesratstagung

1997 hingewiesen: bezugnehmend auf den besonders eklatanten (und verschiedentlich dokumentierten) Fall von Vertrauensbruch durch Pastor Herbert Kautz aus Halle fragte er (etwa sinngemäß): »Welche geistlichen Implikationen hat es, daß ein von vielen geschätzter Pastor und gefragter Evangelist zugleich über viele Jahre hinweg hingebungsvoll der Stasi diente?« – Hier drängen sich Fragen auf, die angegangen werden sollten.

7. Fazit

Fraglos darf die Aufarbeitung nicht auf das Thema Stasi-Verstrickungen begrenzt werden, das wäre in der Tat eine verkürzte und verzerrte Geschichtssicht – aber wir sollten diesen Aspekt auch nicht tabuisieren oder entpersonalisieren. Das wäre unbarmherzig, weil Schweigen nicht heilen kann. Nebel kann zu mehr Schaden führen als Klarheit Kraft kostet. Wir können uns der Geschichte nicht stellen, wenn wir nicht auch bereit sind, Schmerzen auf uns zu nehmen. Und wir würden das noch wichtigere, nämlich unsere Zukunft, mit einer schweren Hypothek belasten. Aufarbeitung muß die Aspekte des Widerstandes, der Bewährung und Treue, und auch des Versagens und der Untreue beinhalten. Der erstgenannte Aspekt verdient dabei um der Ausgewogenheit willen auch unsere Aufmerksamkeit: nicht, um den vielen Treuen ein Denkmal zu setzen – sondern um auch von ihnen zu lernen, wie man sich als Christ unter widrigen Umständen bewähren kann.

»Ist die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit wirklich sinnvoll?«

Ein Plädoyer

Christoph Müller

Um es gleich vorweg zu sagen: Meine Antwort dazu ist ein klares *Ja!* Eine Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit ist nicht nur sinnvoll, sondern notwendig, weil diese Vergangenheit nicht nur Vergangenheit, sondern auch Gegenwart ist. Die Schatten der Stasi reichen bis in unsere Zeit hinein. Dadurch wird auch unsere Zukunft berührt, die heute beginnt. Manch einer trägt die trügerische Hoffnung in sich, daß mit der Zeit Gras über die ganze Sache wächst. Mag sein, daß mit den Jahren etwas über das Alte wächst. Aber es wird nicht Gras, sondern Unkraut sein. Gute Frucht wächst nur da, wo der Boden gut ist und das Unkraut den guten Samen nicht erstickt.

Ich möchte im folgenden einiges von meinen persönlichen Lebenserfahrungen weitergeben. Diese Erfahrungen beziehen sich zum einen auf meine eigene DDR-Sozialisation, die mit 22 Jahren ihren Abschluß darin fand, daß ich 1977 als politischer Häftling von der damaligen Bundesregierung in den Westen freigekauft worden bin. Nach weiteren 18 Jahren bundesdeutscher Erfahrungen in und mit einem freiheitlichen System bin ich 1995 wieder in meine alte Heimat Sachsen zurückgekehrt. Ich kenne Ost und West also gleichermaßen und könnte einiges darüber schreiben, über Unterschiede etwa, aber auch über die Erkenntnis, daß es wesentlich mehr Gemeinsamkeiten zwischen Hüben und Drüben gibt, als gemeinhin angenommen wird.

Eine solche Gemeinsamkeit zwischen Ost und West ist vor allem die, daß in beiden Teilen Menschen leben. Diese zunächst simpel erscheinende Erkenntnis möchte ich spezifizieren. Was meine ich damit? Menschen sind bestrebt zu verdrängen, was ihnen unangenehm ist. Sie tun dies oft nicht einmal bewußt, dafür aber sehr erfolgreich. Nach dem Zweiten Weltkrieg verdrängten die Westdeutschen die Nazi-Diktatur und die Notwendigkeit einer Aufarbeitung der schrecklichen Geschehnisse im »Dritten Reich« (im Osten war eine solche Aufarbeitung gar nicht erst nötig, da der Nazismus dort »mit Stumpf und Stil ausgerottet« war; so lernten wir es jedenfalls in der sozialistischen Schule). Man wollte das Alte endlich loswerden, aber nicht darüber reden. Man schämte sich insgeheim vielleicht auch für das Versagen hier oder dort. Menschen hatten

keine Kraft oder wollten keine Kraft dafür haben, sich dieser Schuld zu stellen. Mit dem zeitlichen Abstand blieben dann nur noch die guten Erinnerungen an die Zeit des Faschismus zurück. So schlimm war es doch eigentlich gar nicht, hieß es dann. Und so ist es auch heute. Hielt man Hitler im nachhinein zugute, daß er doch immerhin die Arbeitslosenzahlen deutlich gesenkt hatte, daß Ruhe und Ordnung wieder eingekehrt waren, daß ach so schöne Autobahnen gebaut wurden, um die uns die Welt heute noch beneidet, so höre ich ähnliche Töne in bezug auf den DDR-Sozialismus. Ja damals, da hatte jeder Arbeit, und alle Kinder einen Kindergartenplatz. Und so viel Kriminalität gab es nicht usw.

Kein Wort dagegen davon, daß Menschen in ihrer Entwicklung verbogen wurden, daß sie zu Spitzeln und schizophrenen Menschen erzogen wurden, die in der Öffentlichkeit anders zu reden hatten, als sie es zu Hause taten. Daß ich eben auch damals nicht die Lehrstelle bekam, die ich wollte. Daß ich nicht studieren durfte, weil ich ein christliches Bekenntnis ablegte. Daß es keine Meinungsfreiheit gab, keine Reisefreiheit, keine Redefreiheit, keine Versammlungsfreiheit. Stattdessen Angst, ein Falcher könnte mitgehört haben. Und diese Angst war ja alles andere als unbegründet. Wir erlebten, wie Menschen verhaftet und ihnen Jahre ihres Lebens gestohlen wurden, erfuhren später mit welchen Mitteln sie psychisch drangsaliert und gefoltert wurden.

Wenn nun diejenigen, die dieses DDR-System am eigenen Leib so negativ erlebt haben, sagten, daß sie nicht mehr an die Vergangenheit denken möchten, dann läge diesem Wunsch ein moralisches Recht zugrunde. Aber es ist nach meiner Beobachtung leider anders. Die Peiniger und die, die den Peinigern in die Hände gearbeitet haben – aktiv oder passiv sei erst einmal dahingestellt – sie sind es, die heute nicht mehr darüber sprechen möchten. Haben sie ein Recht dazu, dies zu verlangen?

Nein, wir müssen das, was in über 40 Jahren sozialistischer Diktatur geschehen ist, aufarbeiten. Wenn wir es nicht tun, dann wird es die nächste Generation tun. Aber sie wird dann auch feststellen, daß wir heute zu feige dazu waren, und der Schaden wäre dann in der Tat ein doppelter. *Das Geschehene würde durch das Schweigen über das Geschehene noch schlimmer.* Das soll und das darf nicht geschehen! Wir sollten von der jüngsten bundesdeutschen Vergangenheit her lernen. Die verweigerte Aufarbeitung der Nazizeit durch die Kriegsgeneration wurde später von den Enkeln in dramatischer Weise als »68er Revolution« aufgegriffen. Diejenigen, die heute noch leben, und die das DDR-Unrecht selbst miterlebt haben, sie hätten die Möglichkeit, es zu Lebzeiten anders zu machen. Ich möchte in die Gewissen derer sprechen, die zu den Wissenden gehören und die sich bisher davor gedrückt haben, über ihre Vergangenheit zu sprechen. Tut euch selbst etwas Gutes, indem ihr nicht mit einer Lebenslüge sterbt, sondern die Gnade des noch Redenkönnens ergreift!

Es wird im Zusammenhang mit der Aufarbeitung der Stasi-Akten immer wieder damit argumentiert, daß diese doch nicht die einzigen Doku-

mente sein dürften, die Aussagen über die Wirklichkeit der ostdeutschen Drangsalzeit machen. Stasi-Akten seien nicht in jedem Falle glaubwürdig. Manches sei übertrieben dargestellt, auch im Sinne einer Planerfüllung »nach oben«. Dazu kann bemerkt werden, daß natürlich auch Stasi-Akten, wie jedes Dokument, Fehler enthalten können. Und daß es einer differenzierten Sichtweise bedarf, um nicht Nebensächlichkeiten höher zu bewerten, als sie es verdienen. Aber ebenso deutlich muß gesagt werden, daß diese Fähigkeit einer differenzierten Betrachtungsweise gelernt werden kann. Das ist das tägliche Brot eines Historikers. Und die Art und Weise, wie in der vorliegenden Zeitschrift das Stasi-Material behandelt wurde, kann ich nur bewundern und als »vorsichtig« einstufen.¹ Es ist eben kein Sensationsjournalismus, der hier betrieben wird, sondern der Versuch sich einer Verantwortung zu stellen, der andere bisher ausweichen. Wir sollten dankbar dafür sein, daß es Menschen gibt, die für diese Aufgabe sogar bereit sind, Kritik auf sich zu nehmen. Im folgenden möchte ich einige Punkte anschnitten, die mir in den letzten Wochen wichtig geworden sind.

1. Die Reise in die Vergangenheit

oder: Wie ich das Studium meiner Akte erlebt habe

Beim Studium meiner eigenen Akte konnte ich die hier und da vorgebrachten Vorurteile nicht bestätigt finden, daß die Mitarbeiter der Gauck-Behörde die Stasi-Akten undifferenziert behandeln würden. Im Gegenteil. Ich stieß auf kompetente Mitarbeiter (in meinem Fall eine Mitarbeiterin), die sehr einfühlsam und *ohne Vorbehalte zu ergründen und zu verstehen* suchten, was denn wirklich geschehen ist. Es wurden dabei gerade nicht alle Berichte unterschiedslos nebeneinandergestellt, sondern auch festgestellt, daß die eine oder andere Äußerung eines »IM«² schon mal aus einem bestimmten egoistischen Interesse herrührte, gemacht wurde, um entweder dem Führungsoffizier zu gefallen oder um ihn zu überzeugen, daß man seine »Arbeit« als IM getan hatte, oder manchmal einfach, um sich »einzukratzen«. Ich konnte erleben, daß die BStU³ erfahrene Mitarbeiter beschäftigt, die solche Subjektivismen durchaus erkennen und beurteilen können, wer übertrieben berichtete

¹ Vgl. G. Besier, Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen, ZThG 1 (1996), 64-79; A. Strübind, Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-201.

² IM = »Inoffizieller Mitarbeiter« der Stasi, der entweder durch eine persönlich unterschriebene Verpflichtungserklärung oder per Versprechen mit »Handschlag« für eine konspirative Tätigkeit gewonnen wurde.

³ BStU = Bundesbeauftragter für das Stasi-Unterlagen-Gesetz, besser bekannt als »Gauck-Behörde« in Anlehnung an den derzeitigen Bundesbeauftragten, Joachim Gauck.

(etwa im vorausseilenden Gehorsam), oder wer sich zurückhaltend äußerte (etwa um andere nicht zu belasten). Sogar als Laie konnte ich erkennen, ob mir jemand durch die Art seiner Berichterstattung Schaden zufügen oder ob er mich gleichsam »retten« wollte.

Vom Studium der Stasi-Akten wird auch immer wieder einmal mit dem Argument abgeraten, daß dadurch nur unnötig Verdacht auf andere Menschen gelenkt werde oder daß sich dann Haß gegenüber bestimmten Menschen, die dadurch entlarvt würden, breit mache. Ich habe eine ganz andere – positive – Erfahrung gemacht: Falscher Verdacht konnte durch das Studium der Akten gerade ausgeräumt werden! So hatte ich insgeheim z.B. bestimmte Nachbarn im Blick, die eventuell als Spitzel fungiert haben könnten. Es zeigte sich jedoch, daß keiner aus meiner engeren Nachbarschaft gegen mich tätig geworden war. Welch ein Trost! Welch eine gute Erfahrung, die Frieden schafft! *Daher entstehen durch das Studium der Akten nicht nur Belastungen, sondern auch Entlastungen.*

2. Täter und Opfer

Meist scheint das Schema Täter-Opfer festgelegt zu sein. Aber konnte es auch geschehen, daß aus Tätern Opfer wurden? Und aus Opfern Täter? Daß also beispielsweise diejenigen, die andere verraten hatten und als IM tätig waren, später selbst zu Opfern wurden, die bespitzelt wurden? Ja, das war wohl oft der Fall. Aber Täter, die selbst zu Opfern wurden, werden weiterhin als Täter zu gelten haben, solange sie nicht bereit sind, ihre Geschichte zu erzählen. Stasi-Zuträger haben es nach der Wende und sicher punktuell auch vorher erlebt, daß sie in ihrem »Dienst« ausgenutzt wurden. Nachdem man sie abgeschöpft hatte, wurden sie wie ein gebrauchter Putzlappe weggeworfen. Diese Erkenntnis, ihr Leben vergeudet zu haben und »benutzt« worden zu sein, hat manchen nach der Wende zu einem gebrochenen Mann (oder zu einer gebrochenen Frau) werden lassen. Andere reden sich bis heute ein, daß sie nichts Verwerfliches getan haben, sondern etwa ihrer Kirche durch die Zusammenarbeit mit der Stasi sogar nützlich waren. Dabei merken sie nicht, wie sie sich mit diesen Aussagen längst die Argumentationsweise der Stasi bis in den Sprachgebrauch hinein zu eigen gemacht haben. Im Fall »Kautz«, der in der letzten Ausgabe dieser Zeitschrift dargestellt wurde, trat dies in aller Deutlichkeit zutage.⁴ Kautz' »Wort zur Wahl« aus dem Jahre 1965 hatte von der Notwendigkeit gesprochen, »unseren westdeutschen Brüdern und Schwestern ein unüberhörbares Friedenszeugnis einfach schuldig«⁵ zu sein. Das Thema »Frieden« reklamierte die DDR quasi als

4 Vgl. Strübind, Kennwort (s.o. Anm. 1).

5 A.a.O., 178.

ihr Markenzeichen für sich. Wer »loyal« zur DDR stand, lokalisierte die »Kriegstreiber« im Westen und im Osten die Freunde des Friedens und der Völkerverständigung.

Der Feind des Friedens saß nach dieser Sicht also im Westen. Diese Argumentationsweise der sozialistischen Propaganda wird auch in den Grundgedanken der Stasi-Konzeption deutlich, die in den 80er Jahren entfaltet wurden:⁶

- »1. Die Politik der SED ist, trotz aller noch zu lösender Probleme, die bestmögliche Politik. Sie ist zu sichern und durchzusetzen, nicht zu hinterfragen.
2. Kirche hat sich auf »ausschließlich religiöse Tätigkeit« zu beschränken. Alles, was Kirche darüber hinaus tun kann, ist – soweit es sich nicht um Lob der Parteipolitik handelt – Mißbrauch der Kirche.
3. Nimmt Kirche ihren Auftrag (ihrem Selbstverständnis entsprechend) wahr und äußert sich zu gesellschaftlichen Entwicklungen und Problemen, gegebenenfalls auch kritisch, dann ist es dem Feind gelungen, die Kirche zu »seinem« Stützpunkt zu machen.
4. Der Feind hat seinen Sitz im »Operationsgebiet« (BRD). Er muß im Operationsgebiet sitzen, weil feindliche Einstellungen bzw. Handlungen in der DDR selbst jeglicher gesellschaftlicher Grundlagen entbehren (vgl. 1.).
5. Muß Kirche bzw. müssen Amtsträger oder Gruppen, die unter dem Dach der Kirche arbeiten, »bearbeitet« werden, weil sie »Mißbrauch der Kirche« betreiben bzw. einen Mißbrauch der Kirche durch den Feind begünstigen, dann handelt es sich bei den Aktionen des MfS nicht um einen Kampf gegen die Kirche, sondern um die Sicherung des gemeinsamen, bewährten Weges, der seit dem 6. März 1978 beschrritten wird [6. März 1978 = Gespräch Honecker-Schönherr]. Kurz: Bearbeitung von Kirche = Befreiung der Kirche von der Gefahr, mißbraucht zu werden, zu ihrer Eigentlichkeit (rein religiös).«

Der Argumentationszirkel ist deutlich: Kirche hat sich politisch nicht zu äußern, sonst ist sie nicht Kirche. Wenn sie sich *kritisch* äußerte, war sie zum Handlanger des Feindes (d.h. des Westens) geworden. Wenn sie sich dagegen i.S.d. SED *positiv* äußerte, galt dies ein Zeichen für den »gemeinsamen, bewährten Weg«. Weiter heißt es bei v. Saß und v. Suchodoletz:⁷

»Kirchliche Amtsträger, von denen man meinte, daß sie dies »begriffen« hätten, nannte man »loyal«, »realistisch« oder »progressiv«. Kirchliche Mitarbeiter oder aktive Laien, die sich so nicht verstehen wollten, hießen im Sprachgebrauch des MfS: »feindlich-negative kirchliche Kräfte« oder »klerikale Kräfte.«

In dem Buch »Erlebt in der DDR«⁸ wird auf Seite 108 die Sachbearbeiterin Janott vom Staatssekretariat für Kirchenfragen (SfK) zitiert. Sie bezeichnet darin in einem Schreiben die Pastoren Sult, Moret und Dam-

6 Das folgende Zitat ist entnommen aus: U. von Saß / H. von Suchodoletz, »feindlich-negativ«. Zur politisch-operativen Arbeit einer Stasi-Zentrale, Berlin 1990, 48.

7 Vgl. a.a.O., 49.

8 Vgl. U. Materne / G. Balders (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal / Kassel 1995.

mann als i.S.d. SED »loyale« Amtsträger. Günter Balders bewertet diese Informationen, die für den neuen Staatssekretär Klaus Gysi gedacht waren, lediglich als einen »Waschzettel«, der Konfrontationen vermeiden helfen sollte. Ich teile diese positive Einschätzung nicht in gleicher Weise. Es besteht jedenfalls auch weiterhin erheblicher Klärungsbedarf hinsichtlich solcher Einschätzungen. Daß sich gerade eine Freikirche wie der BEFG ihr Kirchesein nehmen ließ, indem sie sich überwiegend nur noch staatstragend äußerte (und damit gerade politisch war), müssen wir heute mit Beschämung feststellen.

Fazit: *Es ist eine Illusion zu meinen, eine Kirche könne unpolitisch sein. Wo sie es sein will, ist sie es mit Sicherheit nicht. Durch Schweigen oder auch durch »Untertansein« stützt sie das bestehende System und ist in hohem Maße politisch.*

3. Das Täterprofil

Wer wurde von der Stasi »angeheuert«? Das MfS konnte für IM-Tätigkeiten nicht jeden gebrauchen. Hier wurde oft sorgfältig und im Rahmen eines »IM-Vorlaufs« im Vorfeld recherchiert, welche Person sich überhaupt für konspirative Zuträgertätigkeiten eignete. Es wurden dabei diejenigen ausgesucht, die etwa ein Bedürfnis nach Befriedigung des Gefühls ihrer Wichtigkeit hatten. Auch war eine gewisse egozentrische Eitelkeit des zukünftigen IM von Nutzen.⁹ Oder es wurden solche für eine IM-Tätigkeit ausgespäht, die sich persönlich in einer schwierigen Lebenssituation befanden und durch das Angebot einer konspirativen Tätigkeit einen neuen Lebenssinn erhielten (z.B. nach einer Scheidung). Aber auch intellektuelle Persönlichkeiten, die sich mit bestimmten Zielen des Sozialismus identifizieren konnten, wurden selektiert und gezielt ausgenutzt und eingesetzt. An dieser Stelle wäre eine Forschungsarbeit von großem Interesse. Amerikanische Forscher haben ihre Erfolgsquote bei der Aufklärung von Verbrechen im kriminalistischen Bereich dadurch sehr verbessern können, daß sie sich stärker mit den Täterprofilen bei begangenen Verbrechen beschäftigten und dadurch weiteren Verbrechen vorbeugen oder den Täter schneller ermitteln konnten. Im Bereich des Stasi-Unrechts könnte die Erarbeitung eines Täterprofils dadurch von Nutzen sein, daß wir Erkenntnisse gewinnen, welches menschliche Verhalten besonders geeignet ist, sich in konspirative Strukturen einbinden zu lassen. Es könnten gegebenenfalls auch Vergleiche mit der faschistischen Gestapo angestellt werden. Was wir so über die beiden »sozialistischen« Diktaturen in Deutschland lernen würden, könnte uns eine

⁹ Diese Attitüde konnte auch einmal ins Gegenteil umschlagen, wenn etwa allzu große Eilfertigkeit von der Stasi selbst nicht gern gesehen war, weil sie Verdacht erweckte. Dies betrifft etwa den Fall »Kautz«, vgl. *Strübind*, Kennwort, 191.

Hilfe für die Zukunft sein, etwa unter der Fragestellung: Wie sollten wir Kinder erziehen, damit sie unabhängig und immun gegenüber autoritären Strukturen werden?

4. Die Unfähigkeit zur aktiven Trauer

Wie kommt es, daß noch heute – acht Jahre nach dem Mauerfall – viele der ehemaligen IMs nicht zu ihrer Tätigkeit stehen können, obwohl diese Tätigkeit unabweisbar ist? Wie kommt es, daß sogar Christen bis zuletzt behaupten, kein IM gewesen zu sein, bis schlüssige Beweise vorgelegt werden und keine Ausflüchte mehr möglich sind? Wie kommt es, daß Menschen mit einer solchen Lebenslüge umgehen, obwohl sie von Jesus Christus her die Freiheit eines Christenmenschen, gerade auch zum Aussprechen des eigenen Versagens geschenkt bekommen haben? In dem Buch »feindlich-negativ« ist im Vorwort zu lesen:

»Es wird noch viel Trauerarbeit geleistet werden müssen – auf der Seite derer, die heute pauschal und zu lässig vereinfacht ›Täter‹ genannt werden, und auf der Seite derer, die sich als Opfer der stalinistischen Machtstrukturen erleben. Trauer um die eigene Verkrümmung, Trauer um die Energie, die in Mißtrauen verlorenging, Trauer um Freunde, deren Ehrlichkeit Grenzen hatte, um nicht gelebte Möglichkeiten [...]«. ¹⁰

Vielleicht verbindet gerade dieser Gedanke die sogenannten Täter und Opfer. Sie sind beide mit der gleichen Trauerarbeit beschäftigt. Jeder von uns hat durch das perfide und menschenverachtende System des DDR-Sozialismus etwas verloren. Wir werden uns einander annähern können, wenn es uns gelingt zu einer Sachlichkeit zu finden, die es ermöglicht, die Geschichte ungeschminkt zu betrachten.

5. Die Selbsttäuschung im Verhältnis zum MfS

Viele meinten, daß sie das MfS für sich instrumentalisieren könnten. Daß sie schon so schlau sein würden, das MfS auszutricksen. Sie merkten nicht, daß sie meist selbst die schwächeren und durch die »Zuckerbrot und Peitsche«-Methoden der Stasi schlußendlich selbst die Überlisteten waren, die eben nicht das MfS auf die Schulter nehmen und umprägen oder umstimmen konnten. Die das versuchten, erfuhren auf bittere Weise, daß sie sich selbst überschätzt hatten. Sie wurden durch ihre Tätigkeit selbst deformiert. Der Gefahr zu solcher Selbsttäuschung und Selbstüberhöhung waren besonders die sogenannten »Intellektuellen« ausgesetzt. Ob aus Überzeugung oder um scheinbarer Vorteile wil-

¹⁰ A.a.O., 6.

len: Durch ihre Kooperation förderten sie die Stabilisierung des Unterdrückungsapparates. Sie ließen sich mißbrauchen, wurden mißbraucht und mißbrauchten andere. *Aus Vertrauen wurde Mißtrauen und Verdacht.*

6. Die bleibenden menschlichen Deformationen

Diese Haltung des Verdachts und Mißtrauens hat uns als DDR-Bürger so sehr geprägt, daß wir dies nicht in wenigen Jahren abschütteln können. Nach meiner Erfahrung braucht man dazu sehr lange. Es mag mit Gottes Hilfe gelingen, aber einige werden es vielleicht nie schaffen. Der Erfolg der Stasi lag ja nicht nur darin, daß sie bestimmte Techniken anwandte, um Beziehungen gezielt aufzubauen oder zu zerstören. Sie bediente sich zur Durchführung dieser Techniken auch eines bestimmten »Menschenmaterials«, wie ich schon in Punkt 3 (»Das Täterprofil«, s.o.) angedeutet habe. *Der Aufbau eines Doppellebens wurde von der Stasi gesucht, konsequent genutzt und weiterentwickelt.* Die weitere Schulung des angeworbenen IMs beispielsweise bestand wesentlich darin, wie eine scheinbar vertrauensvolle Beziehung aufgebaut und aufrechterhalten werden konnte.

7. Zugedeckt werden kann nur, was zuvor aufgedeckt wurde

Die etwas blauäugige Euphorie, die in den ersten Jahren nach der Wende von einigen Vertretern des BEFG in Deutschland in Sachen Stasi-Verwicklung dieses Bundes praktiziert wurde, ist mir unverständlich. Der Hinweis darauf, wir wären als evangelisch-freikirchliche Gemeinden zu klein und unbedeutend für das MfS gewesen, kann ich nicht nachvollziehen. Nachweislich ließen sich mehr Geschwister aus unseren Gemeinden zu einer IM-Tätigkeit verpflichten, als bisher öffentlich zugegeben wurde. Was ist eigentlich aus den 35 Decknamen geworden, die bereits in dem 1995 erschienen Buch »Erlebt in der DDR« von Ulrich Materne genannt wurden?¹¹ Warum hört man nichts mehr darüber? Nein, es ist viel, zu viel auch in unserem Bund passiert! Darüber können und dürfen wir nicht schweigen. Das fängt bei IM-Tätigkeiten einfacher Gemeindeglieder an, geht über IM-Tätigkeiten leitender Brüder und erstreckt sich bis hin zum Abhören von Versammlungen in bundeseigenen Freizeithäusern, wie im Martin-Luther-King-Haus in Schmiedeberg. Meinen die Verantwortlichen wirklich, daß sich dieser Unrat auf Dauer verheimlichen läßt? Können wir uns damit herausreden, daß wir nicht

¹¹ Vgl. a.a.O., 123.

in dem gleichen Maße Ziel der Beobachtungen waren wie die großen Kirchen (und hier besonders die evangelische, weil dort in größerem Maße Umweltschutz und Friedensgruppen tätig waren)? Müßte uns das nicht gerade zur Demut führen, daß es nicht *unsere* Friedensgebete waren, sondern die der evangelischen Kirchen, die in Leipzig den Stein der »Wende« ins Rollen brachten? Demut auch darüber, daß angesichts der horrenden Umweltbelastungen in der DDR nicht wir es waren, die dagegen protestierten, sondern die Umweltschutzgruppen der evangelischen Kirchen? Daß wir vielmehr sogar mancherorts das »politische Christentum« dieser Kirchen kritisiert haben, weil es uns nicht fromm genug schien? Aber Gott hat diesen und nicht unseren Kurs bestätigt! Haben wir das theologisch schon verarbeitet und Konsequenzen für zukünftiges Handeln gezogen?

Um noch einmal die Arbeitsgruppe zur Untersuchung der nach innen gerichteten Tätigkeit des MfS in den achtziger Jahren im Bezirk Brandenburg zu zitieren:

»Die gesellschaftlichen und menschlichen Deformationen müssen aufgearbeitet werden, wenn die alten Machtstrukturen nicht einfach gegen neue ausgetauscht werden sollen. Sie müssen aufgearbeitet werden, wenn der Teufelskreis, Täter produzieren Opfer, die wieder die Täter von morgen werden können, durchbrochen werden soll.«¹²

Darum geht es bei der notwendigen Aufarbeitung unserer jüngsten Vergangenheit. Nicht um Fertigmachen von Personen, sondern ums Fertigmachen für die Zukunft.

8. Ein neues Verständnis des Verhältnisses von Christen zu »ihrem« Staat

In der theologischen Diskussion sollte es dabei auch um eine Neubestimmung des Verhältnisses der Christen zu ihrem Staat gehen. Was bedeutet die biblische Weisung »seid untertan der Obrigkeit« in einer Zeit der Diktatur? Anders gefragt: Wie ist das Verhältnis von Röm 13 zu Apg 5,29 (»man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen«) zu bestimmen? Die bisherigen Antworten scheinen mir unbefriedigend.

In unserem Kirchengeschichtsunterricht am Theologischen Seminar in Buckow lernten wir, in welcher schwieriger Lage die ersten Christen zur Zeit der römischen Herrschaft waren. Im alten Rom wurden bekanntlich viele Götter verehrt. Man brachte ihnen ein Weihrauchopfer dar und erwartete, daß die Christen sich daran beteiligten, um auf diese Weise die Götter gnädig zu stimmen. Eine schwierige Situation war dies für diejenigen, die in Jesus Christus ihren alleinigen Herrn sahen, den sie allein

¹² Zit. nach: v. Saß / v. Suchodoletz, »feindlich-negativ«, 6.

verehren wollten. Nur zum Schein mitzumachen und einige Weihrauchkörner in ein Feuer zu werfen, das wäre ein leichtes gewesen. Mehr hatte die »Obrigkeit« gar nicht gefordert, nicht einmal, daß man dieses Opfer mit dem Herzen bejahen sollte. Hauptsache, es würde getan. »Do ut des«: Tu etwas für die Götter, damit sie auch für dich etwas tun. Das macht doch nichts – sagte man den Christen – wenn ihr auch einige solcher Körner in das Feuer werft: *Ihr dürft weiter an euren Gott glauben. Nur vergeßt nicht unsere Götter.* Wie viele von uns hätten mitgemacht? Wie viele »Realisten« hätten sich eingeredet, daß man ja ein bißchen nachgeben muß (und kann), um »durchzukommen«? Wieviel Kompromißbereitschaft ist gegenüber einer atheistischen oder gar antitheistischen Macht erlaubt? Wenn wir eine evangelistische Antwort geben sollten, wüßten wir, was wir zu sagen hätten. Was aber, wenn es unser tägliches Leben betrifft? Die ersten Christen waren gerade an dieser Stelle sehr sensibel und gingen nicht den leichtesten Weg.

9. Mut zur Einsicht – damit wir neue Aussichten gewinnen!

Ohne Einsicht keine Aussicht. Und Einsicht ist nur echt, wenn sie ehrlich ist und aufrecht. Aufrichtigkeit und Zivilcourage scheinen Verhaltensweisen zu sein, die wir aufs neue gewinnen müssen. Die Gesellschaft geht den umgekehrten Weg. Aber sollten wir nicht diejenigen sein, die unsere Gesellschaft mitprägen, statt uns von ihr prägen zu lassen? Wenn *wir* nicht bereit sind, über unsere Vergangenheit offen und ehrlich – und wenn es sein muß auch mit Reue – zu reden, dann unterscheiden wir uns nicht wesentlich von dem großen Heer derer, die zu vertuschen suchen und ihre Seilschaften gebrauchen, um die Nachwendzeit für sich persönlich zu einem neuen Erfolgskurs werden zu lassen. Menschen können damit geblendet werden, Gott aber sieht das Herz an. Wer den Mut hat, sich zu seiner Tätigkeit für die Stasi zu bekennen und sie angemessen aufzuarbeiten, dem sollte der nötige Respekt entgegengebracht werden. Und darüber hinaus sollten wir Menschen ehren, die Widerstand geleistet haben, manchmal auch mit Witz und Humor. Ich denke hier beispielsweise an Adolf Pohl, dem einstigen Lehrer und Leiter des Predigerseminars in Buckow. Er hätte gewiß auch das Zeug gehabt, im BEFG der DDR-Präsident zu werden. Aber dazu war er eben gerade nicht »staatstragend« genug.

Es stimmt traurig, daß der DDR-Staat es geschafft hat, gerade diejenigen, die sich nicht von den staatlichen Stellen vereinnahmen ließen, auch nicht zu leitenden Männern im Bund werden zu lassen. Bei der Wahl des Präsidenten unseres Gemeindebundes etwa wurde nicht mehr nur nach dem Willen Gottes gefragt, sondern es ging auch darum, was opportun war und bei den staatlichen Stellen auf keinen großen Widerstand stieß. So ist nachweisbar, daß Adolf Pohl auf Betreiben von Walter

Riedel, einem aktiven Mitglied der Brüdergemeinde Bergmannstraße in Dresden, 1969 nicht zur Präsidentenwahl vorgeschlagen werden sollte, weil er dem DDR-System zu kritisch gegenüberstand.¹³ Das Ziel einer Einflußnahme auf den »Bund« wurde damit erreicht.

In der Zeit der Unterdrückung zeigt sich am deutlichsten der Charakter eines Menschen. So meint es auch Jesus, als er sagte: »Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Großen treu; und wer im Geringsten ungerrecht ist, der ist auch im Großen ungerrecht« (Lk 16,10). Die geringen Dinge, das waren in der DDR unter anderem das, was wir heute zivilen Ungehorsam nennen, das passive Sich-Verweigern gegenüber den staatlichen Stellen im Kontrast zu Anbiederungsversuchen und Anpassungsmechanismen. Man »mußte« nicht unbedingt in dem Umfang mit den Gegnern des Evangeliums zusammenarbeiten, wie dies geschehen ist. Eine verweigerter IM-Tätigkeit hätte kaum jemanden ins Gefängnis gebracht. *Natürlich hätte man bei einer Verweigerung in der Tat auch nicht so viel für die Gemeinden erreicht. Aber was war das für ein Tribut, den man für solche »Erfolge« zahlte und dann immer wieder zahlen mußte!* Manch einer gehörte eventuell auch zum »Reisekader« und wollte in ihm bleiben. Es ist verständlich, daß sich derjenige dann auch willfährig verhielt. Noch einmal: *Wir müssen nicht alles verurteilen, was in der DDR geschehen ist. Aber wir wollen wissen, was geschehen ist.* Wir wollen daraus lernen. Und wir wollen auch wissen, wer mutig widerstanden hat. Sie – die ihren Mund nicht halten konnten und wollten, wir wollen sie kennenlernen – sie waren eben nicht die Dummen. Auch wenn sie sich heute manchmal anhören müssen, daß sie doch schön dumm gewesen seien, damals den Mund aufzumachen; das hätte doch sowieso nichts genutzt; außerdem hätte man durch die Zusammenarbeit mit dem Staat viel mehr für die Gemeinden bewirken können als durch Widerstand. Auf diese Weise werden dann gar IM-Tätigkeiten noch zur Wohltat für unsere Gemeinden hochstilisiert, verbunden mit dem Hinweis, man habe doch dadurch »niemandem geschadet«.

Dies ist nicht nur ein Schlag ins Angesicht der Opfer, die unter Aufsicht persönlichen Leids bis hin zur Haft bereit waren, für die Wahrheit des eigenen Glaubens einzustehen. Es ist auch historisch und theologisch falsch, daß man durch Kollaboration mit der DDR-Regierung den Gemeinden Gutes getan hätte. Die Unfähigkeit darüber zu sprechen und das Gewesene kritisch zu würdigen, beweisen dies. Ebenso auch Haltungen und Prägungen aus DDR-Zeit, die bis heute andauern. So ist das Wort Lenins: »Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser« zu einem geflügelten Wort geworden, daß sich tief im Unterbewußtsein mancher ehemaliger DDR-Bürger festgesetzt hat. Von der Bibel her müssen wir sagen, daß dies ein teuflisches Wort ist, das Beziehungen zerstört hat.

¹³ Vgl. Balders / Materne, Erlebt, 89.

Lehrt uns Jesus da nicht etwas anderes? Durch einen Artikel von Jürgen Fuchs erfuhr ich, daß Ursula Plog und Klaus Dörner in ihrem bekannten Lehrbuch der Psychiatrie und Psychotherapie auf Seite 279 vorschlagen, diesen Lenin-Satz umzukehren, um die humane Orientierung wiederherzustellen: »Kontrolle ist gut. Vertrauen ist besser.«¹⁴ An gleicher Stelle wird auch Katja Havemann zitiert:

»Die Stasi wollte unsere Freundschaften zerstören, zerwühlen. Was das Beste war, da wollten sie ran. Haben auch meine Tochter in der Schule nicht in Ruhe gelassen. Prüften Möglichkeiten, eine Vernachlässigung meiner Aufsichtspflicht zu beweisen, zu konstruieren. Wo Liebe war, Vertrauen, Familie, Ziviles, Persönliches, autonomer Bereich, da wollten sie ran und *rein*. Das paßte ihnen nicht. Das finde ich das Schrecklichste: Wieviel Kaputttheit und Mißtrauen so entstand.«¹⁵

Dieser Kontroll(un-)Geist – hat er uns bereits verlassen? Nach meiner Beobachtung wirkt er fort, denn das Mißtrauen bleibt. Auch weil sich die meisten ihrer eigenen Verantwortung nicht stellen und sich der Mühe des Umdenkens nicht unterziehen.

Es wird hin und wieder argumentiert, man widme der Arbeit und den Akten der Staatssicherheit zuviel Aufmerksamkeit. Das sei ein später Triumph für sie. Ich sehe das anders, denn das Gegenteil ist richtig. *Gerade das Verschweigen bereitet der Stasi einen späten Triumph*. Denn das, was auch immer das Blut der »Stasikrake« bildete –, wovon sie lebte und woraus sie ihre Kraft bezog, bleibt bestehen, wenn wir es nicht aufdecken und aufklären: *die Konspiration*. Das Verschwörerische hält an, wenn sich IMs nicht öffentlich und endgültig von ihrem Versprechen lossagen, das sie einem MfS-Offizier schriftlich oder per Handschlag gegeben haben. Genauso wie der Fahneid, der Menschen einst gegenüber dem Führer Adolf Hitler band, weil er auf seine Person hin geleistet wurde. Ähnlich liegt auch ein der Stasi gegebenes Versprechen wie ein bleierner Mantel solange auf den Menschen, bis sie sich von diesem Ungeist lossagen. Wir streifen damit den seelsorgerlichen Bereich, der bis jetzt noch zu wenig Beachtung gefunden hat. Wenn wirklicher Neuanfang geschehen soll, das wissen wir alle, dann kann dies nicht ohne wirkliche Buße und Reue geschehen. Solange wir das Alte verdrängen, verklären, verteidigen und uns einreden, daß es doch nicht so schlimm

14 Nachzulesen in *J. Mothes u.a. (Hgg.), Beschädigte Seelen. DDR-Jugend und Staatssicherheit mit 136 Dokumenten* (Edition Temmen), Bremen o.J., 15 – ein empfehlenswertes Buch über die Beeinflussung junger Menschen. So wird in diesem Buch auch davon berichtet, daß bereits Schüler für IM-Tätigkeiten herangezogen und geworben wurden. Das Buch ist erhältlich über die Landeszentralen für politische Bildung in Sachsen und Thüringen.

15 A.a.O., 17.

gewesen sei, haben wir die destruktiven Auswirkungen von über 40 Jahren DDR noch nicht wirklich verstanden.

Ich schreibe diese Zeilen zwischen den beiden Staatsfeiertagen, dem neuen am 3. Oktober für das vereinigte Deutschland und dem alten am 7. Oktober. Stehen wir näher am Alten oder am Neuen? Quält uns das Alte noch? Sind wir schon wirklich frei für das Neue? Und damit meine ich gerade den geistlichen Aufbruch in unserem Land, den wir ersehnen. Wird Gott ihn uns schenken, solange wir zur Aufarbeitung und sich daran anschließender Absage an die Vergangenheit nicht bereit sind? Merkwürdig berührt mich, wie wenig uns dies bisher gelungen ist. Es muß aber nicht so bleiben. Wenn wir Zukunft gewinnen wollen, brauchen wir jedoch Mut. Auch den Mut, alte Schuld beim Namen zu nennen, um sie nicht noch einmal begehen zu müssen.

Wir wissen nicht, ob es in unserem Land abermals eine Diktatur geben wird. Wir können uns aber die Frage stellen, ob wir als evangelisch-freikirchliche Gemeinden in Deutschland dafür gerüstet sind. Haben wir genug über die Strukturen des Bösen gelernt? Wissen wir schon, wie sich eine Kirche in einer Diktatur zu verhalten hat? Sind unsere Rücken schon so gestärkt, daß wir mit Recht sagen können, daß Zivilcourage unter uns kein Fremdwort ist? Halten wir nicht nur die Widerstandskämpfer des »Dritten Reiches« in feierlichen Andachten hoch, sondern beweisen mit unserem eigenen Leben, daß wir von ihnen etwas gelernt haben? Ist uns das Zeugnis wichtiger als die Vorteile eines herrschenden Systems? Sind wir überhaupt leidensfähig? Dies sind Fragen, denen wir letztlich nicht ausweichen können. Wir sollten sie an uns heranlassen. Jetzt haben wir die Möglichkeit dazu. Das ist Gnade Gottes.

Bibliographie

- Besier, G.*, Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen, ZThG 1 (1996), 64-79
- Materne, U. / Balders, G.* (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal / Kassel 1995
- Mothes, J. u.a.* (Hgg.), Beschädigte Seelen. DDR-Jugend und Staatssicherheit. Mit 136 Dokumenten (Edition Temmen), Bremen o.J.
- Saß, U. von / Suchodoletz, H. von* (Hgg.), »feindlich-negativ«. Zur politisch-operativen Arbeit einer Stasi-Zentrale, Berlin 1990
- Strübind, A.*, Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-201

Schuld benennen: Ja! – Verurteilen: Nein!

Ein Zwischenruf zur Aufarbeitung der Geschichte in der DDR¹

Johannes Rosemann

1. Die Aufarbeitung der Geschichte ist notwendig

Auf dem Bundesrat 1997 in Hamburg ergab sich, ausgehend von Veröffentlichungen zur Stasimitarbeit von Herbert Kautz und anderen², anlässlich des Präsidentenberichtes eine kontroverse Diskussion zur Aufarbeitung der Geschichte unseres Bundes in der DDR. Im Präsidentenbericht hieß es dazu: »Unser Bund strebt die Aufarbeitung seiner Geschichte in der ehemaligen DDR an. Er hat dabei nichts zu vertuschen. Unsere Maxime dabei: ›Wer die Vergangenheit vergißt, ist verurteilt, sie zu wiederholen.«³

Ich kann diesem Vorhaben als einer, der in der ehemaligen DDR geboren und aufgewachsen ist, zum Glauben gefunden hat und sein Christsein trotz Benachteiligung zu leben versuchte, nur begrüßen. Aufarbeitung ja – auch noch nach sieben Jahren! Doch die Art und Weise, wie es teilweise geschieht, läßt mich zum Stift greifen. Nachdem die Wogen in Deutschland über die Stasiverstrickungen schon längere Zeit wieder ein wenig abgeebbt sind, schlagen sie – wie immer etwas verspätet – in unserem Bund hoch. Das Wort »Stasi« scheint uns noch eine längere Zeit zu begleiten.

Wie gehen wir als Christen damit um? Und wie gehen wir mit Menschen um, die jetzt als IM's aufgedeckt und bloßgestellt werden? Natürlich erschüttert mich die Aktenlage über Bruder Kautz. Wie kann Gerechtigkeit aussehen? Gibt es die überhaupt? Und wir Christen, sollten wir nicht auch da Gnade vor Recht ergehen lassen? Fragen über Fragen, die mich bewegen.

¹ Überarbeitete Fassung einer Stellungnahme, die unter dem Titel: »Zwischenruf zur Aufarbeitung der Geschichte« in Heft 25-26/97 der Zeitschrift »Die Gemeinde« nur in gekürzter Form erschienen ist.

² Vgl. A. Strübind, Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-201.

³ Bericht des Präsidenten auf dem Bundesrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland 1997 in Hamburg (Drucksache Nr. 03), 6.

Dietrich Mendt, ehemaliger Superintendent in Zittau, schrieb in einem Zeitschriftenartikel folgendes: »Das Mißtrauen ist groß unter den Deutschen, die Atmosphäre ist vergiftet, die Stimmung ist schlecht. Viele haben gemeint, mit der Verabschiedung des Stasi-Unterlagen-Gesetzes käme Klarheit und Gerechtigkeit in die Aufarbeitung unserer Vergangenheit. Diese Hoffnung hat sich zerschlagen. Die Lage ist schlimmer als je, die Wiedervereinigung der Deutschen ist in weite Ferne gerückt, wenn man darunter nicht nur den Fall der Grenzen versteht.«⁴

Dies darf für unseren gemeinsamen Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden nicht zutreffen! Deshalb brauchen wir einen Weg der Aufarbeitung, der am Ende weder Sieger noch Besiegte kennt. Einen Weg, der für alle zum Leben führt, für Versager und solche, – ja, gibt es denn Menschen, die nicht versagt hätten? Deshalb sollten wir auch keinem unsere Liebe und unser Mitgefühl versagen. Auch die Schwestern und Brüder in der alten Bundesrepublik haben Teil am Versagen – wie auch immer – selbst wenn sich herausstellen sollte, daß der Arm der Staatssicherheit nicht nach ihnen griff. Deshalb möchte ich den guten Vorsatz im Präsidentenbericht gern erweitert haben. Es geht nicht *nur* um die Aufarbeitung der Geschichte des ehemaligen DDR-Bundes. Es geht *auch* um die Aufarbeitung der Geschichte des ehemaligen BRD-Bundes! Nur, wenn wir uns dazu durchringen, unsere getrennte und gemeinsame Geschichte aufzuarbeiten, wird dies ein Weg, der nicht in eine getrennte Wüste, sondern in die gemeinsame Zukunft führt!

2. Aufarbeitung der Geschichte kann nicht nur aus den Akten geschehen

Wollen wir zu einem richtigen Verständnis unserer Geschichte kommen, dürfen wir nicht den Fehler begehen, Geschichte nur dadurch aufzuarbeiten, indem wir die Geschichten nachschreiben, die die Stasi geschrieben hat. Es muß auch unter uns gelten, was der heute sehr umstrittene Professor Lüdemann in einem Spiegelinterview sagte: »Wenn es um die Wahrheit geht, wird gewogen und nicht gezählt.«⁵ Aber bisher, so hat es den Anschein, besteht die Aufarbeitung der Vergangenheit vor allem im Zählen von Akten und Namen.

Da wir immer noch so wenig voneinander wissen und darum oft einander nicht verstehen, brauchen wir Erlebnisberichte. Erst wenn wir einander so verstehen, daß wir gegenseitig auch begreifen können, wie wir und warum wir in unserer Lebenssituation so und nicht anders gehandelt haben, können wir unsere Geschichte wirklich aufarbeiten.

4 Die Zeichen der Zeit, Evangelische Zeitschrift für Mitarbeiter der Kirche 2/1996, 63.

5 »Das Credo abschaffen«, DER SPIEGEL 8 (1996), 66.

Ich möchte das gerne an meinen eigenen Erfahrungen zeigen:

Selbst das Schulsystem war ein Drucksystem. Nie durfte man frei und offen seine Meinung sagen. Meinungsfreiheit gab es nicht. Sogenannte Diskussionsbeiträge wurden schriftlich vorgefertigt und von zuständigen Personen »eingesehen«, damit ja nichts gesagt wurde, was gegen den Strich (die Linie der Partei) ging. So mußten die Menschen unter diesem permanenten Drucksystem begreifen, daß letztlich nicht Leistung, sondern Richtung zählte. Ich erinnere mich noch gut an markante Erlebnisse. Einige möchte ich exemplarisch berichten:

- Bei meiner Einschulung bekam ich zuerst den Aufnahmeantrag für die Pionierorganisation (die gesellschaftliche Massenorganisation in der DDR für Kinder) in die Hand gedrückt mit dem Hinweis, die Eltern sollen ihn unterschreiben. Wir Siebenjährigen wußten noch nicht, wo die Toilette in der Schule war, aber zu den Pionieren sollte schon jeder gehören. Von den 31 Schülern meiner Klasse war ich – soviel ich noch weiß – der einzige, der dieser Organisation nicht angehörte und demzufolge kein blaues Halstuch trug (Kleidungsstück der Pionierorganisation). Meine Eltern hatten für mich entschieden, aber diese Entscheidung mit mir durchgesprochen und von ihrem Glauben an Jesus Christus her begründet. In der dritten Klasse bekam ich Verstärkung: ein Pfarrerssohn kam dazu. Wir wurden ziemlich schnell Freunde. Obwohl er mit Abstand immer Klassenbester war, wurden ihm Auszeichnungen vorenthalten. Der Weg zur »Erweiterten Oberschule«, also zum Abitur, wurde ihm später trotz hervorragender Zeugnisse (Durchschnitt 1,0) verwehrt.

Da wir beide ein Instrument gelernt hatten und in unserer Freizeit viele Feiern mit unserem Streichquartett, zu dem wir gehörten, bereicherten, war es der Wunsch unseres Klassenlehrers, daß wir bei der Schulabschlußfeier spielen sollten. Dies wurde vom damaligen Direktor rigoros verboten, weil wir nicht zur »Freien-Deutschen-Jugend«, der Massenorganisation der Jugend in der DDR, dem Vorläufer der Partei, gehörten.

Später, als ich selbst Kinder hatte, die auch nicht »blau gekleidet« waren, wurden die Repressalien sogar noch größer. Meine älteste Tochter durfte nicht an einer Klassenausfahrt teilnehmen, nur weil sie nicht den Pionieren angehörte. Sie wurde für diese Woche in eine andere Klasse versetzt.

- Als Sechstklässler lud ich einmal meine Klassenlehrerin zu einer Evangelisation in unsere kleine Baptistengemeinde auf einem Hinterhof ein. Ich hatte zu ihr ein sehr gutes Verhältnis und nahm an, daß sie nicht zu den »Scharfmachern« gehörte (so nannten wir die Kommunisten, die Andersdenkende ständig agitierten). Nach längerem Überlegen sagte sie für einen Abend zu, und ich holte sie ab. Da es schon dunkel war, mußten wir keine Seitenstraßen nehmen, um der Gefahr zu entgehen, eventuell von einem ihrer Kollegen gesehen zu werden. Trotzdem konnte ich sehr deutlich ihre Angst spüren. Die Freude, daß ein Mensch, der auf der »anderen Seite« stand, einmal mit in meine Gemeinde kam, kann ich heute noch nachempfinden.

- Als Mitglieder des Jugendsinfonieorchesters, das zwei Mal hintereinander in einem Orchesterwettbewerb den nationalen Händel-Preis verliehen bekam und ein Konzert mit Live-Übertragung im Fernsehen geben durfte, sollten auch wir Christen das Blauhemd der Freien-deutschen-Jugend tragen. Als wir uns strikt weigerten, blieben unsere Stühle leer. Wir wurden für diese Konzerte aus dem Orchester ausgeschlossen.

- Da der Bildungsweg zum Abitur bekennenden Christen »normalerweise« verwehrt wurde, wollte ich Kraftfahrzeug-Mechaniker werden. Ich bewarb mich in einem großen volkseigenen Betrieb und wurde zum Gespräch vorgeladen. Mein Gesprächspartner war verwundert darüber, daß ich mit diesem Abschluß eine einfache Lehre beginnen wollte. Nach einem halbstündigen Gespräch versprach er mir, daß ich auf jeden Fall die Stelle bekommen würde. Zum Abschied an der Tür fragte er mich nebenbei, ob »gesellschaftlich alles stimme«. Ich erwiderte, daß ich kein Mitglied der FDJ sei, worauf er mir den Vertrag wieder aus der Hand nahm und mir zu verstehen gab, daß ich das eben geführte Gespräch vergessen könne. So bin ich dann Landwirt geworden.

- Als ich dann meinen »Ehrendienst« ableisten sollte und den Dienst mit der Waffe verweigerte, wurde ich Bausoldat. Das war eine einmalige Einrichtung in der Nationalen Volksarmee der DDR, die in den sozialistischen Staaten ihres Gleichen suchte. Menschen, die aus Gewissensgründen den Dienst mit der Waffe ablehnten, konnten Bausoldaten werden. Allerdings mußte, wer dieses Ziel erreichen wollte, ziemliche Standfestigkeit unter Beweis stellen. Mehrere Gespräche, die Verhören glichen, wurden mit mir auf öffentlichen Stellen geführt. In manchen »Gesprächen« wurde auch gedroht. Unter den Kollegen war man der Außenseiter, das schwarze Schaf, das den »Stand des Kollektivs« in Verruf brachte.

Wer das alles in Kauf nahm, erreichte das Ziel, aber selten sofort. Bausoldaten wurden fast immer erst kurz vor Vollendung des 27. Lebensjahres einberufen. Meist hatten sie schon Familie und Kinder. So wurden die 1½ Jahre oft besonders hart. Als Bausoldaten wurden wir in kleinen Gruppen in verschiedenen Objekten der NVA stationiert und waren Hausmädchen für alles. Wer zu den Bausoldaten ging, konnte ein eventuell geplantes Studium, z.B. ein Ingenieurstudium, bei dem das Abitur nicht unbedingt Voraussetzung war, »abschreiben«. Zum Studium wurde nur zugelassen, wer seinen Dienst in der Armee schon abgeleistet hatte. Bausoldaten hatten deshalb fast nie eine Chance.

Das sind nur wenige Situationen von vielen, die meinen Weg im Sozialismus geprägt haben. Im Rückblick fällt mir auf, daß ich nie sauer darüber war, ja, daß diese Benachteiligungen, das ständige Zurückstecken, immer gezwungenermaßen in der zweiten oder dritten Reihe stehen zu müssen, für mich zum Christsein gehörten wie das Salz in die Suppe. Der Atheismus war für mich kein Problem. Die Gemeinde war für mich der Ausgleich. Dort konnte ich mich entfalten, hier konnte jeder seine Gaben einbringen. Hier gehörten wir zusammen und hielten zusammen. Hier saßen wir eng zusammen mit Schulterschuß und Tuchfühlung. Keiner wurde ausgegrenzt, denn alle gehörten irgendwie zu den Ausgegrenzten. Mit dem gesellschaftlichen Unfrieden unter der Oberfläche hatten wir leben gelernt.

So war auch die Trennung zur »Welt« für uns von Grund auf vorgegeben und wurde als selbstverständlich gelebt, auch wenn wir Christen dadurch teilweise ein Nieschendasein führten. Die klar gezogenen Grenzen vereinfachten das Christsein enorm und verschafften einen gewissen Schutzraum. Dies alles bedeutete aber nicht, daß wir gegen die »Welt« waren. Nein, wir entwickelten auch gesellschaftliches Verantwortungsge-

fühl, z.B. für die Schöpfung. Wir pflanzten als Gemeinde Bäume und übernahmen für mehrere Jahre die Pflege einer neu gepflanzten Waldfläche. Dieser Einsatz wurde nicht honoriert, aber doch sehr positiv von den zuständigen Funktionären gewürdigt.

In diesen vergangenen 45 Jahren haben wir nicht nur Böses, Bespitzelung und Benachteiligung erfahren. Wir erlebten auch intensivste Gemeinschaft. Wir haben gelebt, haben Feste gefeiert und oft auch feste gefeiert, haben gelacht und uns gefreut. Wir hatten Mangel und Engpässe. Aber wir hatten auch Erfolgserlebnisse, wenn wir trotz Gegenwind doch etwas zustande brachten. Wenn wir den letzten Wasserhahn ergatterten oder den in Eigenleistung rekonstruierten Keller als Jugendraum einweihen konnten, war das für uns eine Freude, auch wenn manches nach den neuen Standards anderen sehr kümmerlich erscheinen mag.

Gott hat uns viel Gutes getan. Nein, die 45 Jahre waren nicht die absolute Dunkelheit. Und jetzt leben wir nicht im absoluten Licht. Natürlich bin ich froh, daß wir das totalitäre atheistische System hinter uns haben, daß ich meine Meinung ohne Angst äußern kann, wirklich wählen darf usw. Trotzdem bleibe ich – trotz des bitteren Beigeschmacks, der sich einstellt, wenn man zurückdenkt – auch sehr dankbar für die zurückliegende Zeit, denn sie gehört zu meiner Geschichte und zur Geschichte meiner Kirche.

Viele meiner Brüder und Schwestern aus den alten Bundesländern sehen die Gemeindegeschichte in der DDR als Geschichte des Gottesvolkes im Exil. Die DDR als Gefangenschaft, die man nur erleiden konnte und in der man, so gut es eben ging, zu »überwintern« versuchte. Doch wir wollten in unserer Situation den Auftrag des Propheten Jeremia ernst nehmen: »Suchet der Stadt Bestes« (Jer 29,7). Vielleicht meinen einige sogar, wir hätten den Auftrag *zu* ernst genommen.

Ich verstehe unsere Gemeindegeschichte eher im Bild vom wandernden Gottesvolk. Das wandert durch die Zeiten, dem Ziel Gottes entgegen, durch immer neue Gebiete und Etappen der Geschichte und weiß, daß Gott es führt und leitet und es gebraucht. Dieser Weg hat immer seine Gefahren und auch sein *Versagen*. So war auch die sozialistische Gesellschaft eine Etappe auf dieser Wanderung, in der Gott uns brauchte und in der wir als Gemeindebund unsere Zelte aufschlagen mußten. Ein anderer Weg blieb uns nicht.

3. Die Aufarbeitung der Geschichte sollte nach Jesu Vorbild geschehen

Die bekannte Geschichte, die im Neuen Testament (Joh 8,1-11) von Jesus und der Ehebrecherin erzählt wird, setzt für mich Grundpfeiler, die auch bei der Aufarbeitung unserer Gemeindegeschichte nicht verrückt werden sollten. Sie eröffnen einen gangbaren Weg, der weder Sieger noch Verlierer kennt. Diese Geschichte ist für mich eine Wegweisung beim Um-

gang mit unserer eigenen Geschichte und mit der schuldbeladenen Geschichte anderer.⁶

3.1. Schuld darf nicht bagatellisiert werden!

Das ist das erste, was auffällt. Natürlich geht die Geschichte für die Ehebrecherin gut aus, nämlich mit Vergebung. Trotzdem wird die Straftat der Frau, der Ehebruch, nicht bagatellisiert. Er wird von Jesus nicht als Kavaliersdelikt betrachtet.

Unsere Vergebungsbereitschaft ist oft mit einer Bagatellisierung gekoppelt. »Mach dir nur nicht gleich ins Hemd. Wegen solch einer Bagatelle so ein Aufriß. Das tun doch heute alle, fremdgehen. Was ist schon dabei. Stasi? Ist doch längst vorbei; Geschichte. Die soll'n doch die alten Geschichten endlich ruhen lassen. Schwamm drüber.« So ähnlich höre ich es heute immer wieder. Bei Jesus gibt es dieses »Schwamm drüber« nicht. Jesus wendet sich hier nicht gegen die gesetzlich festgelegte Strafe »Steinigung«. Nein, Jesus gibt Mose bedingungslos recht, wenn er den Ehebruch verurteilt und rigoros unter Todesstrafe stellt. Er nimmt damit das Leben der Frau todernst.

Wird nicht gegenwärtig viel Schwarz-weiß-Malerei betrieben? Wendet sich z.B. einer gegen die mögliche Akteneinsicht, wird ihm sofort vorgeworfen, er wolle alles vertuschen. »Nun soll wohl alles vergeben und vergessen werden.« Aber wir wissen: Vergeben und Vergessen allein kann nicht helfen! Wer das als christlichen Slogan proklamiert, muß sich fragen lassen, aus welcher Bibel er diese Weisheit hat. Ohne Aufdeckung der Schuld, ohne Bekenntnis zur Schuld ist kein Neuanfang möglich! Zumindest kein sehr chancenreicher Neuanfang! Das zeigt uns die Bibel auf Schritt und Tritt. Deshalb ist für die Aufarbeitung unserer Geschichte auch die klare Benennung von Schuld notwendig, wie es Günter Balders in seiner Veröffentlichung zu den Hintergründen der Präsidentenwahl 1969 und Andrea Strübind in ihrer Veröffentlichung über die Zusammenarbeit des Pastors Herbert Kautz mit der Staatssicherheit der DDR getan haben.⁷

Gott vergibt, aber nie im Sinne von »Schwamm drüber«, sondern immer im Sinne von »reden wir darüber«. Jesus hat all unsere Schuld ans Kreuz getragen. Aber gerade sein furchtbarer Tod ist ja ein Zeichen dafür, daß es bei Gott *kein* »Schwamm drüber« gibt, sondern daß er unsere Schuld todernst nimmt. »Wenn wir aber unsere Schuld bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von

⁶ Folgendes in Anlehnung an eine Meditation von *D. Mendt*, a.a.O.

⁷ Vgl. *G. Balders*, Die Präsidentenwahl 1969 – Ein Kapitel für sich, in: *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, hg. von *U. Matern* / *G. Balders* in Zusammenarbeit mit *R. Assmann*, *B. Kühl* und *M. Sult*, 87-109; *Strübind*, *Kennwort*, 164-201.

aller Ungerechtigkeit.« (1Joh 1,9) Das ist Evangelium, aber kein billiges Evangelium, sondern eines, das zu Reue und Buße einlädt.

Wer allerdings meint, einen Schuldigen zu Reue und Buße bewegen zu können, indem er die Schuld an die Öffentlichkeit zerrt, irrt. Er setzt ihn nur unter Druck, und das ist die schlechteste aller Voraussetzungen zur *ehrlichen* Reue. Natürlich ist abzusehen, daß beileibe nicht alle Schuld aufgedeckt werden wird – auch in unserer baptistischen Geschichte nicht – aus den verschiedensten Gründen: Akten sind weg, Selbstoffenbarung wird verweigert, Schuld ist nicht nachzuweisen und die Überführung gelingt längst nicht immer so beweiskräftig und unwiderlegbar wie bei der Ehebrecherin.

Trotzdem: Schuld wird von Jesus anerkannt. Jesus geht es darum, daß Ehebruch nicht mehr vorkommt, weder bei dieser Frau, noch überhaupt. Niemand kann Jesus nachsagen, für ihn bedeute Ehebruch weiter gar nichts! Deshalb sollten wir bei der Aufarbeitung unserer Geschichte Schuld ebenfalls klar beim Namen nennen, eben damit sie nicht nochmal vorkommt.

3.2. Die Ankläger brauchen ein waches Gewissen!

Aber Jesus behandelt den Fall der Ehebrecherin seelsorgerlich. Jesus gelingt es, das Gewissen der Ankläger anzusprechen und wachzurütteln. Insofern kommen bei der Auslegung dieser Geschichte die anklagenden Pharisäer und Schriftgelehrten meist zu schlecht weg. Sie hören auf das, was Jesus sagt! Und es wird ihnen dabei klar, wer sie selbst sind! Und *deshalb* wagen sie es nicht, die Frau mit der Unbekümmertheit zu verurteilen – und das heißt, zu töten – mit der sie sie gebracht haben.

Haben alle Ankläger solch ein Gewissen? Vor allem die westdeutsche Presse hat oft weniger Skrupel als die Pharisäer damals, denn heute wird oft gnadenlos mit Worten gesteinigt. Aber auch wir müssen uns fragen lassen: Haben wir ein Gewissen, wenn wir in den Chor der Beurteiler und Verurteiler einstimmen? Da verurteilen oft Menschen, die wahrscheinlich nie in einer gleichen oder auch nur annähernd ähnlichen Situation gelebt haben wie wir Bürger der DDR. Sie haben, wie z.B. viele Presseberichte über Manfred Stolpe zeigen, sich nie den zermürbenden Überlegungen aussetzen müssen, die es kostete, wenn es darum ging, einzelnen Menschen zu helfen. Da verurteilen Reporter und Redakteure, die ihr Urteil auf Material stützen, das rein subjektiv ist. Wenn es um Sensationen geht, hat die Presse mit den Stasiakten vielleicht gute Karten, aber oft schlechte Motive. Da verurteilen oft Menschen, die nicht wie die Ankläger in unserer biblischen Geschichte selber Zeuge der Tat gewesen sind. Sie haben oft keine echten Beweise, sondern setzen nur einen Verdacht in die Öffentlichkeit, und die Verurteilungsmaschine beginnt zu rollen.

Die Schriftgelehrten und Pharisäer haben damals – Gott sei Dank! – nicht vergessen, wer sie sind und wozu sie selber fähig sind oder fähig

wären, wenn sie in die gleiche Lage kämen. An dieser Stelle sollten wir ruhig ein wenig »pharisäischer« sein. Wir sollten uns die Frage ernsthaft zumuten, ob wir in ähnlichen Situationen immer mutiger, ehrlicher, verlässlicher und glaubwürdiger waren und sein werden als die, über die wir uns ein Urteil anmaßen.

3.3. Vergebung enthält immer ein Risiko!

Jesus verlangt von der Ehebrecherin keine Wiedergutmachung – wie sollte das auch gehen? Er verlangt aber nicht einmal Reue und die Erzählung sagt uns nicht, warum. Wir wissen, wie oft Jesus zur Buße und Umkehr gerufen hat. Hier läßt er es bei der Mahnung bewenden. Allerdings weist seine Mahnung eindeutig auf die Schuld hin: »sündige hinfort nicht mehr«. Ehebruch, das darf, das soll dieser Frau in Zukunft nicht mehr passieren!

Stasi, das darf, das soll nie wieder passieren in unserer deutschen Geschichte. Das ist uns allen klar. Aber die bisherige Erfahrung zeigt, daß wir weder auf Selbstoffenbarung noch auf die Umkehr aller schuldig Gewordenen hoffen können. Wir erreichen sie nicht. Und wenn wir sie erreichen, ist noch lange nicht gesagt, daß wir auch ihr Herz erreichen.

Letztlich wird aber Gott uns alle einmal erreichen. Richten steht uns deshalb nicht zu, es bleibt ihm vorbehalten. Wir können nur so viel beitragen, daß wir die eigene Schuld offenbaren, ohne Angst und beispielhaft. Denn ein solches Zeugnis der Christen und hoffentlich vieler anderer für den Umgang mit Schuld ist heute nötiger als je zuvor.

Mit seinen Worten an die Ehebrecherin geht Jesus bewußt ein Risiko ein: »Geh hin und sündige nicht mehr.« Wer steht dafür ein, daß die Frau nicht sofort zu ihrem Zuhälter zurückkehrt und weiter ihren Geschäften nachgeht? Und aus dem Munde der Frau hören wir kein Wort der Reue oder Einsicht. »Niemand« ist das einzige, was sie sagt. Ja, es könnte sogar sein, daß ein kleiner Triumph in ihrer Stimme mitschwingt, daß sie so billig davongekommen ist. Wir wissen es nicht, es gibt keine Tonbandaufzeichnung. Es gibt eben nur diese unglaublich großherzige Reaktion Jesu! Grenzt das nicht schon an Leichtsinn? Aber gerade diesen Leichtsinn der Vergebungsbereitschaft Jesu werden wir brauchen. Denn viele werden unerkannt bleiben, mit denen wir in Zukunft auch leben müssen. Und einige werden überführt werden, ohne Besserung erkennen zu lassen. Und sie alle werden es uns vielleicht innerlich schwer machen. Deshalb brauchen wir auch für das schuldhafte Versagen in unserer Geschichte diese großherzige Reaktion Jesu. Seine Liebe gibt allen eine Chance zum Neuanfang. Deshalb dürfen wir sie keinem verwehren. Gebe es Gott, daß wir mit unserem Gewissen nicht hinter den Schriftgelehrten und Pharisäern zurückbleiben und erkennen, daß auch wir schuldig geworden sind und daß wir dieser Liebe Jesu auch unser Leben zu verdanken haben. Allein das wird uns barmherzig machen.

Thesenpapier zur Zusammenarbeit von Landeskirchen und Freikirchen

Vorlage im Synodalausschuß für Ökumene und Mission
der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg im
Oktober 1994

Andrea Strübind

1. Konsequenzen aus der historischen Entwicklung

Die gemeinsame Geschichte von Landes- und Freikirchen in Deutschland ist von vielfältigen Konflikten, Vorurteilen und gegenseitigem Mißtrauen geprägt. Die Freikirchen litten in ihrer Entstehungszeit unter den kirchlich tolerierten staatlichen Repressionen, die zu ihrer kontinuierlichen öffentlichen Diskriminierung führten. Die Verteidigung von Privilegien (Parochialrecht, Schulgesetzgebung, Friedhofsaufsicht) verhinderte bis in die Nachkriegszeit einen offenen Dialog. Auf seiten der Freikirchen bildeten sich antikirchliche Ressentiments heraus, die auch heute noch ein Miteinander erschweren. Trotz der jahrzehntelangen ökumenischen Arbeit der AcK bleibt die unbewältigte gemeinsame Geschichte (»Geschichte des Unverhältnisses«) ein gewichtiges Hemmnis für die Zusammenarbeit.

– In Akademien, religionspädagogischen Ausbildungsstätten, theologischen Fakultäten, im Religionsunterricht und in anderen kirchlichen Bildungsangeboten sollten Tradition, Theologie und Geschichte der Freikirchen in geeigneter Weise thematisiert werden. Gleiches gilt für die katechetische Arbeit der einzelnen Gemeinden. Einordnungen der Freikirchen in konfessionskundlichen Werken, Bibliotheken und Curricula im Kontext von Sekten und Psychogruppen müßten überprüft und ggfs. beseitigt werden. In einem offenen Gespräch sollten Fragen des »Proselytismus« und der »Besitzstandswahrung« angesprochen werden.

2. Tendenzen der innerdeutschen Ökumene

Die ökumenische Situation in Deutschland hat sich durch die Dialogbereitschaft der katholischen und orthodoxen Kirche radikal verändert. Während zunächst die innerprotestantische Verständigung und somit die Probleme der Zusammenarbeit von Landes- und Freikirchen auf der

Agenda standen, sind nun Themen der universalen Christenheit vorrangig. Auf allen Gebieten und kirchlichen Ebenen ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine sukzessive Konzentration auf das Verhältnis von röm.-kath. und ev. Kirche zu beobachten. Die Tendenz zur »bilateralen« Ökumene zuungunsten der »multilateralen« Ökumene findet ihren Ausdruck in vielfältigen Kontaktgremien, deren Verhältnis zur AcK nicht geklärt oder die ihr selbstverständlich übergeordnet sind. Entsprechend wird die Verständigung der EKD mit den Freikirchen durch ein zweimal im Jahr stattfindendes Gespräch mit dem Präsidium der VEF gesucht. Der Sprachgebrauch in der Öffentlichkeit, nach dem unter »ökumenisch« fast ausschließlich die Zusammenarbeit von röm.-kath. und ev. Kirche verstanden wird (z.B. ökumenische Gottesdienste, ökumenische Gymnasien), indiziert diese für die Freikirchen, aber auch für die wachsende Präsenz der orthodoxen Kirche, verhängnisvolle Verschiebung. Die Fixierung der Landeskirchen auf den interkonfessionellen Dialog mit der katholischen Kirche verhindert heute eine angemessene Wahrnehmung der Freikirchen als ökumenische Partner.

– Das Verhältnis von bilateralen ökumenischen Strukturen (Kontaktgruppen, Kommissionen, Gesprächsgruppen etc.) zum multilateralen ökumenischen Gremium der AcK sollte auch in Berlin-Brandenburg geklärt werden. Der Status der AcK, der aus verschiedenen Gründen möglichst vage definiert und mit geringen kirchenpolitischen Einflußmöglichkeiten ausgestaltet wurde, müßte m.E. angesichts der zunehmenden Entchristlichung unserer Gesellschaft mit internationalen »Councils of Churches« verglichen und neu durchdacht werden.

– Wo strukturelle Doppelungen aufgrund der spezifisch großkirchlichen Anliegen unverzichtbar sind, sollte die Einladung bzw. Nominierung eines freikirchlichen Delegierten der AcK in die genannten Gremien eingeführt werden.

– Bei öffentlichen »ökumenischen« Verlautbarungen sollte ein ökumenisch multilateraler Konsultationsprozeß nicht ausgelassen werden. Auch Freikirchen haben aufgrund ihrer Tradition, in der besonders für die Gewissens- und Religionsfreiheit gekämpft wurde (z.B. Abschaffung der Sklaverei, M.L. Kings Engagement gegen Rassentrennung), durchaus etwas zu den ethischen und politischen Problemen unserer Zeit zu sagen.

– In ökumenischen Gottesdiensten, gerade in der Hauptstadt Berlin, sollte die Erwähnung der multikonfessionellen Ökumene zu einer Selbstverständlichkeit werden. Einem von den beiden Großkirchen beanspruchten Monopol auf die Gestaltung ökumenischer Gottesdienste anlässlich nationaler und kirchengeschichtlich bedeutender Feiertage sollte im Namen der multikonfessionellen Wirklichkeit Deutschlands entschieden begegnet werden. Die Beteiligung des Ökumenischen Rates Berlin, einzelner Vertreter/innen aus Freikirchen, oder zumindest ein Gesprächsangebot bzw. Informationen im Vorfeld zentraler ökumenischer Gottesdienste (z.B. 8. Mai 1995) wären wünschenswert. Eine Hilfe zur Koordination könnte

hierbei die neue liturgische Kommission des ÖRB sein, in der Fragen ökumenischer Anlässe besprochen werden sollen.

3. Der schulische Bereich

Die Diskussion um die Zukunft des Religionsunterrichts gehört zu den brennendsten Fragen der kirchlichen Gegenwart. Die Freikirchen waren und sind weder in der Lage, eine eigene Ausbildung von Religionspädagogen zu leisten, noch können sie personell (mangelnde Zahl geeigneter Lehrer und geringe Schülerquote) flächendeckend einen freikirchlichen Religionsunterricht gewährleisten. Sie sind daher auf die Teilnahme am evangelischen Religionsunterricht angewiesen und schicken ihre Lehramtsbewerber an die kirchlichen / staatlichen Ausbildungsstätten. Es gibt in allen Teilen der Bundesrepublik einen relativ hohen Anteil an freikirchlichen Religionslehrern. Die freikirchlichen Schüler gehören durchweg zu einer Minderheit in den Klassenstufen.

– Es wäre wünschenswert, daß in die Curricula des Religionsunterrichts Tradition, Geschichte, kirchliche Wirklichkeit und Praxis der Freikirchen integriert würden. Das würde die Beheimatung freikirchlicher Schüler/innen sehr fördern. Besuche der Klassengemeinschaft in ihrer eigenen Gemeinde würde das in Einzelfällen schwierige Erleben des Minderheitsstatus erleichtern. Die Einladung von Ansprechpartnern/innen der unterschiedlichen Denominationen in den Religionsunterricht könnte ein weiteres positives Moment sein.

– Aufgrund ihrer zahlenmäßigen Kleinheit können die Freikirchen keinen eigenständigen Unterricht abhalten. Sie sind aber durchaus in der Lage, die Inhalte des Religionsunterrichts zu reflektieren, die sich jeweils der veränderten gesellschaftlichen Situation anpassen müssen. Eine Hinzuziehung freikirchlicher Fachleute anläßlich der Reform des Curriculums oder zur Diskussion um den ökumenischen Religionsunterricht scheint dringend nötig.

– In Berlin sind im Gegensatz zu anderen Bundesländern in den letzten Jahren keine Schwierigkeiten bei der Zulassung, Ausbildung bzw. Beschäftigung von freikirchlichen Katecheten aufgetreten. Dagegen wird in den NBL speziell im Blick auf freikirchliche Lehrer aus der täuferischen Tradition nach ihrer Eignung zur Erteilung evangelischen Religionsunterrichts gefragt. Eine bundesweit verbindliche Regelung der Zulassung, Ausbildung und Vokation freikirchlicher Christen wäre eine große Hilfe.

4. Studium und Ausbildung

Die einzelnen Freikirchen verfügen zwar fast alle über eigene Institute, um ihren Nachwuchs an Geistlichen auszubilden. Diese Einrichtungen haben jedoch aus verschiedenen Gründen nicht die staatliche Anerkennung, um einen qualifizierten Abschluß außerhalb der eigenen Kirche zu ermöglichen. Es fehlt darüber hinaus das Magister-, Promotions- und Habilitationsrecht. Auch bei aufbauenden Studien an staatlichen Fakultäten treten immer wieder Fragen der Anerkennung der Studieninhalte und -abschlüsse zuungunsten der Studierenden auf. Dennoch studiert eine große Zahl von »Freikirchlern« an den theologischen Fakultäten. Während des Theologiestudiums sind die Studierenden auf das theologische Curriculum der Fakultät festgelegt, das nur im Ausnahmefall die freikirchliche Tradition berücksichtigt.

– Auch im Blick auf die Studieninhalte sollte der freikirchlichen Theologie und Geschichte, zumindest in konfessionskundlicher Hinsicht, ein größeres Gewicht beigemessen werden. Die systematisch-theologische Auseinandersetzung um die unterschiedliche Ekklesiologie von Landes- und Freikirchen könnte für die gegenwärtige Identitätsbestimmung der Kirchen fruchtbar gemacht werden.

– Der Fachbereich Ökumenik / Missionswissenschaft an der Humboldt-Universität sollte die multikonfessionelle und -religiöse Situation Berlins verdeutlichen. Es wäre sinnvoll, die in diesem Doppelfach angebotenen Veranstaltungen unter dieser Zielstellung kritisch zu befragen. In diesem Kontext könnten auch Gastvorträge bzw. die Einladung von freikirchlichen Gastprofessoren (z.B. aus dem angelsächsischen Bereich) zu einem größeren Verstehen führen und gleichzeitig neue theologische Horizonte öffnen.

– Die Einführung der sog. »ÖRK-Klausel« für die Zulassung zur Promotion bzw. Habilitation stellt für viele Freikirchen, die nicht Mitglieder bzw. nur Gastmitglieder des ÖRK sind, eine erhebliche Schwierigkeit da. Der/die Student/in ist somit stets auf eine Ausnahmefallregelung durch die Fakultät angewiesen. Die bundesweite Ersetzung der bisherigen Regelung durch die AcK-Klausel wäre hier eine große Erleichterung.

– Die Kooperation mit freikirchlichen theologischen Ausbildungsstätten könnte manche Bereicherung des ökumenischen Diskurses, vor allem aber erhebliche Vorteile für freikirchliche Studierende bedeuten. Eine Anerkennung zumindest von Teilen der freikirchlichen Ausbildung würde den Weg vieler Studenten/innen leichter machen.

– Die Frage der Zulassung freikirchlicher Christen zu kirchlichen Ausbildungsgängen bezieht auch andere Bereiche mit ein. Im Ökumenischen Arbeitskreis der Freikirchen wurde ein Fall bekannt, wonach ein Mennonit erst nach erfolgter Konversion zur Landeskirche zu einer kirchlichen Musikschule zugelassen wurde.

5. Konversion und Übertrittsregelung

In der Vergangenheit gab es immer wieder Spannungen zwischen Landes- und Freikirchen, wenn kirchliche Mitarbeiter/innen (z.B. Erzieher/innen) konvertierten. Das führte in Einzelfällen, die aber m.W. nicht im Berliner Raum nachzuweisen sind, zu Entlassungen. Eine klare und einvernehmliche Regelung wäre für das ökumenische Miteinander sehr förderlich. In denselben Kontext gehören die bundesweit unterschiedlich gehandhabten Regelungen des Übertritts zu einer anderen Kirche. Die Notwendigkeit der »Austrittserklärung« vor einem Standesbeamten wird dem ökumenischen Verhältnis der Kirchen untereinander nicht gerecht.

- Eine einheitliche Stellungnahme zur Konversion kirchlicher Mitarbeiter, die in eine der AcK angeschlossenen Kirchen wechseln, sollte beraten werden.
- Eine zwischenkirchliche Regelung des Übertritts wäre außerordentlich wünschenswert und ein besonderes Zeichen ökumenischer Zusammengehörigkeit. Die AcK Sachsen und Sachsen-Anhalt haben, aufgrund der positiven Erfahrungen mit den innerkirchlichen Vereinbarungen in der DDR, den nicht einfachen organisatorischen Prozeß bereits in Gang gesetzt.

6. Religionsfreiheit und Sektenpolitik

Die zunehmende Pluralität religiöser Gemeinschaftsformen und Bewegungen in unserer Stadt macht eine genaue Information und auch Abgrenzung notwendig. Der unüberschaubare »religiöse Markt«, der in Extremfällen zur Gefährdung der individuellen Freiheit und Würde des Einzelnen führen kann, nötigt nicht zuletzt auch den Staat zu präventiven, aufklärenden Maßnahmen. Die kürzlich vorgelegte Studie des Senats zu Sekten und Psychogruppen in Berlin, die bereits wieder zurückgezogen werden mußte, zeigt den Bedarf an. In diesem Zusammenhang befinden sich Kirchen und Freikirchen in dem Dilemma zwischen der Forderung nach uneingeschränkter Religionsfreiheit und der notwendigen Warnung vor menschenverachtenden (auch christlich verbrämten) Kulturen. Die Medien greifen zumeist aufgrund ungenauer Kenntnisse auf spektakuläre Aussagen und Polemiken zurück, so daß die Freikirchen erneut in Gefahr stehen, in den Sektenbereich eingeordnet zu werden (z.B. Siebentagsadventisten im Focus, Stern-TV).

- Die in der AcK zusammengefaßten Kirchen sollten sich um gemeinsame Kriterien bemühen, nach denen (Frei-)Kirchen und Sekten für die Öffentlichkeit deutlich unterschieden werden können. Die Information über christliche Bewegungen und Gruppierungen sollte nicht nur den Sektenbeauftragten vorbehalten bleiben. Gerade in den NBL wäre eine ebenso behutsame wie eindeutige Aufklärungsarbeit angezeigt.

– Die Erarbeitung von geeignetem Material könnte in einem ökumenischen Arbeitskreis geschehen, an dem die Freikirchen beteiligt sind. Ein klares öffentliches Votum der Landeskirche zugunsten der Freikirchen, die zu Unrecht mit dem Sektenvorwurf belegt werden, sollte selbstverständlich sein.

7. Öffentlichkeitsarbeit

Die Freikirchen sind weder finanziell noch personell in der Lage, dieselbe Medienpräsenz und Öffentlichkeitsarbeit wie die Landeskirchen zu realisieren. Deshalb ist ihre Stimme in der Öffentlichkeit kaum zu vernehmen. Nur im Rahmen der AcK, der Evangelischen Allianz und z.T. in der Diakonie werden freikirchliche Beiträge einem breiteren Publikum zugänglich. Die Sendezeiten im Radio betragen innerhalb Berlins für alle Freikirchen 10% des kirchlichen Potentials.

– Eine stärkere Beteiligung der Freikirchen in der kirchlichen Medienarbeit wäre begrüßenswert. Die Regelung der Sendezeiten wird in den Bundesländern sehr unterschiedlich gehandhabt. In einem der neuen Bundesländer hat man sich auf eine Drittelung der kirchlichen Sendezeiten zwischen den Großkirchen und den Freikirchen verständigt. Einige Freikirchen, darunter die Mennoniten und die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK), erhalten dagegen in Berlin ihre Sendezeiten nur mittels der Arbeitsgemeinschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften (AKR). Diese Abhängigkeit fördert den Fortbestand dieses ansonsten wenig produktiven und umstrittenen Gremiums.

– Die Frage inwieweit auch eine Kooperation mit den kirchlichen Nachrichtendiensten und Zeitungen möglich ist, sollte geprüft werden. Bisher ist nur *idea*, das eine große freikirchliche Klientel besitzt, dazu bereit, in nennenswertem Umfang auch Nachrichten aus dem freikirchlichem Bereich zu veröffentlichen.

Fazit: Eine Bestandaufnahme bereits bestehender lokaler Kontakte, Arbeitsgruppen und gemeinsamer Aktivitäten von Landes- und Freikirchen in Berlin könnte die Weiterarbeit erleichtern. Es sollten darüber hinaus alle Pfarrer/innen und Gemeinden ermuntert werden, die »kleinen« Geschwister vor Ort wahrzunehmen und eine fruchtbare Zusammenarbeit zu suchen. Auf seiten der Freikirchen sollte ebenfalls eine größere Offenheit gegenüber der Landeskirche gewagt werden, deren reformatorische Tradition die Wurzel allen Freikirchentums ist. Die ökumenische Gleichberechtigung der Freikirchen bedeutet in unserem postchristlichen Zeitalter für keine Seite einen Prestigeverlust, sondern eine Chance, gemeinsam dem Evangelium in unserer Zeit zu dienen.

Die Theologische Sozietät 1997

Erich Geldbach

Die »Theologische Sozietät« im BEFG ist ein noch junges Kind. Sie wurde erst im Dezember 1995 in Berlin gegründet, hat sich aber bereits durch verschiedenen Veröffentlichungen ihrer Mitglieder – vor allem auch in der »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« (ZThG) – einen Namen gemacht. »Veröffentlichen« heißt ja, daß ein Autor/eine Autorin seine/ihre Erkenntnisse, Einsichten und Wertungen der »Öffentlichkeit« übergibt und sie der »öffentlichen« Diskussion aussetzt. Das wollen die Mitglieder der Sozietät bewußt tun. Es ist gut und nützlich, daß es deshalb die ZThG gibt, damit in den Gemeinden und in der interessierten Öffentlichkeit bekannt wird, was in unseren Gemeinden geglaubt, gearbeitet und gedacht wird.

Zweimal im Jahr steht ein Treffen der Mitglieder an. Um Reisekosten zu sparen, wird das eine Treffen mit der Bundesratstagung kombiniert, das andere findet dann in einer Gemeinde statt, die dazu einlädt. Im Jahre 1997 hat sich also die Sozietät in Hamburg getroffen. Ganz überraschend ergab es sich, daß ein theologischer Lehrer des Seminars in Managua, Nicaragua, Jorge Pixley, dessen Büchlein über die »Geschichte Israels« von einem Mitglied der Sozietät, Peter Athmann, herausgegeben wurde, unter uns weilen konnte. Das Programm haben wir daher spontan geändert und mit dem lieben Bruder ein eingehendes Gespräch geführt. Er war von der Flexibilität, die Tagesordnung zu verändern, von Dank erfüllt und zeigte sich auch über die Gründung der Theologischen Sozietät sehr beeindruckt. Das gab er in Hamburg zu Protokoll und brachte es noch einmal in einem Brief zum Ausdruck, den er nach Rückkehr in sein Heimatland schrieb. Dabei erwähnte er auch dankbar, daß er an einem Teil der Bundesratstagung teilnehmen konnte.

Zum zweiten Treffen hatten uns die Dortmunder Gemeinden am 17./18. Oktober 1997 in das Paulus-Heim eingeladen. Einige Mitglieder der Sozietät sahen sich unvorhersehbaren Terminschwierigkeiten ausgesetzt, so daß sie absagen mußten. Damit muß man rechnen, weil sich die Sozietät aus Menschen zusammensetzt, die zumeist den Pastorenberuf ausüben, der bekanntlich viele Unwägbarkeiten für den Terminkalender mit sich bringt. Enttäuschend war es, daß aus den Gemeinden in Dortmund und Umgebung nicht sehr viele Schwestern und Brüder erschienen waren.

Man hätte sich ein größeres Publikum für die Vorträge und die anschließenden Aussprachen gewünscht. Aber auch hier muß die Sozietät noch lernen: Wie macht man auf sich und das Anliegen, das man vertritt, aufmerksam?

Alle, die in Dortmund dabei sein konnten, werden noch einmal mit Interesse die dort gehaltenen Referate in der vorliegenden Nummer der ZThG nachlesen wollen. Für die anderen Leser wird beim Lesen vielleicht nicht ganz die Dichte und die Fülle der Aussagen »herüberkommen«; aber vielleicht spürt es jeder Leser und jede Leserin, daß eine breite und bunte Palette an theologischen Einsichten geboten wurde, die äußerst beeindruckend ist. »Warum ich immer noch Christ bin?« lautete die Frage, die aus unterschiedlichen Blickwinkeln beleuchtet werden sollte.

Es begann mit der abgeklärten und souveränen Art, mit der Dr. *Hans Mallau* die Forschungsgeschichte und die »zentralen Aussagen des Jahweglaubens« darzulegen verstand. Die Erfahrungen aus vielen Jahren seiner Dozententätigkeit am Seminar in Rüsclikon kamen ebenso zum Tragen wie das Bewußtsein, wie entfernt uns doch viele Texte der Hebräischen Bibel gerückt sind und welcher Anstrengungen es bedarf, sie angemessen zu verstehen.

Carsten Claußen, wissenschaftlicher Assistent am Neutestamentlichen Seminar der Universität München, widmete sein Referat dem grundlegenden Thema des Glaubens im Neuen Testament. Er ging vom Glaubensbekenntnis, das die Baptisten 1847 vorlegen mußten, aus und griff dann auf Texte des Neuen Testaments zurück, in denen die Aussagen über den Glauben in seiner christlichen Gestalt entfaltet werden.

Ursprünglich war dann ein Referat geplant, das der Frage nachgehen sollte, was die Verkündigung der Baptisten im 19. Jahrhundert für viele Menschen anziehend gemacht hat. An die Stelle trat aber der Vortrag von Dr. *Klaus vom Orde*, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum und betraut mit der Herausgabe der Briefe Philipp Jakob Speners. *Vom Orde* zeigte an drei großen Predigern des 19. Jahrhunderts, Ludwig Hofacker, Charles Grandison Finney und Elias Schrenk, was »erweckliche« Predigt meint und wie sie in größere Zusammenhänge einzubetten ist.

Ein besonderer Höhepunkt der Tagung war zweifellos der Vortrag von Dr. *Thomas Nißlmüller*. Er schoß ein wahres Feuerwerk an gewagten Formulierungen und Thesen zur »Postmoderne« ab. Man merkte es jedem Satz an, wie sehr er selbst bei der Suche nach neuen Wegen und Antworten involviert ist, wie sehr aber auch das ganze Unterfangen, die Signaturen der Zeit im Blick auf die Zukunft zu lesen, vom »Wagnis« geprägt ist. Wie ganz anders hörte sich nach dem Versuch des »Durchblicks« der erste Satz des abschließenden Referats von Dr. *Volker Spangenberg* an: »Sofern der christliche Glaube sich gestern wie heute als Glaube an den dreieinigen Gott versteht, glauben wir heute nichts ande-

res als was wir gestern geglaubt haben.« Der Dozent für Praktische Theologie am Theologischen Seminar im Bildungszentrum Elstal (bei Berlin) entfaltete in 14 Thesen und Erläuterungen, wie der Glaube heute zeitgemäß zur Sprache zu bringen ist.

Die Referate, die hiermit zum Abdruck kommen, geben Einblick in die Arbeit der Theologischen Sozietät. Es ist die Hoffnung der Referenten, der Herausgeber der Zeitschrift und anderer, die an dem Projekt der Sozietät Anteil nehmen, daß in unseren Gemeinden die dringlichen Aufgaben der theologischen Besinnung ernst genommen werden. Zugleich ist es der Wunsch, daß sich die theologischen Anstrengungen nicht im berühmten Elfenbeinturm vollziehen, sondern so, daß sie wichtige und konstruktive Impulse für die Gemeindearbeit vermitteln können.

Dr. Erich Geldbach
Sprecher der Theologischen Sozietät

»Gott ist einer!«

Zentrale Aussagen des Jahweglaubens im Alten Testament

Hans-Harald Mallau

1. Probleme der gegenwärtigen Forschungslage

Die alttestamentliche Forschung scheint sich spiralförmig fortzubewegen. Trotz vieler neuer Erkenntnisse wiederholen sich periodisch gewisse Grundtendenzen. Vor etwa einem Jahrhundert war die Theologie des Alten Testaments durch die Entdeckung der Heterogenität des alttestamentlichen Zeugnisses sowie durch die zunehmende Information über altorientalische Parallelen zu biblischen Texten in eine Krise geraten. Eine systematische Darstellung der alttestamentlichen Glaubensaussagen schien nicht mehr möglich. So behalf man sich mit Darstellungen der Religionsgeschichte des israelitisch-jüdischen Volkes.¹

Im Gefolge des mit Karl Barth begonnenen Neuaufbruchs der Theologie haben auch die Bibelwissenschaften Impulse für theologische Neuansätze gefunden, die bis in die Gegenwart hinein nachwirken und uns so bedeutende Lehrbücher alttestamentlicher Theologie bescherten, wie die von Walter Eichrodt (Bde. 1-3, Leipzig 1933-1939), Gerhard von Rad (Bde. 1-2, München, 1957-1960), Walter Zimmerli (Stuttgart 1972), Claus Westermann (ATD-Ergänzungsreihe 6, Göttingen 1978) und viele andere mehr.

Inzwischen ist das archäologische Vergleichsmaterial zu biblischen Texten und Themen noch einmal gigantisch angewachsen. Dieses Material ist jetzt auch in übersichtlichen Sammlungen selbst für den Nicht-Fachmann leicht zugänglich.²

¹ Vgl. B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, Tübingen 1905; Bd. 2: A. Bertholet, *Die jüdische Religion von der Zeit Esras bis zur Zeit Christi*, Tübingen 1911.

² *Grabungsberichte* gesammelt und beschrieben in: E. Stern (ed.), *New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, New York 1992; *Texte*: W. Beyerlin (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT*, ATD-Ergänzungsreihe 1, Göttingen 1975; O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bde. 1-3, Gütersloh 1982ff; J. Renz / W. Röllig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, Bde. 1-3, Darmstadt 1995ff; *Ikonographie*: O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT. Am Beispiel der Psalmen*, Einsiedeln 1972 (Göttingen ⁵1996); O. Keel / S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, Bde. 1ff, *Orbis Biblicus et Orientalis*, Göttingen 1985ff.

Dazu kommen Gesamtausgaben von örtlichen Brief-, Schrift- und Bildsammlungen von Orten wie Ugarit, Mari, Ebla, Tell el-Amarna, Elephantine etc. Das Material macht uns immer besser vertraut mit der Verwobenheit Israels und seiner Traditionen mit denen seiner Umwelt. Z.B. wird Bileam, der Sohn des Beor (vgl. Num 22-24), in einer aramäischen Inschrift aus Deir 'Alla (etwa 700 v.Chr.) erwähnt, zusammen mit einer Göttin »Shagar«, deren Name noch in dem Hebräischen Wort für »Wurf der Muttertiere« (schägär) erhalten ist, und auch von Shaddaj-Göttern ist dort die Rede, deren Name uns an den Gottesnamen »'el Schaddaj« in der Priesterschrift erinnert. Man streitet noch darum, ob es in den Texten von Ebla einen Gott »Jahweh« gegeben hat. Palästinische Inschriften aus dem 8. Jahrhundert aus Kuntilet 'Agrut (50 km südlich von Qadesch Barnea) und el-Qom (14 km westlich von Hebron) enthalten Segenssprüche, in denen Jahwe oder »Jahweh von Samaria mit seiner 'Aschera« erwähnt werden. In jüdisch aramäischen Papyri von der Nilinsel Elephantine aus dem 5. Jahrhundert finden sich Personennamen, in denen Jahwe und die Göttin Anat zusammengefaßt sind. Durch die ugaritische Literatur wie auch durch Inschriften werden wir mit einer Reihe biblischer Götternamen vertraut gemacht, von denen besonders El, Baal, Dagan und Anat eine dominante Rolle spielen.

Wir werden durch diese Nachrichten an einem Prozeß beteiligt, von dem das Alte Testament durchaus zu erzählen weiß, d.h. an der Auseinandersetzung Israels mit den Religionen seiner Umwelt. Die neuen Quellen verweisen uns allerdings auf einen Gegensatz zu dem Eindruck, den uns das Alte Testament vermittelt. Das AT erweckt den Eindruck, daß Israel durch den Einfluß der Propheten eine Abgrenzung von den Religionen seiner Umwelt gelungen sei und daß die Reinerhaltung der Verkündigung des Gottes der Offenbarung von einer Vermischung mit den Traditionen und Lehren der Umweltreligionen durchgesetzt werden konnte. Die palästinischen Inschriften und erst recht die Siegelbilder aus israelitischer Zeit lehren uns dagegen, daß Israel zu allen Zeiten aus dem Dialog mit anderen Religionen gelernt hat und Merkmale anderer Götter in sein Gottesbild integrierte.

Man kann geradezu sagen, daß Israel überhaupt erst zur Herausbildung eines konsequenten Monotheismus fähig wurde, nachdem sein Gottesbild durch Anleihen bei anderen Religionen so bereichert wurde, daß es alle Bedürfnisse des Lebens, des Glaubens und des Denkens abdecken konnte, die sich in den Religionen der Umwelt auf viele Götter verteilten. Manfred Weippert nennt das in seinem lesenswerten Aufsatz: Synkretismus und Monotheismus; religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel,³ einen »synkretistischen Monotheismus«.

3 In: J. Assmann (Hg.), Kultur und Konflikt, Frankfurt a.M. 1990, 142-173.

Diesem Tatbestand versuchen nun eine Reihe von neueren Büchern zur Theologie und Religion des Alten Testaments Rechnung zu tragen. Wieder müssen wir hier sehr selektiv bleiben. Die letzten zehn Jahre haben uns mit neuen Theologien des Alten Testaments geradezu übersättigt. Zusätzlich machen immer mehr Entwürfe für eine alttestamentliche Theologie auf dem Markt Furore, die wir hier übergehen müssen.⁴

Drei dieser Werke sind postum veröffentlicht worden (Barth, Gunneweg, Ahlström). H.D. Preuss ist inzwischen verstorben. Alttestamentliche Theologien weisen sich oft als Spätwerke aus.

Forschungsgeschichtlich ist interessant, daß die neuen, bei aller Unterschiedlichkeit herkömmlichen »Theologien« von Barth, Kaiser, Kittel und Preuss in der neueren Diskussion kaum eine Rolle spielen (selbst die ZAW, einst Otto Kaisers Hauszeitung, hat erstmals 1996 O. Kaisers »Theologie« besprochen). Dagegen erfreuten sich die religionsgeschichtlichen Ansätze von Albertz, Gunneweg und Keel/Uehlinger und auch die Bücher von Block und Ahlström gleich nach ihrer Veröffentlichung einer lebhaften Diskussion. Tatsächlich versetzen sie uns in die anfangs erwähnte Forschungssituation am Anfang dieses Jahrhunderts, die von Namen wie Bernhard Stade (1905) und Alfred Bertholet (1911) geprägt ist.⁵

Gemeinsam ist der neuen, wie auch der damaligen Forschung zudem eine Tendenz zur Spätdatierung alttestamentlicher Texte, während das breite Mißtrauen in die biblischen Nachrichten über die Frühgeschichte Israels erst in neuester Zeit auf einen Höhepunkt zusteuert.

Auch wenn wir auf die eben genannten Veröffentlichungen im Rahmen unseres Themas nicht näher eingehen können, möchte ich noch eine weitere Beobachtung hinzufügen: Unter den oben genannten »Theologien« findet sich kein einziger jüdischer Autor. Auch das sollte einen guten Grund haben. Matitiahu Tsevat hat das 1987 auf eine einfache Formel gebracht: »Es gibt keine jüdischen Theologien des Alten Testaments.

4 Erwähnen möchte ich: G. Kittel, *Der Name über alle Namen I: Biblische Theologie / AT-Biblisch-theologische Schwerpunkte 2*, Göttingen 1989; Ch. Barth, *God With Us, a Theological Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids 1991; H.D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments Bd. 1: JHWHs erählendes und verpflichtendes Handeln; Bd. 2: Israels Weg mit YHWH*, Bde. 1-2, Stuttgart 1991/92; R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Bde. 1-2, ATD-Ergänzungsreihe 8,1-2, Göttingen 1992; A.H.J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments, eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993; O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments; Theologie des AT, 1: Grundlegung*, Göttingen 1993; O. Keel / Ch. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole; neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. Quaestiones Disputatae 134*, Freiburg i.Br. 1992. Hinzunehmen sollte man noch: D. Isaac Block, *The Gods of the Nations, Studies in Near Eastern National Theology*, Evangelical Theological Society Monographs, Winona Lake 1988; G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOT-Supplement 146, JSOT-Press 1993 (ca. 1000 Seiten).

5 S.o., Anm. 1.

Eine Darstellung dieses Gegenstandes in der Sicht des Judentums käme einer Zoologie des Einhornes gleich.«⁶ Tsevat räumt ein, daß man natürlich mit Paulus und dem NT in eine christliche »Theologie des Alten Testaments« eintreten kann, wie mit Talmud und Midrasch in eine jüdische. Beide aber tun dem Alten Testament Gewalt an. Eine »Theologie des AT«, die diesem Zeugnis gerecht werden will, kann nur Teil der Literaturwissenschaft und damit der Philologie, als eine der Geschichte verpflichtete Disziplin sein. An dieser können Juden, Christen und Heiden gleicherweise beteiligt sein. Wörtlich sagt er: »Zwar sind wir im Sehen und Verstehen von unserer Zeit beeinflusst, aber es sollte das Bestreben sein, diesen Einfluß zu vermindern, und nicht aus der Not eine Tugend zu machen.« Damit verweist uns der Jude Tsevat genau auf die neueren Ansätze einer Theologie als Religionsgeschichte, die in den oben genannten Veröffentlichungen ein so breites Echo gefunden hat.

Auch dieser Konsens erinnert uns an die Annäherung im jüdisch-christlichen Dialog im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, als Adolf von Harnack 1900 sein »Wesen des Christentums« mit reichlich generalisierenden negativen Aussagen über das Judentum gewürzt hatte, und Leo Baeck 1906 in seinem »Wesen des Judentums« nachwies, wie das Judentum die meisten von Harnack als typisch christlich gewerteten Aussagen über Gott und den Menschen teilt, auch wenn es grundsätzlich nicht nach dem richtigen Glauben, sondern nach dem richtigen Tun fragt. Auf der unverbindlichen Beschreibungsebene ist die Annäherung unterschiedlicher Lehrmeinungen durchführbar. Doch damit ist für den Glauben wenig gewonnen.

Im Blick auf die gegenwärtige Forschungssituation kommen wir zu der Erkenntnis, daß die neueren Fragestellungen hauptsächlich die Vielheit und Unterschiedlichkeit alttestamentlicher Glaubensvorstellungen zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen und dabei den gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Faktoren nachgehen, die zu dieser Vielheit und Verschiedenheit geführt haben. Wenn man aus dieser Vielheit die »zentralen Aussagen des Jahweglaubens« herausfiltern will, muß man selektiv vorgehen. Als Maßstab kann uns dabei wahrscheinlich am besten die Wirkungsgeschichte dieser Glaubensaussagen dienen. Das heißt, daß wir die Glaubensaussagen herausgreifen, die sich am Ende, und das heißt in der Spätzeit des Alten Testaments als unentbehrlich erwiesen und durchgesetzt haben. Den Vorwurf der Willkür werden wir ertragen müssen, zumal wir uns der Fülle der alttestamentlichen Glaubensaussagen durchaus bewußt bleiben.

6 Vgl. M. Tsevat, »Theologie des Alten Testaments – eine jüdische Sicht«, in: M. Klopfenstein / U. Lutz (Hgg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch christliches Gespräch*, Judaica et Christiana 11, Bern 1987.

Glaubensaussagen entstehen gewöhnlich in Annäherung und Abgrenzung von Einzelpersonen oder Gruppen in konkreten Lebenslagen. Israel hat seine wesentlichsten und radikalsten Glaubensaussagen in Momenten größter Existenzbedrohung und innerer Krisen formuliert und ist dabei zu so grundlegenden theologischen Aussagen befähigt gewesen, daß sie bis heute in Judentum, Christentum und Islam nachwirken.

2. Die grundsätzlichen Aussagen und ihre Voraussetzungen

Als kleines Volk, das gerade auf dem Verbindungsweg der Großmächte in Ägypten und dem Zweistromland sein Siedlungsgebiet hatte, konnte sich Israel/Juda nur selten und nie für lange Zeit als unabhängiger Staat organisieren und seinen Glauben, wie später die Christen und die Muslime, zur Nationalreligion erheben. Die Auseinandersetzung mit anderen Religionen war deshalb nur selten das freie Gespräch gleichberechtigter Partner. Die Religionen Kanaans, Ägyptens, Babyloniens, der Perser, der hellenistisch-römischen Welt und schließlich auch der Christen und Moslems, mit denen Israel in Berührung kam, waren meist die Religionen der Mehrheit und der Machthaber in einer Umwelt, in der das israelitisch-jüdische Volk eine Minderheit bildete. Daß dieses Volk unter solch widrigen Umständen seinen Glauben bewahrte, gehört zu den Wundern der Geschichte.

Gleichzeitig hat das Fehlen einer zentralen israelisch-jüdischen Staatsautorität verhindert, daß sich eine orthodoxe Normierung des jüdischen Credo durch eine politische Zentralgewalt erzwingen ließ. Man blieb auf Dialog und Kompromisse zwischen unterschiedlichen Repräsentanten der jüdischen Glaubens- und Lehrtraditionen angewiesen. Tempelpersonal und Propheten, Lehrer und Weise, Verantwortliche für Regional- oder Familienzentren zur Pflege persönlicher Frömmigkeit mußten bei der Redaktion und Kanonisierung der Grundschriften der jüdisch-israelitischen Glaubens- und Gesetzstraditionen zusammenwirken. Der bei aller Widersprüchlichkeit in Einzelheiten erreichte Konsens ist unter den gegebenen Voraussetzungen erstaunlich.

2.1. »Wir und unser Gott stammen nicht aus diesem Land«

Bei der ständigen Bedrohung des Volkes Israel und des Landes oder einiger Teile desselben durch Nachbarvölker und Großmächte brauchte man eine klare Aussage über das Verhältnis von Gott, Volk und Land, und man einigt sich auf ein für die Umwelt Israels gewiß überraschendes Ergebnis: »Wir selbst und unser Gott stammen nicht aus diesem Land.« In der Umwelt Israels gehören Völker und Götter jeweils zu einem Land oder zu einer Region. Dort sind sie mit den klimatischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen bestens vertraut. Im Problem-

fall weiß man, an wen man sich zu wenden hat, um das Problem zu lösen; sei es, daß der Regen nicht zur rechten Zeit kommt (1Kön 18,26ff) oder daß Verstöße gegen die Gesellschaftsordnung das Gleichgewicht im Lande stören (Ri 9,26ff), sei es, daß es zu Streit oder Krieg kommt (2Kön 3,26ff). Immer erweisen sich die Orts- und Landesgötter als die Bewahrer der herkömmlichen Ordnung.

Israel aber bekennt trotz der Hochschätzung der Jerusalemer Tempeltraditionen und anderer Konkurrenz-Heiligtümer bis hin zum Garizim und trotz der Hochschätzung des verheißenen und verliehenen Landes: Wir und unser Gott stammen nicht aus diesem Land. Die Exodus-Tradition dominiert. Der Gott Israels hat sich erst sein eigenes Volk geschaffen und erwählt. Er hat aus fernen Ländern den Stammvater Abraham (Gen 12,1ff) und die Frauen der Patriarchen⁷ ins Land der Verheißung gebracht. Erst in Ägypten ist aus der Patriarchenfamilie ein Volk geworden (Ex 1,6ff; Dtn 26,5). Den Gott Israels haben Mose und das Volk erst am fernen Gottesberg, Horeb (Ex 3,1ff) oder Sinai (Ex 19,1ff), kennengelernt. Dieser ortsfremde Gott hat das ortsfremde Volk Israel ins verheißene Land geführt. Allein auf den Willen und die Hilfe dieses ortsfremden Gottes gründet Israel seine Heimatansprüche im Gelobten Land.

Damals wie heute haben in diesem Land andere Götter ihre Heiligtümer. Am bekanntesten sind die antiken Götterkönige El und Baal. Ihre Namen bleiben in zahlreichen Ortsbezeichnungen⁸ und auch in Personennamen⁹ erhalten. Das gilt selbst für den Namen »Israel«. Diese Götter und ihre Verehrer sind mit dem Land verwurzelt lange bevor die Israeliten ihre Ansprüche anmelden und durchsetzen, wie auch heute Allah mit seinen Moscheen und Jesus mit seinen Kirchen den Juden den politischen und religiösen Alleinanspruch auf das Land der Verheißung streitig machen. Das muß zu Konflikten zwischen Israel und den ansässigen oder benachbarten Völkern und Göttern führen.

Mit dem Lehrsatz Israels: »Wir und unser Gott sind nicht von hier« ist das Verhältnis zwischen Gott und Volk von der erfolgreichen Verteidigung der Ansprüche auf ein bestimmtes Land unabhängig geworden. Israel ist auch dann Volk Gottes, wenn es die nationale Unabhängigkeit und den Besitz des Landes der Verheißung aufgeben muß. Weil sie Gottes Volk waren bevor sie in das Land kamen, werden sie auch Gottes Volk bleiben, selbst im Exil und in der Zerstreuung.

7 Sara: Gen 12,5; Rebekka: Gen 24,1ff; Lea und Rahel: Gen 29,1ff.

8 Bethel: Gen 12,8; Pnuel: Gen 32,30f; Jesreel: 1Kön 21,1ff etc.; sowie Baal-Gad: Jos 11,17; Baal-Hermon: Ri 3,3; Baal-Hazor: 2Sam 13,23 etc.

9 Eljada: 2Sam 5,16; Natanael: Num 1,8; Eljakim: 1Kön 23,24 etc.; Esbaal: 2Chr 8,33; Jerubbaal: Ri 6,32; Merib-Baal: 1Chr 8,34 etc.

2.2. »Wir sind nicht wie ihr«

Nach Phasen der Assimilation, in denen der Gott Israels Namen und Eigenschaften der Landesgötter in sich aufnahm und dabei mit dem kanaänischen Götterkönig »El« verschmolz und wesentliche Charaktereigenschaften des Wetter- und Fruchtbarkeitsgottes Baal in sich integrierte, muß die besondere Eigenart Israels und seines Gottes durch Abgrenzung bestimmt werden. Auch hier gelangt man bei der Deutung der Vergangenheit wieder zu einem einfachen Ergebnis: »Wir sind nicht wie unsere Nachbarn.« Wir und unser Gott wollen uns den Völkern und Göttern unserer Umwelt nicht gleichmachen, und wir haben das auch nie getan.

Toleranz ist ein Ideal der Neuzeit. Das Altertum hatte andere Ideale und Vorstellungen. Wenn Religionen sich gegenseitig duldeten, dann lag das daran, daß im Kräfteverhältnis der großen und kleinen Gruppen und Völker bis hin zu den Weltreichen und den unterjochten Nationen funktionierende Spielregeln entwickelt werden mußten, die ein friedliches Nebeneinander ermöglichten.

In der Spätzeit des Alten Testaments lehrt man, daß Israel solche Spielregeln grundsätzlich abgelehnt haben soll. »Schließe keinen Bund mit den Nachbarvölkern« (Ex 23,32; 34,12.15), heißt die Forderung des Gottes Israel. Schlimmer noch: »Du sollst die Völker des Landes ausrotten oder vertreiben« (Dtn 2,24f; 7,1-6: 19,1; 20,16 u.ö.). Gott selbst gab seinem Volk den Sieg und setzte die Ausrottung der Urbevölkerung durch, damit diese nicht die Söhne und Töchter Israels zum Götzendienst verführten. Diese pseudohistorische Konstruktion, die heute noch Juden wie Christen peinlich ist, erhebt die Abgrenzung zum Wesensmerkmal israelisch-jüdischer Identität.

Theologisch heißt die Grundforderung: »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« (Ex 20,3; Dtn 5,7). So steht es in den 10 Geboten. Anders als die Großmächte, die je nach politischem Kalkül Götterstatuen der unterjochten Völker an ihrem Ort beließen oder sie als Beute heimbrachten (ins Exil) oder gar zerstörten, läßt sich Israel auf keine Alternativen ein. Vom Gespräch mit den Völkern der Umwelt und mit ihren Religionen wird keine Wahrheitserkenntnis erwartet. Das Volk Israel und sein Gott wollen Einzelgänger bleiben, so scheint es. Zwar können auch Nichtisraeliten im Volk Aufnahme finden (Dtn 21,10ff; 23,2ff), aber die Auflagen sind hart. Israel ist keine Missionsbewegung sondern eher Nachwuchskirche. Mit solcher Einstellung, mit dem Alleinanspruch, die Wahrheit zu besitzen, macht man sich bei seinen Nachbarn nicht sehr beliebt.

2.3. »Unser Gott ist einzigartig«

Auch in Israel selbst sind solche schon relativ früh bezeugten Abgrenzungsbemühungen offenbar nicht durchsetzbar gewesen. Nach antiker und nicht selten auch nach moderner Vorstellung haben die mächtigsten

Völker auch die mächtigsten Götter. Die Umkehrformel des Vaterunsers: »wie auf Erden, so im Himmel«, scheint vielen Menschen damals wie heute weit überzeugender als das (umgekehrte) Original. So ergab sich, daß auch in Israel in Krisenzeiten die Religionen der Siegermächte an Attraktivität zunahmen.

Die radikale Absage gegen jedes Gespräch mit anderen Religionen steht im Widerspruch zu ununterbrochenen Hinweisen auf die Anziehungskraft mancher Umweltreligionen auf das israelitisch-jüdische Volk. Das Alte Testament selbst erzählt uns von israelitischen Verträgen mit palästinischen Stadtfürstentümern (Jos 9,16ff) und mit Nachbarvölkern (2Kön 6,22f; 16,10ff; Jes 30,1ff). Die Götter¹⁰ dieser Völker hat man trotz des Verbotes verehrt. Es kann auch kein Zweifel daran bestehen, daß Israels Glaube trotz aller Abwehrmaßnahmen von den Religionen der Umwelt bedroht und auch bereichert wurde.

Diese Attraktivität der anderen Religionen begegnet das Alte Testament mit einer bunten Vielfalt von Erzählungen und hymnischen und doxologischen Aussagen über den Gott Israels.

2.3.1. Gott hat Israel gegen den Widerstand mächtiger Könige geholfen, sich aus der Sklaverei in Ägypten zu befreien und das Land der Verheißung zu erobern (Ex 1-Jos 24).

Gott hat zur rechten Zeit charismatische Führer wie Mose und Aaron berufen, und weiterhin auch Richter, Könige, Propheten, Gesetzeslehrer und Hohepriester, um Israel über alle Krisen und Gerichte hinwegzuhelfen. Gott erweist sich als Herr der Geschichte und Gott ist treu.

2.3.2. Gott hat durch sein Gesetz und seine Propheten seinem Volk seinen Willen geoffenbart und sich so als der Gott identifiziert, der für seine Verehrer und für die Welt einen heilvollen Plan und erfüllbare Forderungen hat. Damit hat dieser Gott eine unverwechselbare Identität und königliche Autorität. Allgemein ist im Alten Orient der König für die Gesetzgebung verantwortlich. Im Alten Testament sind alle Gesetze Israels von Gott selbst erlassen. Auch damit definiert sich das Gottesvolk als Kirche, statt als Nation, eine Selbstdarstellung, die sich besonders im Perserreich, das religionspolitisch liberal, reichspolitisch aber rigoros war, als opportun erweisen sollte.

2.3.3. Der Gott Israels hat die Welt und die Menschen geschaffen und ihnen eine Bestimmung gegeben, die heilsam, sinnvoll und erfüllbar ist. Religionsgeschichtlich vollzieht sich der Aufstieg vom Stadt- oder Nationalgott zum Schöpfergott erst im Zusammenhang mit dem politi-

¹⁰ Baal: Hos 9,10; Jer 2,4ff; Himmelskönigin: Jer 7,18f; Tammuz: Ez 8,14; Moloch: Jer 32,34f etc.

schen Aufstieg seiner Verehrer zur Weltmacht (z.B. Babel mit seinem Gott Marduk). Zwar gibt es auch andere Beispiele, in denen kleine Völker ihrem Gott die Schöpfung zuschreiben. Erst im Zusammenwirken der Verkündigung vom Gott der Geschichte mit dem Gott der Offenbarung seines Willens und des Rechtes erweist sich die Einzigartigkeit des Gottes Israels als Schöpfer der Welt und der Menschen. So wird Israel nicht müde, die Einzigartigkeit dieses Gottes zu preisen. Die Psalmisten preisen Gott, dem keiner gleich ist unter den Göttern (Ex 15,11; Ps 86,8). Man preist ihn als größer (Ex 18,11) und erhabener (Ps 97,9; 135,5) und gefürchteter (Ps 96,4) als alle Götter. Er ist der Herr, den die Götter anbeten (Ps 97,7), der ihr Richter (Ps 82,1) und König (Ps 95,3) ist.

2.4. »Gott ist einer«

Die Vorstellung von dem einen und einzigen Gott setzt sich in Israel in der Zeit seiner tiefsten Demütigung während des babylonischen Exils durch. Innerhalb weniger als eines Jahrhunderts hatten sich der Zerfall des assyrischen Weltreiches und der Aufstieg und Niedergang Babels vollzogen. Gemeinsam mit den alten und neuen Herren erlebten dann auch deren Götter ihren Aufstieg und Niedergang. Mit bissigem Vergnügen beschreibt der Autor des »Zweiten Jesajabuches« gegen Ende der Exilszeit den Abtransport der berühmten babylonischen Götterstatuen als Beutegut (Jes 46,1ff). Die Götter selbst sind wie das Material ihrer Bilder vergänglich (Jes 44,9ff), und statt helfen zu können bedürfen sie selbst der Hilfe (Jes 46,7). Traditionell gehört die Verspottung fremder Götter zum Ritual der Sieger im Umgang mit den Besiegten: »Schaut, eure Götter taugen nichts, unsere sind stärker und besser!« In Israel reift die Verspottung der Götzenbilder aus der Erfahrung der Gottesgegenwart inmitten von Demütigung und Erniedrigung. Durch alle Katastrophen hindurch bekennt sich Gott zu seinem Volk durch die Berufung von Propheten und durch die Bestätigung ihrer neuen Hoffnungsbotschaft. »Ich bin Jahwe, und sonst ist keiner« (Jes 45,5f.18.21) oder: »Ich bin El und sonst ist keiner« (Jes 45,12; 46,9) als Einleitung einer neuen Periode in der Geschichte des Gottesvolkes. Bald wir dieses Prophetenwort zum allgemeinen Bekenntnis und Lehrsatz Israels: »Höre Israel, Jahwe, dein Gott, Jahwe ist einer« (Dtn 6,4). – Ein Satz, der alle späteren jüdischen Parteiungen und Sekten zusammenhält.

2.5. »Unserm Gott gehört die Zukunft«

Eben weil die Erkenntnis des einen Gottes in einem heilsamen Wendepunkt der Geschichte Israel/Judas erfolgt, wird sie als Heilsbotschaft verstanden. Dieser eine Gott, der sich im wechselvollen Spiel der Weltgeschichte als der erwiesen hat, der durch alle Gerichte hindurch treu zu

seinem Volk gestanden hat, ist der Gott auf den die Frommen in Krisenzeiten trauen. Hymnisch besingt das Alte Testament diesen Gott mit Worten wie Ps 103,8: »Barmherzig und gnädig ist Jahwe, geduldig und von großer Güte«, oder Mi 7,18: »Wo ist ein solcher Gott wie du, der die Schuld verzeiht und die Sünde vergibt dem Rest seines Eigentums, der seinen Zorn nicht ewig festhält, sondern Freude daran hat, gnädig zu sein.«

In ungezählten Lehren, Hymnen und Gebeten preist das Gottesvolk des Alten Testaments Gottes Liebe, Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft. An diese Gotteserkenntnis konnte das neue Testament und können wir mühelos anknüpfen.

Aspekte des Glaubens im Neuen Testament¹

Carsten Claußen

I.

In diesem Jahr wird die Schrift »Glaubensbekenntnis und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen, gewöhnlich Baptisten genannt. Mit Belegen aus der heiligen Schrift«² 150 Jahre alt. Auch das ist ein guter Anlaß, einmal wieder zu fragen, »warum ich immer noch Christ bin«. Ich verstehe diese Frage allerdings keinesfalls so, als ob mein Christsein auch nur im geringsten zur Disposition stünde. Vielmehr geht es mir bei meinem Vortrag um eine kurze Besinnung, was mit »Glaube« und »Christsein« überhaupt gemeint sei. Dazu möchte ich diese Frage an die Texte des Neuen Testaments und die dort bezeugten Väter und Mütter meines Glaubens herantragen.

Doch zunächst ein kurzer Blick auf jenes Glaubensbekenntnis von 1847.³ Es ist in seiner Theologie insgesamt ziemlich calvinistisch geprägt. Von seinen 15 Artikeln handelt keiner direkt vom Glauben, jedoch widmet sich Artikel 11 dem Thema »Heiligung«: »Sie ist eine Folge der Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den Glauben an Christum und steht mit derselben in unzertrennlicher Verbindung.« Als wesentlich wird erachtet die »heilige kindliche Liebe zu Gott und seinen Geboten in der Heiligung, die sich durch unser ganzes Leben ziehen soll.« Bei aller Hochschätzung der Heiligung gilt jedoch die »vergebende [...] Gnade Gottes durch das Blut Christi« als zentral.⁴ Die einzelnen Artikel beginnen normalerweise mit einem »Wir glauben« und lassen darum den lehrhaften Aspekt des Glaubens gewiß nicht unterbewertet erscheinen. Aber zum Gegenstand der Selbstreflexion wird er nicht.

1 Der Aufsatz stellt eine überarbeitete Fassung des Vortrags »Was meint: ›Ich glaube an Jesus Christus‹ im Neuen Testament?«, der am 18. Oktober 1997 in Dortmund im Rahmen des Symposiums der Theologischen Sozietät im BEFG gehalten wurde. Der Vortragstil wurde im wesentlichen beibehalten.

2 Der Text wurde 1847 im Verlag J.G. Oncken in Hamburg gedruckt und allen Gemeinden zur Annahme vorgelegt.

3 Vgl. zum folgenden: *W. Popkes*, Das neutestamentliche Verständnis des Glaubens, *ThGespr* (1988), H. 1, 15-31, zu den baptistischen Bekenntnistexten bes. 18.; *E. Brandt*, Vom Bekenntnis der Baptisten, in: *G. Balders* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984, Wuppertal / Kassel ³1984, 175-232.

4 Zit. nach: *Brandt*, Bekenntnis, 185.

Auch die »Rechenschaft vom Glauben« aus dem Jahre 1977⁵ bietet hier wenig Material. Im zweiten Teil (»Das Leben unter der Gottesherrschaft«) finden sich im dritten Artikel des ersten Unterabschnittes (»Die Gemeinde Jesu Christi«) Ausführungen zum Thema »Glaube und Taufe«:

»Deshalb taufen wir nach der Lehre des Neuen Testaments nur solche Menschen, die die Taufe aufgrund ihres persönlichen Glaubens begehren und ihren Willen bekunden, mit Gottes Hilfe ein verbindliches Leben in der Nachfolge Jesu Christi zu führen.«⁶

Damit wird hier auch deutlich die *fides qua creditur*⁷ angesprochen: Glaube ist damit nicht nur als Lehrinhalt beschrieben, sondern eben auch konstitutiv als »persönlicher Glaube.« Diese Formulierung findet sich so in der Neufassung des Taufartikels von 1995 nicht mehr. Die *fides qua* gewinnt jetzt jedoch durch ein persönlich gehaltenes Bekenntnis aus der Perspektive des Täuflings Ausdruck.⁸ Dadurch tritt jedoch eher der lehrhafte Charakter der *fides quae creditur*⁹ stärker in den Blick.

Die »Rechenschaft vom Glauben« stellt vor allem die Glaubensinhalte zusammen, wie sie durch die Heilige Schrift in ihren beiden Testamenten bezeugt sind. Diesen Bereich kann ich darum in meinen Ausführungen etwas vernachlässigen. Ich werde mich bei meinem Gang durch das Neue Testament dagegen stärker auf folgende Fragen einlassen: »Wie kommt es dazu?«, »Was bedeutet es überhaupt?« und »Wie bleibt es dabei?«, daß Menschen sagen: »Ich glaube an Jesus Christus!«

Zunächst ein kurzer statistischer Überblick.

Trägt man alle Belege für »Glaube« und »Glauben« im Alten und im Neuen Testament zusammen, so zeigt sich eine deutliche Akzentverschiebung: אָמֵן (*ha'amin / glauben*) findet sich im Alten Testament nur 51mal. Dem steht mit 243 Belegen für πιστεύω (*pisteuō / glauben*) und 243 für πίστις (*pistis / Glaube, Vertrauen*) eine fast zehnfach so häufiges Vorkommen im Neuen Testament gegenüber. Bedenkt man, daß das Alte Testament ungefähr dreimal soviel Text bietet wie das Neue Testament,

5 Zitiert nach: A. Pohl / K. Strübind, »Also Exegese! ...« oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«, Ein Briefwechsel zwischen Adolf Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament (I). Anhang 1: Synopse der Fassungen des Taufartikels in der »Rechenschaft vom Glauben«, ZThG 1 (1996), 145-209, Anhang 1: 197-199.

6 A.a.O., 197.

7 »Glaube, durch den geglaubt wird«, d.h. der Glaubens- oder Vertrauensakt, der persönliche Glaube.

8 A.a.O., 198: »Jesus Christus ist auch für mich gestorben und auferstanden. Mein altes Leben unter der Herrschaft der Sünde ist begraben, durch Christus ist mir neues Leben geschenkt. Gott gibt mir Anteil an der Wirkung des Todes Jesu Christi. Er läßt auch die Kraft seiner Auferstehung an mir wirksam werden, schon jetzt durch die Gabe des Heiligen Geistes und einst durch die Auferweckung zum ewigen Leben.«

9 »Glaube, welcher geglaubt wird«, d.h. der Lehrinhalt des Glaubens.

wird die Verschiebung um so deutlicher. Die Verteilung im Neuen Testament ist darüber hinaus stark disproportional. An der Spitze steht das Joh mit 98 Belegen für das Verb, jedoch völligem Fehlen des Substantivs. Einen weiteren Schwerpunkt bieten die Paulusbriefe: Im Gal 22mal πίστις (*pīstis*), im Röm 40mal πίστις (*pīstis*), 21mal πιστεύω (*pisteuō*), ferner die Apg mit 15 bzw. 39 Belegen. Bei den Synoptikern ist der Befund dagegen dürftig.

Damit wird schon statistisch deutlich sichtbar, daß es sich hier um einen neutestamentlichen Kernbegriff handelt, der das Verhältnis der Gott zugewandten Menschen zu Gott charakterisiert. »Der Glaube« und »das Glauben« sind zentrale Identifikationsmerkmale der Christen (in etwa vergleichbar den Charakteristika Beschneidung, Sabbatobservanz, Einhalten der Speise- und Reinheitsgebote, Kultzentralisation im Jerusalemer Tempel, wie sie im Alten Testament die Gottesbeziehung dokumentieren).

In deutlichem Gegensatz zu dieser Zentralität des Begriffes steht die semantische Fremdheit des Substantivs im Deutschen. Wann immer wir mit allen gängigen deutschen Bibelübersetzungen πίστις (*pīstis*) mit »Glaube« übersetzen, fördern wir damit die *claritas externa*, die äußere Klarheit der Schrift, nur sehr bedingt. »Glaube« und »glauben« sind in unserer Sprache vor allem noch in sehr verflachter Bedeutung – »ich glaube, daß es Regen gibt« – oder in apokryphen Derivaten – etwa »Gläubiger« – zu finden. Diese Fremdheit dem Begriffsfeld gegenüber begegnet uns so nicht bei den antiken Hörern und Lesern der biblischen Texte.

Sowohl aus der griechischen Umwelt als auch aus dem Alten Testament sind Herleitungen versucht worden. In der Religionsgeschichtlichen Schule wurden dabei besonders die Belege aus der heidnischen Umwelt zur Herleitung herangezogen. In Aufnahme älterer Forschungsbeiträge formulierte Rudolf Bultmann:

»Der Gebrauch von πίστις als einem Terminus der religiösen Sprache ist aber weiter dadurch gefördert worden, daß πίστις zum Schlagwort der Propaganda treibenden Religionen, nicht allein des Christentums geworden ist. Jede Missionspredigt fordert »Glauben« an die in ihr verkündigte Gottheit.«¹⁰

Diesem Befund wurde später von Dieter Lührmann widersprochen. Seiner These nach sind πίστις (*pīstis*) und πιστεύω (*pisteuō*) Bedeutungslehnwörter, deren Gehalt allein von den alttestamentlichen Vorgaben her zu bestimmen ist, zu deren Wiedergabe sie dienen.¹¹ Inzwischen hat je-

¹⁰ R. Bultmann, Art. πιστεύω κτλ., ThWNT VI (1959), 180f. Die von R. Reitzenstein gesammelten Belege wurden v.a. von E. Wißmann, Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus, FRLANT 40, Göttingen 1926 um Material aus der hermetischen und mandäischen Literatur ergänzt und von Bultmann aufgenommen.

¹¹ D. Lührmann, Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976, 32. Vgl. ders., Pistis im Judentum, ZNW 64 (1973), 19-38; ders., Art. Glaube, RAC 11 (1981), 14-122.

doch Gerhard Barth zu einer differenzierteren Sichtweise Entscheidendes beigetragen. Mit Recht weist er darauf hin, daß πίστις (*pistis*) in religiösem Sprachgebrauch dem zeitgenössischen Griechisch nicht fremd gewesen sei und daß entsprechend verständlich Heiden zum Glauben aufgerufen werden können (Apg 10,43; 13,39; 16,31; 20,21; 24,24).¹² So ist der exegetische Auftrag dieser Beiträge zum begriffsgeschichtlichen Hintergrund von πίστις (*pistis*) als ein differenziertes Wahrnehmen sowohl der Voraussetzungen »in der griechischen Allgemeinsprache oder in der spezifisch jüdisch-christlichen Tradition«¹³ zu bestimmen. Entsprechend ist eine synchrone Untersuchung der neutestamentlichen Texte vorzunehmen, ohne daß an dieser Stelle schon (vorläufige) Bestimmungen aus der diachronen Perspektive genannt werden.

Im folgenden möchte ich das Thema »Aspekte des Glaubens im Neuen Testament« in fünf Schritten an exemplarischen Texten beleuchten: Abschnitten über (a) die Synoptiker und (b) das Johannesevangelium folgt ein Blick auf (c) die Beziehung von Glaube und Missionskerygma in der Apostelgeschichte und der Briefliteratur. Der Glaube (d) im Kontext der Rechtfertigungslehre führt sodann in das Zentrum des paulinischen Evangeliums. Eine letzte Perspektive bietet (e) das Verhältnis von Glaube und Paraklese im Hebräerbrief.

II.

a) Synoptiker – Glaube und Wunder

Der statistische Befund legt nahe, den Begriff des Glaubens auf Jesus von Nazaret selbst zurückzuführen. Und tatsächlich wird der Glaube im Neuen Testament relativ häufig als Glaube an Jesus Christus präzisiert und auf seine Geschichte bezogen (Gal 2,16; Joh 1,12; 3,18). Dabei können wir jedoch nicht bei späten, theologisch reflektierenden Aussagen der Paulusbriefe und des Johannesevangeliums stehenbleiben. Vielmehr ist die im Neuen Testament zwar gewiß nicht der Abfassungszeit, jedoch dem chronologischen Anspruch nach älteste Überlieferung der synoptischen Evangelien zu befragen. Hier stoßen wir methodologisch sofort auf das Problem der Authentizität.

Das Vorverständnis einer methodologischen Skepsis gegenüber den Quellen oder einer Grundhaltung des Vertrauens, einer »Hermeneutik des Einverständnisses«¹⁴, muß an dieser Stelle kurz geklärt werden.

¹² Vgl. G. Barth, *Pistis in hellenistischer Religiosität*, ZNW 73 (1982), 110-126.

¹³ K. Haacker, *Art. Glaube II/3*, TRE XIII (1984), 290.

¹⁴ P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, NTD-Ergänzungsreihe 6, Göttingen 1986, 222-256.

Für die Jesusüberlieferung heißt das konkret: Müssen wir mit Rudolf Bultmann¹⁵ und Ernst Käsemann¹⁶ alle Jesusworte ausklammern, die entweder aus dem Judentum abgeleitet oder der Urchristenheit zugeschrieben werden können? Klassisch für diese Position ist die Formulierung Hans Conzelmanns geworden: »Als echt ist anzusehen, was sich weder in das jüdische Denken einfügt noch in die Anschauungen der späteren Gemeinde.«¹⁷ Die dogmatistischen Engführungen dieses Kriterium sind jedoch unschwer zu erkennen. Zudem ist dieses Kriterium kaum praktikabel. Die zufällige Auswahl der erhaltenen Quellen und deren gerade für die Antike spärliche Zahl machen es faktisch fast unmöglich, »Unableitbarkeit« zu konstatieren.¹⁸ Zudem ginge historische Plausibilität massiv auf Kosten der Wahrscheinlichkeit eines Gesamtbildes.¹⁹ Die gegenwärtigen Strömungen der Jesusforschung, die sogenannte »third quest«²⁰, beschreitet dagegen einen anderen Weg. Sie tendiert zum Kriterium der »historischen Plausibilität«: »Was im jüdischen Kontext plausibel ist und die Entstehung des Urchristentums verständlich macht, dürfte historisch sein.«²¹ Historischer Kontext und historische Wirkung gehören demnach zur Rekonstruktion jeder historischen Gestalt und dürfen nicht gegen diese ausgespielt werden, will man nicht gerade einer Enthistorisierung jener Person Vorschub leisten. Darüber hinaus bin ich der Meinung, daß die biblischen Texte sich nicht durch die Kontrollinstanzen der Echtheitsprüfung hindurch als echt erweisen müssen.²² Vielmehr bin ich im Sinne einer »Hermeneutik des Einverständnisses« der Ansicht, daß ich als Exeget gute Gründe nennen muß, um Jesuslogien ihre Historizität streitig zu machen. Primär ist den

15 R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theißen, Göttingen 10/1995, 222.

16 E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1960, 205: »Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann.«

17 H. Conzelmann, Art. Jesus Christus, RGG³ III, 623.

18 So mit Recht: G. Theißen / A. Merz, Der historische Jesus. Ein Arbeitsbuch. Ein Lehrbuch, Göttingen 1996, 117.

19 K. Haacker, Glaube im Neuen Testament, in: *ders.*, Biblische Theologie als engagierte Exegese. Theologische Grundfragen und thematische Studien, Wuppertal 1993, 125 (diesem Aufsatz verdanke ich wichtige Anregungen).

20 Der Terminus geht zurück auf S. Neill / T. Wright, The Interpretation of the New Testament 1861-1986, Oxford 1988, 379.

21 Theißen / Merz, Jesus, 29.117-120. Vgl. D. Winter, Das Differenzkriterium in der Jesusforschung, Diss. theol., Heidelberg 1995; G. Theißen / D. Winter, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, NTOA 34, Fribourg (CH) 1997.

22 So E. Käsemann, Problem, 203: »Auf Grund der formgeschichtlichen Arbeit hat sich unsere Fragestellung derart zugespitzt und erweitert, daß wir nicht mehr die etwaige Unechtheit, sondern gerade umgekehrt die Echtheit des Einzelgutes zu prüfen und glaubhaft zu machen haben.«

biblischen Texten jedoch zu trauen und ihr Zeugnis zu vernehmen. Soweit zu meinem Vorverständnis.

Jesu Rede vom Glauben begegnet vorwiegend in zwei Kontexten: In Wundergeschichten und im Kontext der Frage des Gebetes. »Glaube ist in diesen Zusammenhängen die Zuversicht oder genauer das (in der Begegnung mit Jesus zu aktueller Hoffnung gesteigerte) Gottvertrauen angesichts einer konkreten Notlage«, so formuliert sehr treffend Klaus Haacker.²³ Für die synoptische Tradition ist es bezeichnend, daß der Glaube dem Wunder, zum Beispiel einer Heilung, vorausgeht. Diese Reihenfolge findet sich ansatzweise bereits im Alten Testament: »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« (Jes 7,9). Als konkrete Beispiele aus dem Neuen Testament möchte ich kurz auf einige Beispiele eingehen. In der Geschichte von der »Heilung eines besessenen Knaben« (Mk 9,17-27) formuliert Jesus gegenüber dem Vater: »Alles kann, wer glaubt« (Mk 9,23c). Darauf entgegnet der Vater: »Ich glaube; hilf meinem Unglauben« (Mk 9,24bc). Dem folgend vollzieht Jesus den Exorzismus. Die πίστις (*pistis*) geht hier dem Handeln Jesu voraus, egal wie mühsam der Glaube sich gegen den Unglauben des Vaters behaupten muß.

Bei der »Heilung eines Gelähmten« (Mk 2,1-12) scheuen vier Männer keine Mühe, um einen Gelähmten durch das geöffnete Hausdach hindurch Jesus vor die Füße zu legen. »Als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben!« Später erfolgt die Heilung (Mk 2,11).

Ganz anders in Jesu Heimatstadt Nazaret. Die Menschen dort nehmen Anstoß an ihm und lehnen ihn ab (Mk 6,3). Die Folge ist eindeutig. »Und er konnte dort kein Wunder tun« (Mk 6,5).

Glaube wird also zur Voraussetzung des Wunderhandelns Jesu. Dabei ist nicht an ein Nichtkönnen Jesu gedacht (vgl. Mk 6,2), das dessen Vollmacht in Frage stellen würde. Vielmehr wird mit dem nicht vorhandenen Glauben das im Wunder liegende Heilsangebot völlig abgelehnt und das Wunder damit unmöglich gemacht.²⁴ In diesem Sinne wird der dem Wunder vorausgehende Glaube zur notwendigen Voraussetzung für Jesu Handeln.

Die πίστις (*pistis*) derer, die sich mit allerlei Hilfsbegehren an Jesus wenden, ist sachgemäß als Vertrauen zu übersetzen. Es ist das Vertrauen eines Menschen, der einem anderen zutraut, Hilfe zu bekommen. Ob es sich dabei bereits um »Gottvertrauen« handelt, erscheint in der vor-österlichen Perspektive zweifelhaft. Besonders einleuchtend wird das bei der sogenannten »blutflüssigen Frau« deutlich (Mk 5,25-34). Sie hatte ihr Vertrauen und ihr Vermögen schon in sehr viele Ärzte investiert und dabei sehr viel erlitten (Mk 5,26). Nun vertraut sie Jesus, traut ihm Hei-

²³ Haacker, Glaube, 125.

²⁴ Vgl. J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus. Mk 1-8,26, EKK II/1, Neukirchen-Vluyn u.a. 1994, 233.

lung zu, berührt sein Gewand – und wird tatsächlich geheilt. Das Vertrauen dieser Frau im Sinne von πίστις (*pistis*) thematisiert dann erst Jesus: »Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen« (Mk 5,34b). Auf der Seite der Frau erscheint der Glaubensbegriff zunächst eher undifferenziert: ein diffuses Vertrauen in einen prospektiven Wunderheiler. Jesus dagegen deutet dieses Vertrauen als πίστις (*pistis*), die als vollgültig anerkannt wird, ohne näher entfaltet zu werden. Wie bei dem Vater des besessenen Knaben (Mk 9,24bc) wird nicht Kleinglaube, sondern kleiner Glaube sichtbar.

Festzuhalten bleibt, daß Glaube in den obigen Zusammenhängen als Bedingung der Möglichkeit göttlichen Handelns durch Jesus dargestellt wird. Dabei wird Glaube als Vertrauen gegenüber Jesus sichtbar, nicht jedoch differenzierte *fides quae*.

b) Johannesevangelium – Zeichen sehen, hören und glauben

Anders ist die Reihenfolge im Johannesevangelium. Hier erscheint der Glaube nur vergleichsweise selten als Vorbedingung des Heilshandelns Jesu,²⁵ wie in den oben erwähnten synoptischen Wundergeschichten, und er kommt auch nicht einfach aus dem Hören, wie die *fides ex auditu*²⁶ bei Paulus (Röm 10,17). Viel häufiger werden Wunder zur Begründung für Glauben dargestellt.²⁷ Bei Johannes wirkt Jesus Wunder und deutet sie dann in einer ausführlichen Rede. Dadurch werden Menschen in die Entscheidung gestellt. Die einen verlassen ihn voller Unverständnis.²⁸ Die anderen begeben sich in die Nachfolge. Für das Johannesevangelium sind Wunder nicht einfach selbstevident sinnvolles Eingreifen Jesu (und mehr denn vielleicht auch nicht), sondern als σημεῖα (*sēmeia*) (Joh 2,11; 6,26; 20,30 u.a.), als Zeichen weisen sie über sich selbst hinaus. In der meist auf das Zeichen folgenden Rede prädiert Jesus sich selbst als Sohn Gottes, Menschensohn und Heilmittler (z.B. Joh 6,26-51). Die Reaktion darauf ist geteilt. Viel stärker als bei den Synoptikern tritt im Joh das Problem des Unglaubens in den Blick.

Ein Beispiel für einen typisch johanneischen Ablauf: Nach der Speisung der 5000 (Joh 6,1-15) folgt nach kurzem Intermezzo die »Rede über das Himmelsbrot in der Synagoge von Kafarnaum« (Joh 6,22-59), in der Jesus sich als ewiges Leben spendendes Brot des Lebens bezeichnet (Joh 6,51). Voll Unverständnis wenden sich viele Jünger ab (Joh 6,60.66). Über jene sagt Jesus: »Aber es gibt unter euch einige, die nicht glauben« (Joh 6,64a). Die anderen jedoch, in diesem Fall die Zwölf (Joh 6,67), blei-

25 Vgl. Joh 4,50; 11,40.

26 »Glaube, der aus dem Hören (der Predigt) kommt.«

27 Vgl. Joh 1,50; 2,11.23; 4,39.42.53; 7,31; 10,38.42; 11,45.48; 12,11; 14,11; 20,30f.

28 Mit 27 Belegen ist die negative Entscheidung keinesfalls eine seltene Konsequenz, die als Problem nach Erklärung verlangt; vgl. Joh 1,9-11; 5,39-47; 12,37.

ben als winziger Rest zurück. Ihr Repräsentant Petrus bekennt stellvertretend: »Wir sind zum Glauben gekommen und haben erkannt: Du bist der Heilige Gottes« (Joh 6,69). Bei Joh bleibt der Glaube die Sache einer winzigen Minderheit, obwohl beeindruckende Wunder gelegentlich hohes Lob für Jesus hervorbringen (z.B. Joh 6,14). Der vierte Evangelist beklagt denn auch, daß trotz der vielen Zeichen (σημείον / *sēmeion*) Jesu viele Juden nicht zum Glauben an Jesus kommen: »Obwohl Jesus so viele Zeichen vor ihren Augen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn« (Joh 12,37). Das Johannesevangelium biete eine theologisch bereits sehr reflektierte Christologie. Jesus als der himmlische Gesandte fordert die Menschen zur Reaktion heraus.²⁹ Häufig erscheint πιστεύω mit Dativ (Joh 11,25; 12,55; 14,1 u.a.), was, wenn es auf Jesus bezogen wird, wohl noch nicht »an Jesus« glauben bedeutet, sondern eher seinem Wort Glauben schenken.³⁰ »Glauben« beschreibt die Anerkennung der Sendung Jesu durch den Vater (Joh 11,42; 17,8.21; 12,44; 16,27 u.a.). Dieses ist Bedingung für den Empfang des Heils und damit die Teilhabe am ewigen Leben (Joh 33,15f.36; 5,24; 6,40.47; 11,25f; 20,31).

Neben den σημεία (*sēmeia* / Zeichen) begründet im Joh das alttestamentliche prophetische Wort den Glauben (Joh 2,22; 5,46; 12,41).

Gleichsam als Motto der glaubensstiftenden Wirkung der σημεία (*sēmeia*) kann Johannes sagen: »Wir haben seine Herrlichkeit gesehen« (Joh 1,14). Mit dem Epilog (Joh 20,30f) bildet sich so eine Klammer, die die Wichtigkeit der Verbindung von »Sehen« und »Glauben« für die johanneische Theologie verdeutlicht. Das »Sehen« geht dem »Glauben« voraus, auch wenn diese Haltung dann doch kritisiert wird (Joh 4,48) und in der Geschichte vom sogenannten »ungläubigen Thomas« überwunden werden soll (Joh 20,29).

c) Apostelgeschichte und Briefliteratur – Mission und Glaube

Einige kurze Sätze zum Begriff des Glaubens im urchristlichen Missionskerygma. In der Apostelgeschichte und den neutestamentlichen Briefen, vor allem denen des Apostels Paulus, fällt der Gebrauch des ingressiven Aorists von πιστεύειν (*pisteuein*) auf.³¹ Das Zum-Glauben-Kommen wird zunehmend thematisiert. »Viele kamen zum Glauben an den

²⁹ Zur Gesandten-Christologie bei Joh vgl. J.-A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium*, WUNT II/2, Tübingen 1977; O. Michel, *Die Botenlehre des vierten Evangeliums*, ThBeitr 7 (1976), 56-60; J.P. Miranda, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium*, SBS 87, Stuttgart 1977.

³⁰ Haacker, *Glaube*, 127. Πιστεύω mit Dativ findet sich bei Joh insgesamt 18 mal, davon zehnmal auf Jesus bezogen. Bultmann, *πιστεύω*, 224: »An ihn glauben« ist soviel wie »zu ihm kommen«, »ihn aufnehmen« (1,12; 5,43), »ihn lieben«.

³¹ Apg 2,44 v.l.; 4,4.32; 8,12f; 9,42; 11,17.21; 13,12.48; 14,1; 15,7; 16,31; 17,12.34; 18,8; 19,2.4; in den Briefen z.B. Röm 10,14; 13,11; 1Kor 3,5; 15,2.11; Gal 2,16; Eph 1,13; 2Thess 1,10; Hebr 4,3; 11,16; 1Joh 3,23.

Herrn« (Apg 9,42). Hier wird der alttestamentliche Kyrios-Titel, den die Septuaginta (LXX) zur Bezeichnung des Gottes Jahwe verwendet, auf Jesus Christus angewandt (vgl. Apg 9,34f; 11,17; 16,31). Missionspredigt und Wundertaten der Apostel wirken Glauben an Jesus Christus (Apg 2,14ff; 9,32-35). Wie wir bereits kurz gesehen haben, ist dieser missions-theologische Gebrauch von *pisteúw* (*pisteuō*) bereits vorchristlich nachweisbar.³²

Eine wichtige Entwicklung zeigt sich vor allem in den Paulusbriefen. Vom anfänglichen Glaubensakt der Bekehrung (1Thess 1,8f) kommt es zum bleibenden Glaubensstand des Gläubigseins (1Kor 2,5; 2Kor 1,24; 13,5; Gal 2,20; 1Thess 3,2.5ff; vgl. Eph 6,16; 1Tim 3,13; Jak 2,1.5). Πίστις (*pístis*) ist jetzt als vorhandene Größe ansprechbar, ohne daß jedesmal noch genau definiert werden müßte, worum es sich im einzelnen handelt. Damit wird auch eine Entwicklung von der *fides qua* zur *fides quae creditur* sichtbar. Paulus kann die Glauben fordernde Botschaft als »Wort des Glaubens« (ῥῆμα τῆς πίστεως [*rhēma tēs pisteōs*]; Röm 10,8) bezeichnen, den »Glauben verkündigen« (εὐαγγελίζεσθαι τὴν πίστιν [*euangelizesthai tēn pīstin*]; Gal 1,23) und von der »Predigt/Botschaft des Glaubens« (ἀκοή πίστεως [*akoē pisteōs*]; Gal 3,2.5) sprechen. Damit wird die Botschaft als Lehrinhalt mit dem Substantiv πίστις (*pístis*) bezeichnet.

Etwas generalisierend könnte man also festhalten: Über das Zum-Glauben-Kommen in der Missionsverkündigung und der damit geweckten *fides qua* führt der Weg zum Glaubensstand, der auch die *fides quae* zunehmend ausprägt. Ekklesiologisch wird πίστις (*pístis*) zum die Christen miteinander verbindenden Charakteristikum, religionssoziologisch zum *boundary marker* gegenüber der Umwelt. Daß es sich dabei um deutlich mehr als ein profanes oder formales Für-wahr-halten handelt, zeigt sich überdeutlich im Kontext der paulinischen Rechtfertigungslehre.

(d) Paulusbriefe – Glaube und Rechtfertigung

Es würden den Rahmen dieser Untersuchung gründlich sprengen, wollte ich die paulinische Rechtfertigungslehre in allen Einzelheiten darstellen. So sei mir die Beschränkung auf einige Kernpunkte zugestanden. Denn hier endlich wird die »gesetzesfreie« Heidenmission lehrhaft untermauert.

Der Spitzensatz ist die Aufnahme von Hab 2,4 in Röm 1,17: »Der aus Glauben Gerechte wird leben.« Das Heilshandeln fällt dabei ganz auf die Seite Gottes. »Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und

³² Vgl. Jona 3,5 als einzige alttestamentliche Stelle, wo Glaube an Gott eine von Buße geprägte Bekehrung von Heiden bezeichnet. Vgl. Jdt 14,10; Weish 12,2; Philo Abr 69f; Heres 90-99. Vgl. E. Brandenburger, Pistis und Soteria. Zum Verstehenshorizont von »Glaube« im Urchristentum, ZThK 85 (1988), 165-198; hier: 178-186.

uns das Wort von der Versöhnung anvertraute« (2Kor 5,19). Dieses mündet sofort in den Ruf: »Laßt euch mit Gott versöhnen! (2Kor 5,20c). Damit ist πίστις (*pīstis*) bei Paulus inhaltlich präzise gefaßt. Sie bezeichnet das von Gott durch den Heiligen Geist geschenkte Vertrauen, daß wir in Christus am Kreuz mit Gott versöhnt wurden und darum auch mit ihm auferstehen werden (1Kor 15,21f).

Ein kurzer Gedanke zum Verhältnis von »Glaube« und »Werken«. In Korinth galt die Parole: »Alles ist mir erlaubt« (πάντα μοι ἔξεστιν [*panta moi exestin*]; 1Kor 6,12; 10,23). Das Aufbauen, die Erbauung (οἰκοδομέω [*oikodomēō*]; 1Kor 10,23) wird jedoch zum Maßstab der Ethik und bewahrt die christliche Freiheit davor, zur Beliebigkeit zu verkommen. Die Verknüpfung von Glaube und Liebe (z.B. Gal 5,6), der »Glaube [...], der durch die Liebe tätig wird«, weist in dieselbe Richtung. Die Verbindung von Werken und Glaube im Jakobusbrief (Jak 2,14-26) kann also allenfalls einen falsch verstandenen Paulinismus, nicht Paulus selbst, treffen. Die Gerechtigkeit aus Glauben, der natürlich in der Liebe tätig wird, ist als Proprium der paulinischen Rechtfertigungslehre festzuhalten.

(e) Hebräerbrief – Glaube und Paraklese

Nach der Wirksamkeit des irdischen Jesus, der Missionspredigt der Apostel und der lehrhaften Ausformulierung des Glaubens durch Paulus komme ich abschließend zur πίστις (*pīstis*), die zum Durchhalten ermuntert beziehungsweise angemahnt werden muß. Im Brief an die Hebräer (v.a. Hebr 11) treffen wir auf einen Glauben, der sich unter den Bedingungen der Verfolgung bewährt hat. »Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht« (Hebr 11,1). Was geblieben ist, ist die Hoffnung. Zu sehen gibt es nichts, nichts mehr. In dieser Situation rüttelt der Autor des Hebräerbriefes seine Leser auf: πιστεῖ (*pīstei*) – ein kausales, vielleicht auch instrumentales; »aufgrund des Glaubens« oder »durch den Glauben« wiederholt er 18mal und erinnert an jene, die lange vor seiner Zeit ihr Vertrauen auf Gott gesetzt haben: Abraham, Sarah, Mose und viele andere mehr (Hebr 11,3-31). Damit gewinnt πίστις (*pīstis*) nochmals eine neue Qualität. Der Glaube der Vorfahren, an die Christen und Juden sich gemeinsam erinnern können, wird zur Ermutigung im Glauben, vor dem Hintergrund des noch unvollendeten Gottesreiches, im Vertrauen zu bleiben.

III.

Wir haben auf dem Weg durch das Neue Testament zunächst in den Synoptikern einen vorösterlich zwar voll gültigen, aber in nachösterlicher Perspektive doch kerygmatisch zu ergänzenden Glaubensbegriff gesehen. Bei Johannes begegnen uns Wunder, die durch Reden zugleich

enthüllt und verhüllt werden, den einen zum Glauben, den anderen zum Unglauben. In der Missionsituation der Apg und der Paulusbriefe ist der Übergang vom Glaubensakt zum Glaubenstand und damit die Entstehung der Gemeinden zu beobachten. Der Apostel Paulus stellt πίστις (*pīstis*) in das Zentrum seiner Rechtfertigungslehre. Der Hebräerbrief erinnert uns gegen allen Anschein in der Gegenwart an den Glauben der Väter und Mütter lange vor unserer Zeit.

All diese verschiedenen Aspekte des Glaubens im Neuen Testament bieten m.E. eine Fülle interessanter Ansatzpunkte, *fides qua* und *fides quae creditur* auch in unserer Zeit immer wieder neu zur Sprache zu bringen und der Frage »warum ich immer noch Christ bin?« zu begegnen.

Bibliographie

- Barth, G., Pistis in hellenistischer Religiosität, ZNW 73 (1982), 110-126
- Brandenburger, E., Pistis und Soteria. Zum Verstehenshorizont von »Glaube« im Urchristentum, ZThK 85 (1988), 165-198
- Brandt, E., Vom Bekenntnis der Baptisten, in: Balders, G. (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984, Wuppertal / Kassel 31984, 175-232
- Bühner, J.-A., Der Gesandte und sein Weg im vierten Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung, WUNT II/2, Tübingen 1977
- Bultmann, R., Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theißen, Göttingen 101995
- , Art. πιστεύω κτλ., in: Theologisches Wörterbuch zum NT (ThWNT), Bd. VI, Stuttgart 1959, 174-182.197-230
- Conzelmann, H., Art. Jesus Christus, RGG³ III, 619-653
- Gnilka, J., Das Evangelium nach Markus. Mk 1-8,26, EKK II/1, Neukirchen-Vluyn u.a. 41994
- Haacker, K., Art. Glaube, TBL I (1997), 781-797
- , Art. Glaube II/3, TRE XIII (1984), 277-304
- , Glaube im Neuen Testament, in: ders., Biblische Theologie als engagierte Exegese. Theologische Grundfragen und thematische Studien, Wuppertal 1993, 122-138
- Käsemann, E., Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1960, 187-214
- Lührmann, D., Art. Glaube, in: Reallexikon für Antike und Christentum (RAC) Bd. 11, Stuttgart 1981, 48-122
- , Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976
- , Pistis im Judentum, ZNW 64 (1973), 19-38
- Miranda, J.P., Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions- und theologischesgeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln, SBS 87, Stuttgart 1977
- Michel, O., Die Botenlehre des vierten Evangeliums, ThBeitr 7 (1976), 56-60.

- Neill, S. / Wright, T., *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford / New York ²1988
- Pohl, A. / Strübind, K., »Also Exegese! ...« oder: »Was man nicht versteht, soll man auch nicht praktizieren«, Ein Briefwechsel zwischen Adolf Pohl und Kim Strübind zum Taufverständnis im Neuen Testament (I). Anhang 1: Synopse der Fassungen des Taufartikels in der »Rechenschaft vom Glauben«, ZThG 1 (1996), 145-209, Anhang 1: 197-199
- Popkes, W., *Das neutestamentliche Verständnis des Glaubens*, ThGespr (1988), H. 1, 15-31
- Stuhlmacher, P., *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, NTD-Ergänzungsreihe 6, Göttingen ²1986
- Theißen, G. / Merz, A., *Der historische Jesus. Ein Arbeitsbuch. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996
- / Winter, D., *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, NTOA 34, Fribourg (CH) 1997
- Winter, D., *Das Differenzkriterium in der Jesusforschung*, Diss. theol., Heidelberg 1995
- Wißmann, E., *Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, FRLANT 40, Göttingen 1926

Die erweckliche Predigt im 19. Jahrhundert¹

Klaus vom Orde

In der jüngsten, 1997 erschienenen »Christentumsgeschichte II«² schreibt Martin Greschat zu dem Wort »Erweckungsbewegungen«: »Bei diesem Wort handelt es sich um eine Sammelbezeichnung für vielfältige religiöse Wandlungen, Aufbrüche und Erneuerungsversuche im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Nur unvollkommen fängt die Bezeichnung die Buntheit der Vorgänge ein, denn es bestanden keineswegs nur graduelle Unterschiede zwischen dem kirchlichen Leben in Württemberg oder Baden, in Hannover oder Mecklenburg, in Thüringen oder Bayern usf.« Das, was hier für das gesamte Phänomen der Erweckung bzw. Erweckungsbewegung formuliert ist, läßt sich natürlich auch in gewissem Maße für das Thema »Erweckungspredigt« sagen. Die Komplexität des Phänomens läßt sich leicht ermessen, wenn man bedenkt, daß wir mit der Erweckungsbewegung nicht nur – wie Greschat andeutet – eine überregionale, sondern auch eine interkonfessionelle und internationale Bewegung haben. Was läßt sich als Gemeinsamkeit bestimmen? Vereinfacht kann man einmal festhalten: Die Charakteristika der pietistischen Tradition und – wegen mancher historischer Berührungspunkte – der täuferischen Tradition. Im folgenden will ich einige – eigentlich um weitere zu ergänzende – Punkte aufführen, die die pietistische Tradition, innerhalb derer die Erweckungsbewegung im allgemeinen eingeordnet wird, kennzeichnen. Wegen der relativen Zeitgleichheit und der für die Beurteilung der pietistischen Tradition bedeutsamen Rolle, die die Aufklärung spielt, sind an dieser Stelle auch einige Charakteristika der Aufklärung beigelegt.

¹ Der am 18. Oktober 1997 in Dortmund im Rahmen des Symposiums der Theologischen Sozietät im BEFG gehaltene Vortrag wurde für die Druckfassung leicht überarbeitet, der Vortragsstil aber wurde belassen.

² M. Greschat, *Christentumsgeschichte II*, Stuttgart / Berlin / Köln 1997, 149.

Tabelle 1:

PIETISTISCHE TRADITION		AUFKLÄRUNG
<i>Individualisierung</i>	<i>Sozialisierung</i>	<i>Individualisierung und Sozialisierung</i>
Betonung der Merkmale persönlichen Glaubens: <ul style="list-style-type: none"> • bewußtes Bekehrungs-erlebnis (teilw.) • Betonung des Glaubens- lebens (Heiligung) • Selbstbeobachtung 	Zusammenschluß Gleichgesinnter: <ul style="list-style-type: none"> • Freiwilligkeit • Konsequenz • Exklusivität • Wechselseitige Kontrolle 	<ul style="list-style-type: none"> • Zusammenschlüsse Gleichgesinnter • Betonung der Freiheit und Möglichkeit des Individu- ums, sein Leben zu gestalten Vgl. Kant: Befreiung aus der selbst- verschuldeten Unmündigkeit.
<i>Gemeinsamkeit: Betonung der menschlichen Möglichkeit</i>		

Pietistische Tradition – antiaufklärerisch?	Pietismus »aufklärerisch«?
als Auswirkung der Französischen Revolution <ul style="list-style-type: none"> • theologisch: Rückgriff auf die Orthodoxie (teilweise) • geistesgeschichtlich: romantisch • politisch: meist konservativ (aufgrund einer starken Strömung in der Tradition, die eine negative Geschichts- philosophie hatte) 	<ul style="list-style-type: none"> • Betonung der mensch- lichen Freiheit • Common-sense-Philo- sophie

Ich habe diesen Überblick gegeben, um Schneisen ins Thema zu legen. Im Verlauf der weiteren Darstellung sind einzelne Stichpunkte wiederzuerkennen. Die Thematik der Erweckungspredigt möchte ich anhand dreier Typen aufzeigen:

1. Die lokal bzw. regional bestimmte Erweckungspredigt.
2. Die überregional-international bestimmte Erweckungspredigt anglo-amerikanischen Typus’.
3. Die überregionale Erweckungspredigt deutschen Typus’.

Die drei Typen werde ich jeweils beispielhaft an Vertretern dieser Typen darstellen:

1. Für den ersten Typus wähle ich den schwäbischen Erweckungs- prediger Ludwig Hofacker.
2. Für den zweiten Typus soll Charles Grandison Finney stehen, und
3. für den dritten Typ habe ich Elias Schrenk ausgesucht.

Vorab noch eine formale Bemerkung: Ich habe zunächst versucht, den drei Teilen einen jeweils gleichen Aufbau zu geben, indem immer die gleichen Fragen, etwa nach den Kennzeichen ihrer Zuhörerschaft, der sozialen Situation und der Predigt bzw. Lehre des Erweckungspredigers gestellt werden sollten. Aus verschiedenen Gründen, u.a. weil diese Art der Darstellung dem Stoff nicht mehr angemessen gewesen wäre und eine künstliche Schematisierung stattgefunden hätte, bin ich von dieser Form abgekommen. Vielleicht werden aber einige Elemente noch erkennbar sein.

1. Die lokal-regional bestimmte Erweckungspredigt am Beispiel Ludwig Hofackers

Erich Beyreuther schreibt in der Einleitung (50. Auflage) der Hofackerpredigten aus dem Jahr 1964: »Wer hat so wenig gepredigt und doch diese Wirkung auf mehr als eineinhalb Jahrhundert geübt? Wer vermag so zu predigen?«³ Dabei wird angespielt auf die enorme Verbreitung, die der Predigtband des schwäbischen Pfarrers weit über die Grenzen Württembergs hinaus erfahren hat.

Zunächst eine Skizze zu seiner Biographie: Hofacker wurde am 15. April 1798 in Wildbad geboren. Seit 1816 studierte er in Tübingen Theologie. Während seiner Studienzeit erlebte er 1816 eine Wende, über die er seinem Vater, einem Württemberger Theologen, schrieb: »Entweder sinke ich nun vollends ganz in den Unglauben und ins Verderben zurück, oder ich werde ein anderer, ein neuer Mensch.«⁴ In der Folge dieser Umbrucherfahrung las er zunächst in den Schriften des schlesischen Mystikers Jakob Böhme, was ihn dahin brachte, zu versuchen, sich mit Hilfe asketischer Übung seines Heils zu vergewissern. Erst als er 1820 nach dem Erleiden eines Sonnenstichs – und von dieser Zeit immer wieder – an die Grenzen seiner menschlichen – v.a. körperlichen – Leistungsfähigkeit gebracht wurde, erschloß sich ihm die reformatorische Botschaft von der Rechtfertigung aus Gnade allein. Nach der Studienzeit erhielt er einige Vikariatsstellen, nämlich in den kleinen Orten Stetten und Plieningen und seit 1823 – bei seinem Vater – in Stuttgart. Durch neue Krankheitsschübe wurde er jedoch am kontinuierlichen Arbeiten gehindert. Erst 1826 konnte er die kleine Dorfgemeinde Rielinghausen übernehmen. Jedoch an Ostern 1828 hielt er dort schon seine letzte Predigt, bevor er seine lange letzte Krankheitsphase antrat, die am 18. November 1828 mit dem Tod endete. Er wurde also gerade einmal 31 Jahre alt.

Gegen Ende seines Lebens wurde er dazu aufgefordert, seine Predigten zu edieren. Die ersten davon konnte er noch selbst im Druck begutachten. Die letzteren wurden postum veröffentlicht. Zu seinem »Predigterfolg« sei hier an äußeren Daten angemerkt, daß er in einer seiner Vikariatsstellen, in Plieningen, insgesamt nur viermal predigte – und die Kirche war voll! Gleiches gilt für die Gemeinden in Stuttgart und in dem kleinen Bauerndorf Rielinghausen.

Nimmt man die beiden zuletzt genannten Orte, dann wird deutlich, daß es nur schwer sein wird, den »Erfolg« seiner Predigt an der Zusammensetzung seiner Hörergemeinde festmachen zu wollen. Denn in Stuttgart und in Rielinghausen gehörte die Gemeinde im Großen und Ganzen

3 L. Hofacker, *Wir haben einen Herrn. Predigten für alle Sonn- und Festtage des Jahres*, 50. Aufl., eingel. und neu gestaltet von Erich Beyreuther, Stuttgart 1964, V.

4 Zit. nach: F. Hauss, *Die uns das Wort Gottes gesagt*, Neuhausen / Stuttgart 1978, 71.

sicherlich zu anderen soziologischen Gruppen. Die meisten Predigten jedoch, die uns erhalten sind, stammen wohl aus der Rielinghäuser Zeit. Wenn wir seine dortigen Zuhörer im Spiegel seiner Predigten sehen, dann lassen sich folgende Aspekte erkennen: Es waren umtriebige Bauern, die von früh bis spät für ihr Auskommen sorgen mußten. Hofacker predigt:

»Der irdische Umtrieb verschlingt wie ein Strudel alles höhere Gefühl so gleich« und »Bei vielen geht es unaufhaltsam fort wie eine Schnur, die abgewickelt wird, da ist kein Halten. Man sät jetzt, und dann ist man mit seinem ganzen Gemüt beim Säen begriffen, man erntet jetzt, man Herbstet jetzt, man drischt jetzt, man versieht sich jetzt auf den Winter, und man ist mit seiner ganzen Seele in diesen Geschäften. Dazwischen hinein kommen viele Sünden, man lügt, man afterredet, man beneidet seinen Nächsten, man sucht seinen Vorteil auf unrechte Art, man lebt in Zwietracht mit seinem Nachbarn, mit seinem Weg, man überläßt sich seinen fleischlichen Trieben, man frißt und sauft, es geht in einem fort, das Leben ist wie eine Schnur, die abgehspelt wird. Es kommt kein Knoten an dieser Schnur, kein Aufmerken auf die Ewigkeit.« »Man ist nichts als ein Lasttier.«⁵

Gleichzeitig redet er vom christlichen Bekenntnis der Leute, das er »Maulchristentum« nennt. Er sagt: »Ihr führet alle das Sprüchlein im Mund vom Blute Christi. Es fährt euch schnell und glatt heraus wie die Butter: ›Christi Blut und Gerechtigkeit ist mein Schmuck und Ehrenkleid.« Hier spiegelt sich die Situation des Bauerndorfes.

Vielleicht eher auf die Stuttgarter Situation ausgelegt sind dagegen die Ausführungen über den »reichen Mann« aus der neutestamentlichen Erzählung vom »Reichen Mann und armen Lazarus« (Lk 16,19-31):

»Warum aber kam denn der reiche Mann an jenen Ort der Qual? Viele haben eine ganz unrichtige Vorstellung von dem reichen Mann. Sie meinen, es sei ein ganz besonders ausgelassener, unbarmherziger, roher, wollüstiger Fresser und Säufer gewesen. Dem ist aber nicht so. Er war ein Mann, wie es jetzt viele gibt, ein Mann nach der Mode, ein Weltmann, ein Mann, der gerade kein so böses Herz, sondern auch seine guten Seiten hatte [...] Der reiche Mann war gar kein so unbarmherziger Mann, wie manche glauben, er hatte ein sogenanntes gutes Herz, er war weichmütiger und barmherziger als viele unter uns Christen.«⁶

Wenig später fährt er fort: »Auch mit der Barmherzigkeit, auch mit dem guten Herzen kann man in die Hölle fahren.«⁷ Er sieht also seine Gemeinde, wie sie sich mit allen Kräften auf das Äußerliche konzentriert – durchaus nicht nur das Materielle, aber auf die Dinge, die an der Oberfläche liegen. Entsprechend ist seine Predigt. Die Beschreibung dieser Lebens- und Seelenlage seiner Zuhörer kann er in immer neuen Bildern

5 Zit. nach: F. Hauss, *Erweckungspredigt*, Bad Liebenzell 31967, 52.

6 Hofacker, *Predigten*, 362f.

7 A.a.O., 363.

ausführen und ihnen ihr *Sündersein* in krassen Farben vor die Augen stellen.

Wie bei einer Elypse steht dann diesem Brennpunkt der andere gegenüber: Die *Gnade*, die Christus als Erlöser gebracht hat. In überaus anschaulichen Bildern schildert er den Erlöser als Gekreuzigten und spricht die Hoffnung aus: »Ach, daß es dem Geist Gottes gelänge, meinem und eurem Herzen diese seine Versöhnergestalt so einzuprägen, daß sie unauslöschlich darin lebte.«⁸

Seine Verkündigung der Rechtfertigungslehre ist zutiefst reformatorisch. Es ist die »freie Gnade Gottes« die aus dem Dilemma der Selbstgerechtigkeit herausführt, die er in immer wieder neuen und anderen Worten und Bildern beschreibt.⁹ In diese Gnadenbotschaft können sich die Menschen »nur schwer schicken«¹⁰. Aus der Rechtfertigung erwächst dann ein christliches Leben, das nicht abgesondert davon existiert, sondern organisch mit diesem verbunden ist. Die Heiligung in verwurzelt der Rechtfertigung.

Diese Ausführungen sind gewiß keine Besonderheiten. Sie erhalten jedoch ihre Bedeutung, wenn man sie ins Verhältnis setzt mit den gängigen Predigtausführungen der frommen Aufklärung seiner Zeit. Man kann bei Hofacker erkennen, daß er dies sehr bewußt tut, wenn er von dem »guten Herzen« des reichen Mannes spricht, das diesen dennoch nicht vor der Hölle rettet. *Ein* Aspekt seiner Verkündigung und ihrer Wirksamkeit scheint mir darin zu liegen, daß sie zurückfindet zu der reformatorischen Erkenntnis der Rettung der Menschen durch die freie Gnade der göttlichen Zuwendung – ohne daß dabei einem falschen Vertrauen das Wort geredet wird.¹¹ In dem Moment, in dem Hofacker nicht nur in der Abstraktion des theologischen Gedankens, sondern in der Konkretion des christlichen Lebens mit der vollmächtigen Zuwendung Gottes zum Menschen rechnet, kann er in reformatorischer Weise von der Rechtfertigung und auch der Heiligung als Werk Gottes sprechen und die Selbstbezogenheit des Menschen und seiner Möglichkeit überwinden. Nota bene: Die menschlichen Grenzen, die den Optimismus der Aufklärung beschnitten, kann er durchaus mit dem Blick in seine Gegenwart bzw. nahe Vergangenheit begründen, wenn er etwa an die Auswirkungen der französischen Revolution wie die napoleonischen Kriege, verweist.¹²

⁸ Zit. nach: *Hauss*, Erweckungspredigt, 58.

⁹ *Hofacker*, Predigten, 526.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. a.a.O., 592f. Er steht damit deutlich in der pietistischen Tradition, wie ein Vergleich mit Spener erweisen würde.

¹² A.a.O., 607. – Die eschatologische Erwartung, die sich in hohem Maße in Württemberg aufgrund der Berechnung der Parusie Christi im Jahr 1836 durch Johann Albrecht Bengel und der Wirksamkeit Heinrich Jung-Stilling als Erweckungsschriftsteller zeigte, konnte hier nicht berücksichtigt werden.

Liest man nun diese wenigen Striche über seine Predigt in sein Leben ein, dann läßt sich etwas erahnen, wieso seine Verkündigung so wirksam war. Denn die beiden Brennpunkte lassen sich in seinem kurzen Lebensweg erkennen. Die reformatorische Erkenntnis wächst mit der Erkenntnis der eigenen Schwäche, und zwar einerseits daß er sich die Seligkeit nicht durch irgendwelche Selbstkasteiungen erkaufen kann¹³, und andererseits weil er seine eigene körperlichen Grenzen derart massiv erfahren muß. Hier ist mit Sicherheit auch wenigstens eine Ursache für die Dringlichkeit zu finden, mit der er im Grunde immer nur das eine Thema der Rechtfertigung des Sünders variiert: Das Bewußtsein der Kürze seiner Wirksamkeit. Hofacker war im klassischen Sinn ein Erweckungsprediger, der nur dieses *eine* Thema kannte. Die Frage nach der Notwendigkeit einer umfassenden Lehrverkündigung ist im Fall Ludwig Hofackers ohne Belang, weil er die kurze Zeit, die ihm zu Verkündigung gegeben wurde, allein zur leidenschaftlichen Darstellung des Evangeliums nutzte. Diese und die volkstümliche Form seiner Predigt werden keinen geringen Anteil an der Tatsache haben, daß weit über die Grenzen Württembergs hinaus »der Hofacker« in Erbauungsstunden gelesen wurde.¹⁴

2. Die überregional-international bestimmte Erweckungspredigt angloamerikanischer Prägung am Beispiel Charles Grandison Finneys

Ulrich Gäbler schreibt über Charles Finney: »Nicht einmal zehn Jahre lang verzehrte Charles Grandison Finney als Erweckungsprediger seine Kräfte. Aber diese Zeit genügte, um die religiöse Landschaft Nordamerikas verändert zu hinterlassen.«¹⁵

Auch hier soll zunächst eine Skizze des Lebens folgen. Finney war nur wenige Jahre älter als Hofacker und wurde am 29. August 1792 in Warren, Connecticut, geboren. Erst als 20jähriger konnte er seine Schulausbildung beenden und als 26jähriger trat er als Rechtsanwaltsgehilfe in eine Kanzlei ein. 1821 erlebte er seine Bekehrung, die er in seinen Erinnerungen ausführlich beschreibt¹⁶ und mit den Worten beginnt: »An einem Samstagabend im Herbst 1824 beschloß ich endlich, Ernst zu

¹³ Hier ähnelt er in manchen Teilen Luther.

¹⁴ Zum Beispiel in der Erweckungsbewegung, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts das hessische Hinterland erfaßte (vgl. G. Lehmann, *Der Wind weht, wo er will ... Modell einer Erweckung*, Wuppertal 1974, 66; J. Schmitt, *Die Gnade bricht durch. Aus der Geschichte der Erweckungsbewegung im Siegerland, in Wittgenstein und den angrenzenden Gebieten*, Gießen 1958 [Ndr. 1984], 226.343).

¹⁵ U. Gäbler, »Auferstehungszeit«. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991, 11.

¹⁶ C.G. Finney's Erinnerungen und Reden, übers. von E. v. Feilitzsch, bearb. von K. Engler, Düsseldorf 1921, 12-18.

machen, um mit Gott ins Reine zu kommen.«¹⁷ Bald darauf begann er mit anderen über ihr Seelenheil zu sprechen und sich selbst für den Predigerdienst vorzubereiten. Von 1824 an reiste er als Evangelist durch den Staat New York, bis sein Ruf schließlich bis an die Ostküste drang und er in Philadelphia evangelisierte und schließlich einen Predigerdienst in New York City annahm. 1835 zu guter Letzt wurde er als Professor für Systematische Theologie an das neugegründete Oberlin College unweit Cleveland, Ohio berufen, um dort mitzuhelfen, den Studenten eine praxisorientierte theologische Ausbildung zu gewährleisten. Von hier aus unternahm er unterschiedliche Evangelisationsreisen, die ihn u.a. auch zweimal nach England führten, wo er allerdings mit weniger großem Erfolg predigte wie in den USA. In seiner Lehrtätigkeit am Oberlin-College bildete er seine Lehre vom Perfektionismus aus, nach dem der Mensch sündlos bleiben könne.¹⁸ Am 16. August 1875 starb Finney kurz vor seinem 83. Geburtstag.

Wie ist die gesellschaftliche Situation geartet, in der wir Finney als fruchtbaren Erweckungsprediger erleben? Als er 1824 zu evangelisieren begann, kam man in Amerika gerade von der »Monroe-Doktrin« her, deren Äußerungen vom Erstarken des nationalen Selbstbewußtseins der Amerikaner zeugen. Ökonomisch war es nach der Wirtschaftskrise von 1819 zu einem erneuten Aufschwung gekommen, so daß – zusammen mit dem neuen Fortbewegungsmittel des Dampfschiffes – man sich durch den Kanal, der den Erie-See mit dem Hudson verband, immer weitere Teile des Westens wirtschaftlich erschloß. Die religiösen Vorstellungen der Westwanderer knüpften zwar durchaus an hergebrachten Gedanken an, unterlagen aber durch die neuen Verhältnisse auch bestimmten Veränderungen. Der aktive Pioniergeist läßt sich sowohl in den theologischen Überzeugungen als auch in der praktischen Erscheinung der Frömmigkeit erkennen. Es ist somit leicht verständlich, daß wir neben den Baptisten sehr zahlreich puritanisch geprägte Calvinisten und Methodisten unter dieser Bevölkerungsgruppe finden.

Bei Finney läßt sich diese Beobachtung leicht erkennen. Schon der kurze Hinweis auf die Art, wie er seine Bekehrung beschreibt¹⁹, zeigt, welch großen Wert er darauf legt, festzustellen, daß er – nach einer Zeit der Unruhe und des inneren Kampfes – *beschloß*, mit Gott ins Reine zu kommen. Es ist ein »bewußt erlebter Willensakt«²⁰, der hier von Finney vollzogen wird. Glaube ist für ihn eine Veränderung des Willens. Diese

17 A.a.O., 12.

18 Diese Gedanken erreichten dann in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Deutschland und waren *ein* vorbereitendes Element für die Pfingstbewegung. – Die Oberlin-Lehre wird dargestellt in: P. Fleisch, Zur Geschichte der Heiligungsbewegung, Leipzig 1910, 81-121.

19 S.o.

20 Gäbler, Auferstehungszeit, 18.

Betonung der menschlichen Fähigkeit, aktiv den Glauben in Gang setzen zu können – und daher auch Notwendigkeit, sie einzusetzen – setzt sich fort, indem Finney – im Sinne des Plädoyers eines Anwalts – mit logischer Argumentation für das Evangelium argumentiert. Immer wieder erscheinen in seinen Erinnerungen die Vokabeln »beweisen« »völlig überzeugen« usw. Daß er die Gattung des Plädoyers als Vorbild nimmt, gibt er deutlich zu erkennen, wenn er nach einer kritischen Würdigung des Predigtstils der meisten Verkündiger schreibt:

»Würden es die Juristen ebenso machen, so wäre es um ihren Erfolg und ihren Ruf geschehen. [...] Wir Juristen haben vor allem die Aufgabe, die Geschworenen in die Lage zu versetzen, sich ein selbständiges, klares, unparteiisches Urteil über den in Frage stehenden Fall zu bilden und müssen darauf hinarbeiten, daß sie dieses Urteil fassen können, ehe sie die Geschworenenloge verlassen. Würden es die Geistlichen ihren Zuhörern gegenüber ebenso machen, so hätten sie sicherlich einen ganz anderen Erfolg zu verzeichnen, als dies der Fall ist.«²¹

Eine solche Aussage läßt sich nur bei einer ganz bestimmten Ausprägung der Theologie vornehmen. Vor allem die Anthropologie und die Sündenlehre – und von hier aus die Soteriologie – sind betroffen. Finney geht von der Freiheit des menschlichen Willens in Glaubensdingen aus und teilt mit philosophischen Richtungen seiner Zeit (etwa die aus Schottland stammende »Common-Sense-Philosophie«) den Optimismus bezüglich der menschlichen Vernunftmöglichkeit. Gegenüber der reformatorischen Theologie lutherischer oder calvinistischer Prägung ist demnach eine deutliche Abschwächung der Folgen der Sünde vorgenommen.

Von hier aus bestimmt sich dann logischerweise auch seine Bekehrungsstrategie, die völlig auf den menschlichen Willen abzielt, der die natürlich gegebenen Kräfte für den Gehorsam Gott gegenüber einsetzt. In seiner »Systematic Theology« schreibt er: »No such change [change in the substance of soul and body] is needed, as the sinner has all the faculties and natural attributes requisite to render perfect obedience to God. All he needs is to be induced to use these powers and attributes as he ought.«²²

Glaube definiert er so: »It is [...] the voluntary receiving of the divine influence of Christ and of His truth into the mind. It is yielding of our powers to His divine control.«²³ Oder noch stärker kann er formulieren: »Faith is the act of the mind, that submits to the control of Christ and of the truth.«²⁴

²¹ *Finney*, Erinnerungen, 43.

²² C.G. *Finney*, *Finney's Systematic Theology*, ed. by J.H. Fairchild, gek. Aufl. Minneapolis / Minnesota 1976, 221.

²³ *Finney*, *Systematic Theology*, 38.

²⁴ Ebd.

Dieser Möglichkeit und Notwendigkeit der Mitarbeit des zu bekehrenden Sünders entspricht dann die Rolle, die dem Christen zukommt, der andere mit Gottes Botschaft konfrontiert und auf die Bekehrung der Sünder hinarbeitet. Überaus kennzeichnend ist hier folgender Satz: »Hat ein Geistlicher bis zu einem gewissen Grade das Vertrauen seiner Gemeinde verloren, so kann er nichts Besseres tun, um es wiederzugewinnen, als alles aufzubieten, um eine Erweckung herbeizuführen.«²⁵ Oder: »Denkt täglich darüber nach und bittet beständig darum, lernen zu können, wie man am besten mit den Sündern umgeht, um sie zur Bekehrung zu bringen.«²⁶ Es ist nicht zu übersehen, wie sehr der Evangelist selbst in der Lage ist, das geistliche Erleben bei den Angesprochenen herbeizuführen.

Von hier aus ergeben sich natürlicherweise auch seine Strategien für das evangelistische Zeugnis des einzelnen Christen oder der Gemeinde in der Form evangelistischer Veranstaltungen. Wenn Finney ein Kapitel mit der Überschrift »Wann eine Erweckung nötig ist« schreibt²⁷, dann deutet das darauf hin, daß für ihn eine solche Bewegung machbar ist, wenn nur die Christen ihre Notwendigkeit für sich und ihre Umgebung erkennen. In entsprechender Weise beschreibt er auch seine Arbeit am Oberlin-College: »Die eigentliche Erntezeit für uns hier in Oberlin ist das Herbstsemester. Sie beginnt mit dem 1. September, wenn die neuen Studenten eintreten, von denen die meisten unbekehrt sind. Meiner Ansicht nach mußte dieser Zeitpunkt dazu benutzt werden, die Bekehrung der neuen Studenten zu sichern.«²⁸ Wer so stark das »Müssen« betont, geht von der Möglichkeit aus, mit den entsprechenden pädagogischen, psychologischen, rhetorischen und anderen Mitteln der Überzeugung und Menschenführung einen Erfolg erzielen zu können. Im Verlauf der Beschreibung seiner Arbeit in Oberlin wird erkennbar, daß die beiden Begriffe »Evangelisation« und »Erweckung« so eng zusammenrücken, daß sie identisch werden: »Seit 1860 habe ich«, so schreibt Finney, »nicht mehr gewagt, eine eigentliche Evangelisations- oder Erweckungsarbeit anzunehmen.«²⁹ Die in der gängigen Redeweise vorgenommene Unterscheidung zwischen der Evangelisation als (Verkündigungs)form und der Erweckung als einer Frucht der Predigt wird eingebnet. Das ist klar, wenn die Aktivität des Menschen derart stark betont wird.

Zur Vorbereitung und Durchführung einer erfolgreichen bzw. fruchtbaren Evangelisation entwickelt Finney eine ausgeklügelte Methodik. Chri-

25 Finney, Reden, 181 (Hervorhebung vom Verf.).

26 A.a.O., 255 (Hervorhebung vom Verf.).

27 A.a.O. 180f.

28 Finney, Erinnerungen, 169. Man beachte, daß es sich hierbei um ein *theologisches* Seminar handelte, an dem sich die Studenten auf den Gemeindedienst vorbereiten wollten!

29 Ebd.

sten können bzw. müssen sich im Vorfeld einer intensiven Selbstprüfung unterziehen. Zur Hilfe zählt er zwölf Unterlassungssünden und zwölf Begehungssünden auf, die vergeben und dann abgestellt werden müssen, um den evangelistischen Erfolg zu sichern.³⁰ Dann weist er auf das Gebet hin, wobei hier ebenfalls ein starkes Augenmerk auf den Beter gelenkt wird.³¹ Es folgen Ausführungen über das »Erfülltsein mit dem Heiligen Geist«³² und Gebetsversammlungen.³³ Schaut man sich die einzelnen Abschnitte an, dann wird ein eigentümliches Verhältnis von der Betonung, daß die Menschen von Gott etwas erwarten und der Notwendigkeit und Möglichkeit menschlichen Handelns deutlich. Selbst das Gebet, eigentlich Ausdruck einer Erwartungshaltung Gott und seinen Verheißungen gegenüber, erhält – zumindest – den Geschmack eines von den evangelisierenden Menschen erwarteten Werkes, wenngleich Finney einen solchen Vorwurf sicher mit dem Hinweis auf die »ultimate intention«, daß nämlich die Treue die entscheidende Motivation des Christen sei, zurückweisen würde.

Die Erweckungsveranstaltung als solche folgt ebenfalls, sowohl in ihrer äußeren Durchführung als auch in der Art der Predigt, dem Umgang mit den Hörern und im Gespräch der Gläubigen mit den Ungläubigen einer exakten Methodik. Neben den Hinweisen für die Prediger, die ihre Ansprachen durch den Vergleich mit juristischen Plädoyers perfektionieren sollen, und für die Gesprächsführung von Christen mit Nichtchristen, sind Finneys sog. »new measures« der Evangelisation bekannt geworden: die *anxious bench* (oder auch: *anxious seat* bzw. *mourner's bench*), die *anxious meetings* und *protected meetings*. Letztere sind vergleichbar mit den heute bekannten Evangelisationswochen. Man bereitet sie sorgfältig in bezug auf die Wahl der Zeit usw. vor. Mit dem Hinweis, daß man bei einer Krankheit auch nicht täglich den Arzt wechsle, wird begründet, daß über eine gewisse Zeit der gleiche Prediger spricht. Somit macht man sich psychologische und gruppensdynamische Erkenntnisse nutzbar. Einer ganz praktischen Überlegung entspringt auch der Ratschlag, eine Zeit im Jahr zu wählen, in der die meisten Leute mehr Zeit haben, um in die Veranstaltungen zu kommen. Von Vorteil ist es, wenn es eine überkonfessionelle Veranstaltung ist.³⁴

Die *anxious seats*, die Bußbank, war von Anfang an überaus umstritten. Finney beschreibt sie: »Ich verstehe darunter eine im Versammlungslokal zu dem Zwecke reservierte Bank, daß diejenigen, die um ihr Seelenheil bekümmert sind, dort Platz nehmen, damit man persönlich mit ih-

³⁰ Finney, Reden, 186-194.

³¹ A.a.O., 194-222.

³² A.a.O., 222-233.

³³ A.a.O., 233-240.

³⁴ Vgl. Gäbler, Auferstehungsmorgen, 25f.

nen sprechen und beten könne.«³⁵ Den Widerspruch gegen diese Einrichtung beantwortet er mit einem doppelten Argument: 1. Es werde der natürlichen Hinneigung des menschlichen Gemütes, seinen inneren Zustand vor anderen Menschen zu verbergen, entgegengearbeitet. Der Gang zur Bußbank helfe, »die Fesseln des Stolzes zu zerreißen«, womit »ein wichtiger Schritt [zur] Bekehrung getan.«³⁶ sei. 2. Die Gefahr der Selbsttäuschung, der man bei einer »heimlichen Bekehrung« unterliegen könne, sei nicht gegeben.³⁷ Diejenigen, die die Einrichtung der Bußbank ablehnten, hätten, so betont er, lediglich andere Mittel des Bekenntnisses zur Bereitschaft, sich für Christus zu entscheiden. Er weist dabei auf die Taufe oder das Zurückbleiben der Bekehrungswilligen nach evangelistischen Veranstaltungen hin.

Die dritte Art der *New Measures* sei hier nur kurz erwähnt. Es handelt sich bei den *anxious meetings* um eine Veranstaltung, in der die Probleme einzelner Teilnehmer öffentlich behandelt wurden, um so für die anderen eine Beispielwirkung zu zeitigen.

Diese kurze Einführung zeigt – zusammengefaßt – folgendes: Eine veränderte Anthropologie und Sündenlehre bringt eine Verschiebung in der Rechtfertigungslehre hervor, die dann für die Praxis der Erweckungspredigt den Menschen mit seinen Möglichkeiten und Notwendigkeiten ins Rampenlicht rückt. Je mehr folglich der Mensch, der Gläubige und der Noch-nicht-Gläubige, zu tun hat, desto wichtiger werden die Methoden, die in Anwendung zu bringen sind, und wenn eine Erweckung ausbleibt, kann dies nur daran liegen, daß die beteiligten Menschen nicht eifrig oder treu genug waren.

Diese »Erweckungstheologie« hat ihre Wurzeln in einer mehr oder weniger starken Adaption des Arminianismus der »Old Calvinists«, die gegen die strenge Betonung der Souveränität Gottes im Bekehrungsprozeß durch Jonathan Edwards polemisierten. Dieser hatte nicht nur die Freiheit des Menschen, sich für oder gegen den Glauben zu entscheiden, sondern auch die positive Vorbereitung für eine Bekehrung in der Form der Bibellektüre oder des Gebets als menschlicher Vorleistung zurückgewiesen. Dagegen hatte Nathaniel William Taylor, Professor in Yale die Lehre der »Old Calvinists« ausgeformt, die ihren Namen nach dem Ort trug, in dem durch Taylor eine Erweckung ausgebrochen war: »New Haven Theology«. Die Betonung der Freiheit des Menschen zur Wahl zwischen dem Guten und Bösen hielt er für nötig, um seinen Zeitgenossen in der Sprache des gesunden Menschenverstandes die Botschaft der Bibel nahezubringen. Hier wirkt sich die schottische Common-Sense-Philosophie aus. Die Betonung der Vernünftigkeit und der Einfachheit der Form entsprach zudem der sozialen Situation der Amerikaner, die ihren Lebensraum mit

35 Finney, Reden, 294.

36 A.a.O., 295.

37 Ebd.

größter Eigenanstrengung nach Westen hin ausdehnen mußten. Es wird mithin klar, wie sich sowohl die geistesgeschichtliche als auch soziale Situation auf die Ausformung der Theologie, in diesem Fall konkret der Rede von Bekehrung und Erweckung, auswirkten.

3. Die überregionale Erweckungspredigt deutschen Typs am Beispiel Elias Schrenks

Als Beispiel für diesen Typen soll die Arbeit des »Bahnbrechers der Evangelisation in Deutschland«, Elias Schrenk, vorgestellt werden – allerdings mit Seitenblicken auf die Evangelisationsarbeit seiner Zeit überhaupt. Der am 19. September 1831 in Tuttlingen im Schwarzwald geborene Elias Schrenk erlernte zunächst den Beruf des Kaufmanns und trat 1854, nachdem er während seiner Beschäftigung in der Firma Mez, Freiburg, bei Carl Mez, einem bedeutsamen Vertreter der badischen Erweckungsbewegung, seine Bekehrung erlebt hatte, ins Basler Missionshaus ein. Von 1859 an war er Missionar an der Goldküste Westafrikas. Im Jahr 1872 kehrte er nach Europa zurück und hielt sich zunächst für einige Zeit in England auf, wo er u.a. auch den Erweckungsprediger Dwight Lyman Moody kennenlernte, der im übrigen durch die Lektüre von Schriften Finneys bekehrt worden war.³⁸ 1875 wurde er zunächst Reiseprediger der Basler Mission in Hessen und Thüringen und dann 1879 Prediger der Evangelischen Gesellschaft Bern. In dieser Zeit wuchs der Wunsch, sich hauptamtlich dem evangelistischen Dienst zuzuwenden, was dann 1886 im Rahmen des »Deutschen Evangelisationsvereins«, einer Vorläuferorganisation des Gnadauer Verbandes, realisiert werden konnte. Am 21. Oktober 1913 starb er in Bethel.

Schrenk entwickelte seine evangelistische Tätigkeit, auch schon als er »ortsgebundener« Prediger der Evangelischen Gesellschaft in Bern war, überregional. Von einer speziellen »Gemeindesituation« ist also hier genauso wenig zu sprechen wie bei Finney. Weil er sich aber in aller Regel von Gemeinden zu evangelistischen Vortragsreihen einladen ließ, muß insofern von einer Gemeinde gesprochen werden, als er seine Tätigkeit, in die tägliche Gemeindegliederarbeit eingebettet sein lassen wollte. Er hielt sie für einen besonderen Höhepunkt im Verlauf der Arbeit, zu dem in nachmittäglichen Bibelstunden die Gemeindeglieder im Glauben gestärkt und abends dem Glauben Fernstehende zur Entscheidung geführt werden sollten.

Wie war nun – ganz allgemein – die Situation, die Elias Schrenk in seinem großen Arbeitsfeld Deutschland vorfand? Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts findet Deutschland in der Blütezeit der Industrialisie-

³⁸ Gäbler, *Auferstehungszeit*, 137.

rung. Die politische Einigung Deutschlands brachte die Möglichkeit zu einem immensen wirtschaftlichen Aufschwung, der – weit über das Materielle hinaus – optimistischste Vorstellungen über die Möglichkeit des menschlichen Tuns aufkommen, andererseits aber die soziale Schere weit auseinanderklaffen ließ. Die »Soziale Frage« war einer der Dauerbrenner der gesellschaftlichen und auch kirchlichen Debatte. Das 19. Jahrhundert ist also einerseits ein »Goldenes Zeitalter«, andererseits ein dunkles Kapitel der Geschichte. Beide Seiten lassen sich in der Wirksamkeit der Erweckten dieser Zeit erkennen. Einerseits wird die Klage gegen den Materialismus und das äußere Wohlergehen erhoben, andererseits versucht man die Nöte der gesellschaftlichen Brennpunkte wahrzunehmen und Abhilfe zu schaffen. Dies soll an dieser Stelle betont werden gegen die landläufige Meinung, als hätten diese Christen zugunsten des Seelenheils ihrer Mitmenschen ihre soziale Bedrängnis übersehen. Bekannt sind natürlich die – schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts entstandenen – Einrichtungen wie »Rettungshäuser« usw., die aber später noch bestanden oder Nachfolger fanden. An dieser Stelle ist aber zu betonen, daß auch die »klassische« evangelistische Arbeit im letzten auch als »Sozialdienst« verstanden wurde. Denn – und hier zeigt sich dann der optimistische Zug der Zeit – wenn man den einzelnen Menschen zu einem besseren – und das heißt zunächst einmal ethisch hochstehenderen – Leben durch die Hinführung zum Glauben anleitet, dann wird sich dies auf die Gesellschaft, in der er lebt, auswirken. Evangelisation im strengen Sinn des Wortes ist somit geradezu Sozialarbeit. Die gesellschaftliche Frage wird versucht, auf dem Weg des Individuums zu beantworten. Allerdings ging es den Evangelisten nicht (nur) um diese Frage, sondern natürlich um das ewige Heil der Menschen, dessen Hoffnung jedoch durchaus – allerdings in anderem Sinn als Karl Marx meinte, daß die Religion Opium des Volkes sei – Konsequenzen im diesseitigen Leben zeitigte.

Die erweckliche Verkündigung war – wie schon bemerkt – eingebettet in die gemeindliche Situation. Schrenk als Evangelist wollte kein Einzelkämpfer sein. Die ganze Gemeinde evangelisiert. Aber auch wer nun erweckt wurde, wurde hineingenommen in die Gruppe der anderen Glaubenden³⁹. Hier zeigt sich das soziative Element der pietistischen Tradition! Es wurde, nehmen wir einmal die soziale Problematik der Industrialisierungszeit, die durch die Industrialisierung zerstörte großfamiliäre Sozialordnung der früheren Zeit – wenigstens teilweise – ersetzt durch die soziale Zusammengehörigkeit in der christlichen Gruppe.⁴⁰ Das hohe Maß an Identifikation mit der Gruppe ließ dann auch die gesellschaftliche Zersplitterung leichter ertragen. Ein Grund für die

39 Vgl. H. Klemm, Elias Schrenk. Der Weg eines Evangelisten, Wuppertal 1986, 350f.

40 Ähnliches gilt mit Sicherheit auch für die damals entstehenden Sport- und sonstigen Vereine.

Fruchtbarkeit der Evangelisationstätigkeit in dieser Zeit lag sicher in diesem Wechselspiel: Die Väter der Evangelisation erkannten diese als eine – zunächst sicher nur indirekt wahrnehmbare – Antwort auf die Fragen großer Teile der Bevölkerung. Daß die Evangelisation so fruchtbar war, ist wiederum andererseits ein Zeichen, daß die Situation richtig erkannt worden war. Ich möchte einmal die These aufstellen, daß die Themen, mit denen zu einer evangelistischen Veranstaltung eingeladen wurde, durchaus sekundär waren. Viel entscheidener war das gesellige Element in dem Sinne, daß man in den evangelistischen Veranstaltungen durchaus die große Menge bewußt als Instrument einsetzte. Ähnliches gilt für den Gesang und andere, gruppenspezifische oder auf die Emotion einwirkende Maßnahmen.⁴¹ Flankierend muß man hier noch auf die veränderte politische Situation hinweisen, die es – über die volksskirchliche Struktur hinaus – in dieser Zeit zum erstenmal ermöglichte, privatrechtliche Formen religiöser Gemeinschaft, sei es als Freikirche oder als freies Werk innerhalb der Kirche, zu konstituieren.

Die Evangelisationsbewegung in Deutschland hatte darüber hinaus von den vielfältigen Kontakten in den angloamerikanischen Bereich für die eigene Arbeit gelernt.⁴² Schrenk war längere Zeit in England gewesen. Theodor Christlieb, einer der Gründungsväter des Gnadauer Verbandes war Pfarrer in der deutschen Gemeinde in London gewesen. Andererseits war die Heiligungsbewegung – ihr Verhältnis zur Evangelisation müßte gesondert untersucht werden⁴³ – durch ihren bedeutsamsten Vertreter Pearsell Smith nach Deutschland gekommen.⁴⁴

Betrachtet man nun die Predigt Schrenks im Konkreten, dann muß man unterschiedlichen Wandlungen im Verlauf seines Verkündigungsdienstes nachgehen. Aber es sei nur darauf hingewiesen, daß er immer mehr dazu kam, die objektive Tat Gottes zu betonen, um die Menschen vor der Gefahr eines gesetzlichen Christentums zu befreien – und das umso stärker, als er die problematischen Entwicklungen im Gefolge der Heiligungsbewegung erkannte. Ähnliches gilt für das reformatorische »simul iustus et peccator«, das er dem Perfektionismus der Heiligungs- und Pfingstbewegung entgegensetzte. Es entspricht jedoch der pietistischen Tradition als solcher und der evangelistischen Verkündigung im Umfeld

41 An dieser Stelle soll keine Beurteilung dieser »Instrumente« vorgenommen werden. Sie sind grundsätzlich einmal genauso legitim wie eine gute Rhetorik. Entscheidend wird nur sein, wie man sie dem ganzheitlichen Geschehen der Verkündigung theoretisch und praktisch zuordnet.

42 Ob das immer gut war, sei an dieser Stelle dahingestellt.

43 Vgl. hierzu die knappen Ausführungen in: *P. Fleisch*, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, 3. verm. und vollst. umgearb. Aufl., Leipzig 1912, 14-17.

44 Vgl. dazu *K.H. Voigt*, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Die »Triumphreise« von Robert Pearsell Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen, Wuppertal 1996.

ihrer sozialen Dimension, daß die Betonung dieser reformatorischen Erkenntnis die Frage nach der konkreten christlichen Lebensgestaltung, der Heiligung, nicht desavouierte.

Zur Form der Predigt braucht hier nur angemerkt zu werden, daß sie dringlich, klar, populär und seelsorgerlich war.⁴⁵

Wir haben in der Predigt der modernen Evangelisation, für die Schrenk, aber auch etwa Samuel Keller⁴⁶ stehen, eine Verkündigungsform, die Elemente der reformatorischen Theologie, wie sie in der deutschen Tradition gepflegt wurden, aufnimmt und mit Elementen aus dem anglo-amerikanischen Raum⁴⁷ zu verbinden sucht. Hier wird in moderner Form das ausprobiert, was seinerzeit schon Philipp Jakob Spener versuchte: Die reformatorische Rechtfertigungslehre so mit einer Lehre von der Heiligung des christlichen Lebens zu verbinden, daß sie nicht zu einem statischen und lebensleeren Glaubensbekenntnis verkommt. Im 19. Jahrhundert geschieht diese Bemühung, indem neue philosophische Traditionen aufgenommen werden. Es wird dadurch erkennbar, daß die Erweckungsbewegung durchaus nicht nur in ihrem Gegenüber zur Aufklärung zu definieren ist, sondern durch die Kenntnisnahme der sozialen Situation der Menschen und der sich daraus ergebenden Folgen für die Glaubensgestaltung, die Aufnahme philosophischer bzw. geistesgeschichtlicher Strömungen der Zeit⁴⁸ und schließlich das Ausnutzen einer neuen politischen Situation bestimmt wird.

Wieso war die erweckliche Predigt des 19. Jahrhunderts fruchtbar? Allein an den drei aufgeführten Beispielen wird deutlich, daß sich diese Frage nicht mit einer Antwort lösen läßt. Deutlich wird nur, daß die allgemeine Situation, der Prediger und die Lage des konkreten Menschen als Hörer der Erweckungspredigt eine Rolle spielten. Es wird auch erkennbar, daß die Erweckungsprediger überaus »moderne« Zeitgenossen waren, die nicht nur oberflächlich durch eine entsprechend »moderne« Illustration der Predigt, sondern bis hinein in die Ausgestaltung ihrer Theologie und der sich daraus ergebenden Gestalt der Verkündigung durch Beobachtungen an und in ihrer Zeit ihr Verkündigungsprofil erhielten. Die theologischen Grenzen, die wir hierbei erkannt haben, dürfen allerdings bei aller Fruchtbarkeit dieser Art von christlicher Verkündigung nicht übersehen werden. Der Evangelist ist in seiner Verkündigung oft sehr einseitig⁴⁹, so daß er ganz besonders die Ergänzung durch andere Gabenträger in der

⁴⁵ Vgl. *Klemm*, Schrenk, 354ff. Eine Detailanalyse der Predigt muß hier leider unterbleiben.

⁴⁶ Zu diesem und seiner Evangelisationspraxis s. v.a. das 14. Kap. im 2. Band seiner Autobiographie: *S. Keller*, Aus meinem Leben. Zweiter Band, Freiburg i.Br. 1922, 157-172.

⁴⁷ Im 19. Jahrhundert wurde die Evangelisation oft als ein »amerikanisches Gewächs« betrachtet!

⁴⁸ Auf den Einfluß der Romantik konnte hier nicht eingegangen werden. Er ist in den gängigen Darstellungen zur Erweckungsbewegung meist ausführlich dargestellt.

⁴⁹ S.o. zu Ludwig Hofacker.

Gemeinde, vor allem der Lehrer benötigt. Eine dauerhafte Fruchtbarkeit wird nur in Ergänzung der einzelnen Aufgaben christlicher Gemeinde bestehen können, die um so besser geschehen kann, je mehr die einzelnen sich diesen Ergänzungsdienst gefallen lassen, und weder der eine den anderen durch den Hinweis auf den »Erfolg« seiner Arbeit aussticht, noch der andere den einen durch die Betonung der Exaktheit seiner Lehrkonstruktion. Hier spielt die – nicht nur aus praktischen und technischen Gründen erforderliche – Einbettung der erwecklichen Verkündigung in die Gesamtheit der christlichen Gemeinde eine entscheidende Rolle. Das haben Evangelisten wie Schrenk erkannt und immer wieder betont. Erweckliche Predigt kann immer nur solange – wirklich – fruchtbar sein, solange sie im Geflecht der *gesamten* Aufgaben christlicher Gemeinde in dieser Welt verwurzelt ist.

Bibliographie

- Finney, C.G., *Finney's Erinnerungen und Reden*, übers. von E. v. Feilitzsch, bearb. von K. Engler, Düsseldorf 1921
 –, *Finney's Systematic Theology*, ed. by J.H. Fairchild, gek. Aufl. Minneapolis / Minnesota 1976
- Fleisch, P., *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*, 3. verm. und vollst. umgearb. Aufl., Leipzig 1912
 –, *Zur Geschichte der Heiligungsbewegung*, Leipzig 1910
- Gäbler, U., »Auferstehungszeit«. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991
- Greschat, M., *Christentumsgeschichte II*, Stuttgart / Berlin / Köln 1997
- Hauss, F., *Erweckungspredigt*, Bad Liebenzell ³1967
 –, *Die uns das Wort Gottes gesagt*, Neuhausen / Stuttgart 1978
- Hofacker, L., *Wir haben einen Herrn. Predigten für alle Sonn- und Festtage des Jahres*, 50. Aufl., eingel. und neu gestaltet von Erich Beyreuther, Stuttgart 1964
- Keller, S., *Aus meinem Leben. Zweiter Band*, Freiburg i.Br. 1922
- Klemm, H., *Elias Schrenk. Der Weg eines Evangelisten*, Wuppertal ²1986
- Lehmann, G., *Der Wind weht, wo er will ... Modell einer Erweckung*, Wuppertal 1974
- Schmitt, J., *Die Gnade bricht durch. Aus der Geschichte der Erweckungsbewegung im Siegerland, in Wittgenstein und den angrenzenden Gebieten*, Gießen ³1958 (Ndr. 1984)
- Voigt, K.H., *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Die »Triumphreise« von Robert Pearsell Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen*, Wuppertal 1996

»Der beliebige Mensch«

Postmoderne Strategievirtualität Plädoyer für eine Modifikation gewohnter Wahrnehmungen¹

Thomas Nißlmüller

»Der postmoderne Mensch ist in religiöser Hinsicht »gläubig-ungläubig-neutral«. Er fühlt sich weder seinem Glauben noch seinem Unglauben verpflichtet und kann sich mühelos allen Möglichkeiten anpassen, die auf dem Markt der religiösen Angebote kursieren. Heute New-Age-Spiritualist, morgen Scientologe, gerade noch Agnostiker und bald schon Buddhist.«

Manfred Geier²

1. Wozu Kultur-Betrachtung?³

Lesefähigwerden für kommende Zeiten

»Neue Unübersichtlichkeit« (Jürgen Habermas) prägt unsere kulturellen Landschaftszonen. Dabei taucht immer mehr der Verdacht auf, daß wir das Weltgelände neu ausmessen müßten, um den »Weitergang«, den Bestand aktueller Wirklichkeiten, zu gewährleisten: sehen, was ist, um zu fühlen, was wird, Ansichten finden, die von gründlich-konkreter Einsicht

¹ Der vorliegende Aufsatz bietet die überarbeitete Version des gleichlautenden Vortrags vor der Theologischen Sozietät am 18. Oktober 1997 in Dortmund. Vgl. zur gleichen Thematik der Zeitsignaturen meinen Beitrag in: ZThG 1 (1996), 109-121 (Signaturen der heutigen Kultur. Ein Versuch über die Moderne vor dem Ende des 2. Millenniums – Eine Thesenreihe).

² M. Geier, Das Glück der Gleichgültigen. Von der stoischen Seelenruhe zur postmodernen Indifferenz, Reinbek bei Hamburg 1997, 234.

³ Kultur-Betrachtung ist etwas anderes als Kultur-Kritik. Diese ist imstande, anhand vorgefaßter Systemik wertende Urteile zu erstellen, jene aber ist Einüben eines Blickes, der zunächst weder kritisch noch krisendiagnostisch daherkommt, sondern zuallererst auf das Wirkfeld des Seins als einem Zuhandensein und Vor-Augen-Sein approximativ zuzugehen gedenkt. Eingedenk der Tatsache, daß trotz der »phänomenologischen Reduktion« (Husserl) die Spiele um das Wirkliche nicht immer den erhofften Erfolg zeitigen, ist es an der Zeit, zeitdiagnostische Verhandlungen auf eine solide Basis zu stellen. Diesem Versuch ist der vorliegende Essay auf der Spur. Sollten es hilfreiche Spurrillen sein, würde sich ein Weiterfahren vielleicht auch in Kreisen lohnen, wo bislang essayistische Krisenkritik und Vorurteilsbildung gegenüber aktuellen Trends die Regel war. Trends sind nicht da, um zu zerstören, sondern vielmehr, um dem eigenen Selbst herausfordernd im Wege zu stehen, um die eigenen Wege endlich und zutiefst ausfindig zu machen. Die Kunst dieses Ausfindigmachens wäre das eigentliche Ziel aller Diagnose und Entdeckungen im Raum realer Erfahrung.

zeugen. Hierbei bedeutet das Entziffern von zeitaktuellen Trends⁴, sich lesefähig zu machen für das Morgen; Kultur einüben durch die Anwendung der basalen Kulturtechnik des Lesens.

Wer morgen lesen können will, muß heute seinen Alphabetisierungskurs besuchen. Wer heute seine Lektüre versäumt, wird u.U. morgen nicht mehr wissen, was der aktuelle Text sagt. Denn der Bruch in der Wahrnehmung bedeutet oft eine Abkopplung von sinnvollen, zeitnahen und wirklichkeitsadäquaten Leseprozessen/Rezeptionsprozeduren. Das Heilsorakel können wir uns sparen, wenn wir nicht lesen lernen im Gegenwartsorakel der Szenen und Szenarien, die sich bei genauerem Hinsehen doch recht konturiert darbieten. Mit der offenen Perspektive, der Abnahme der Scheuklappen, fängt das oft vergessene Entdecken der Gegenwart an, setzt ein Vergessen der Abschottungsprozeduren, die lange antrainiert waren, ein, setzt ferner ein Erinnern an längst Verdrängtes in den eigenen Seelenwänden ein. Dies ist heilsam – umfassend heilsam. Und hilfreich – wegweisend – zukunftstreu.⁵ Wer wollte nicht lernen, der Zukunft zugewandt zu leben?

Prognostik war noch nie Sache der Theologen, zumindest nicht im sozialgeschichtlichen Sektor und in Sachen Milieustudien. Mag sein, daß ich hier irre. Jedenfalls scheint es an der Zeit, Zeitdiagnose als Instrument und flankierende Maßnahme für einen gegenwartsbezogenen christlichen Dienstauftrag neu zu gewahren oder erstmals ins Visier zu bekommen. Daß Prognostik eine »moderne« Angelegenheit ist, vermag ich nicht zu sehen. Denn sie bezeichnet den genuin menschlichen (und epochenunabhängigen) Versuch, Zeichen auf Zukunft hin zu deuten und in diesem Rezeptionsprozeß so etwas wie eine generelle Daseinsorientierung zu finden. Der Einblick in Aktualitäten ist so etwas wie die »Mutter« der ästhetischen Verortung. Eine *Anamnese* der aktuellen Trendcluster könnte helfen, die Geburt der neuen Zeit nicht als überraschend zu erleben.

Prognose markiert dabei den Versuch, das zu ahnen, was dem Heutigen entspringen könnte. Sie ist aber auch ein Unternehmen, dem Heutigen eine imaginäre Entfaltung zukommen zu lassen, die dem Morgen als Material zur Vertextung dienen könnte. Insofern ist dieses »Vorvertexten« des Morgen keine brotlose Kunst, sondern die von Intuition und Analyse geprägte *Exegese von Evidentem*.

⁴ S. u.a. M. Horx / *Trendbüro*, Trendwörterlexikon. Von Acid bis Zippies, Düsseldorf 1994; F. Popcorn / L. Marigold, »Clicking«. Der neue Popcorn Report. Trends für unsere Zukunft, München 1996.

⁵ Den Begriff der »Zukunftstreue« gibt es m.W. noch nicht, daher möchte ich für einen solchen plädieren: treu sein dem, was anhebt, Fakt zu werden, was ansetzt, Wirklichkeit zu sein. Wer diese Treue einübt, wird selbst mehr und mehr Zukunftsbürger, zukünftig in seinem Denken und Wesen, in seinen Planungs- wie Handlungsstrategien. Wer sich selbst liebt, wird an der Zukunftstreue und deren Einübung als Grundtugend kaum vorbeisehen können.

Wer den Text des Lebens heute genau liest, der mag vielleicht morgen besser imstande sein, den dann gegenwärtigen Text einer besseren Entzifferung zuzuführen. Wer heute lesen lernt, kann morgen vielleicht schon schreiben üben!

Und überhaupt: Neil Postmans »Verschwinden der Kindheit«⁶ und das lethargische Lamento über die Verlustigkeit spielerischen Seins durch die veränderten Lebensgewohnheiten könnten uns beide vielleicht Anlaß bieten, mehr darin zu lesen, was uns die Lebenstexte der aktiv erlebten Kultur heute sagen. Eine neualphabetisierte Gesellschaft – eine solche also, die wieder die Kultursignaturen zu lesen verstünde – wäre eine gefährliche Bedrohung für den schwindenden Gewißheitsgrund, daß wir im Erlernen von Zeichenrelationen (und was anders wäre Lesen?) eben niemals alte Erfahrungen zementieren, sondern vielmehr im beständigen »Metabasis-Modus« verbleiben, d.h. Bleibendes finden im Zugehen auf Neues.

Daher nunmehr die

2. Ein-Blicke in Aktualitäten, akute wie langwierige.

Ein Thesen-Gang

Der Herbst als »Zeit des Buches« läßt so etwas wie eine jahreszeitliche Resümierung zu, die Trends und Facts, Traum und Phantasie, Durchlitte-nes und Durchdachtes verknüpft zu einem Teppich voller Anfragen, die in sich so bunt sind wie die postmoderne Seele. Viele Neuerscheinungen finden den Weg auf den Markt, darunter auch manches erstmals als erschwingliches Paperbackwerk.

Wenn etwa das »Schweigen der Männer« (*I. Lux*, September 1997) deutlich zeigt, wie »Durchgeknallt« (*H. Sahar*, November 1997) man sein muß, um »Asphalтиerte Hirschkadaver« (hg. von *B. Häusler*, November 1997) zu besehen, dann wird man sich bald eingedenk werden, daß »Der Ernstfall« (*D. Wellershoff*, November 1997) nicht erst kommen muß, sondern allseits die Forderung nach einem »Durchblicker« (*I. Welsh*, November) ertönt.⁷

Um durchzublicken, muß man hinter die Kulissen blicken, um Blicke einzuüben, die dem Ungeübten nur ein müdes Lächeln abzwängen. Wer lacht, hat die Wahrheit oft hinter sich. Wer dagegen die Wahrnehmung auf die Zeitströmungen der epochalen Umwälzungen im ausgehenden zweiten Jahrtausend richtet, wird sich *nicht nur* den Humor leisten können, wenn der Blick denn mehr als nur die Spiele zwischen Ironie und sarkastischen Überreizungszuständen registriert.

⁶ Frankfurt a.M. 1982.

⁷ Titel aus dem Verlagsprogramm von »Kiepenheuer & Witsch«.

In einer schlichten Auflistung gehe ich anhand von thetischen Notizen dem aktuellen Zeitbewußtsein nach.

2.1. Der Mensch braucht im Zeitalter der Beliebigkeiten (Plural!) keine Liebe mehr zum Ganzen, weil er seine Teilnahme am Sein der Welt als fragmentarisches Etwas erlebt.⁸

Die *Bricolage* (»Bastelei«) am eigenen Lebenskonzept ist sein greifbares, ja sein einziges Credo. Die Mosaiktechniken der Postmodernen sind Legion. Augenblicklichkeit zählt: Der Mensch des Heute ist heutig, ganz im Heute verortet, ohne die Transzendenzbezüge vorgestriger Wirklichkeitskonstrukte noch in seinem schmal bemessenen Handgepäck mittransportieren zu wollen.

Das »leichte Leben« (die bekannten »light-Versionen« der Nahrungs- und Genußmittelindustrie etc.) ist die Zukunftsvision, die abgemagerte Existenz des virtuellen Zeitalters verheißt eine auf schlichte Magerkost getrimmte Sinn-Rationalität.⁹ Der Anspruch, Sinn (als Letztgültigkeitsgarant) zu finden, ist bei vielen gegen null reduziert. Über das Übermorgen hinaus wird kein Morgen antizipiert.¹⁰ Sinn ist enthistorisiertes Kreisen um die Achse aktueller Lebensqualitäten. Gebastelt wird Augen-

⁸ H. Luther, *Leben als Fragment. Der Mythos der Ganzheit, Wege zum Menschen* 43 (1991), 262-273; Th. Nißlmüller, *Raumzeichen als Lesezeichen als Grenzmarken. Plädoyer fürs Fragment* (Vortrag auf dem 8. Internationalen Semiotik-Kongreß vom 5.-9. August 1996 an der Universität Amsterdam; erscheint 1998 in: *Symbol, Raum und Semiotik*, hg. von Th. Nißlmüller / R. Volp); S. auch B. Schmidt, *Postmoderne – Strategien des Vergessens. Ein kritischer Bericht*, Frankfurt a.M. 1994, 160: »Das Fragment als Kunstwerk meint [...] den Fragmentcharakter des Weltzustands. Negativ urteilend stellt es die Welt dar als unvollkommene und so fixierte, positiv urteilend gibt es zwar die gegenwärtige Unvollkommenheit der Welt wieder, in diesem Bild aber auch ihre Eigenschaft, sich verändern zu lassen, und mögliche Verfahren des Veränderns tauchen dabei auf. Stellt man zu dieser Gliederung auch den Gedanken, daß wenigstens die Werke der bildenden Kunst, nicht allerdings die der Dichtung, gleich nach ihrer Fertigstellung in den Prozeß des allmählichen Zerfalls treten, nachträglich zu Fragmenten werden, so wird einleuchtend, welche Bedeutung die Kategorie des Fragmentarischen für die Kunst zu erhalten vermag.«

⁹ Wobei Rationalitäten (bzw. Rationalitätskonzeptionen) mehr denn je auf dem Prüfstand stehen, nicht zuletzt seit Golemans Plädoyer für ein umfassenderes Intelligenzkonzept im Sinne einer Wertschätzung des EQ (also die Achtung von emotionalen wie sensiblen Qualitäten gegenüber einem motorisch-abstrakten Ratioverständnis).

¹⁰ Zur Metapher »Sinn« als systemtechnisches Universale, das auf der basalen Differenz von System / Umwelt gründet – und damit durch die beiden Deutekategorien Selbst- und Fremdreferenz qualifiziert erscheint – s. N. Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997, 44-59. Für alle theologischen Debatten um die Sinnfrage erscheint mir – gerade auch im aktuellen ästhetischen Diskurs – folgender Hinweis maßgeblich: »Statt Welt zu geben, verweist Sinn auf selektives Prozessieren. Und das gilt selbst dann [...], wenn in der Welt Weltbegriffe, Weltbeschreibungen, weltreferierende Semantiken gebildet werden, denn auch dies muß in einer sinnhaften Operation geschehen, die das, was sie bezeichnet, von etwas anderem unterscheidet (etwa: als Sein von Seienden). Aktualisierter Sinn ist ausnahmslos selektiv zustandegekommen und verweist ausnahmslos auf weitere Selektion. Seine Kontingenz ist notwendiges Moment sinnhaften Operierens.« (Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, 55.)

blickliches, was nur im Flüchtig-Leichten des Jetzt eine »Garantie« des Daseins besitzt. Überhaupt umschreibt das *Dasein* im Sinne von *Anwesenheit* so etwas wie die Grundforderung des spielenden Flaneurs und Mentaltaktikers des postmodernen Ambientes.

2.2. Egomanietrips haben mittlerweile mondänes Colorit, sind en vogue; die Zeitschrift Vogue zeigt Mode, die Kultgruppe EN VOGUE poppt im musikalischen Modetriphimmel. Autonome Zonen des Lebens avancieren in diesem Trendmusterset immer mehr zu Tempeln der »Ich-Kultur«. Vom »Mythos Gott« ist nur noch seine anthropomorphe Seinsgestalt, überhöht durch Metaphysiken des Geistes, zu Händen. Und das philosophisch-theologische Pathos für den Menschen ist zu einer Art »Selbstvernarrtheit« umgeschlagen. Der Mensch der aktuellen Kulturszene lebt von einer Art Verliebtheit in sein eigenes Selbst, nicht selten in seine nach außen getragene Maske (ganz zu schweigen von den Masken, die das Selbst sich selbst anzieht, um sich dem eigenen Blick zu entfremden). Wobei der Durchbruch zu einem klaren Blick für den Menschen angesichts der tausend Unmenschlichkeiten der heutigen Zeit das eigentliche Desiderat der Theoriebildungen geisteswissenschaftlicher oder generell reflektierender Wissenschaft sein dürfte.

Die narzißtische Orientierung (*amor sui*) ist Grundsignatur einer hedonistischen *Selbstgefälligkeitsgesellschaft*, deren Partizipant zu sein vor allem meint, sich dem Narziß-Mythos des selbstverliebten Menschen anheimzugeben. Wer sich dem nicht anschließen will, muß entweder opponieren – oder aber dem Ethos einer posthedonistischen Initiativ- und Wagniskultur zuarbeiten, die den Menschen als verantwortungshaftes Geschöpf wieder zu thematisieren wagt.

Der Mensch lebt heutzutage zwischen unzähligen Entscheidungspolen, fühlt sich über alle Maßen dem Entscheidungsdilemma ausgeliefert, interniert im Multioptions-Ghetto, das maßgeblich konturiert wird durch die *Ausrichtung an Ichsequenzen*.

Wer sich jedoch dem »Ethos« der Selbstgefälligkeit anheimgibt, fällt sich selbst anheim – mit allen Konsequenzen. Der Fall ins Ich ist dabei oft nichts anderes als die Primärerfahrung innerer Leere, die im Abschreiten der Einsamkeitsräume keine Lösungswege mehr zu erkennen vermag für das Änigma des Selbst.

2.3. Der heutige Mensch ist kein Wesen, sondern eine unwesentlich im Verweilmodus dahinlebende Entität. Wir leben in einer Verweilkultur, die sich durch das »Weilen« – Langeweile, unterhaltsame Kurzweil, unorientiertes Verweilen – auszeichnet. Menschsein wird mehr und in eine anthropologisch indiskutable, amorphe »Masse« eingeebnet. Diese allgegenwärtig inszenierte Unwesentlichkeit ist sowohl Basis für die *celebratio momenti* als auch dauernde Anfrage an die perspektivlose Gesellschaft. Wer keine Perspektiven hat, sehnt sich nach Verweilangeboten,

Unterhaltungsparks und Sorglosigkeitsriten, die den Moment als Antiperspektive inszenieren helfen. Dahinleben hat Konjunktur, verweilen ist in. Momenthaftes Sein ist en vogue.

2.4. Heute denkt, lebt, fühlt die Masse massiv das Globalisierungsbestreben (nicht nur) führender Köpfe in Politik, Wirtschaft, Ethos-Fragen sowie wissenschaftlichen Reflexionsfeldern (und in den entsprechenden Darstellungen der aktuellen Fortschrittserfolge in der Medienszenerie). Eine Erweiterung des Bewußtseins in Richtung »Weltverortung«¹¹ ist an vielen Stellen heute unverkennbar. Der Provinzialismus früherer Epochen zeigt sich zwar in vielem innovationsresistent, er kann aber nicht mit dem Entwicklungsgeschehen zu postmodern colorierten Landschaften (im geografischen, zwischenmenschlichen und gesellschaftlich-politischen Bereich) mithalten. Die virtuelle Datenwelt des postmodernen, postindustriellen wie generell posttraditionalen Dienstleistungsmarktes schafft neue Perspektiven von Welt- und Weitsicht, der Vernetzung wie der Etablierung kosmopoliten Seins in der oft kleinsegmenten Ortsstruktur. Lokales und Monumentales, die Trendzüge ins Provinzielle wie die steile Leiter ins Globale werden im »Glokalismus«¹² verwoben. Die internationale Gesellschaft mit provinziellen Ambientenischen ist dabei eine Art Muster postmoderner Lebensbefindlichkeit. Lokales Colorit und weltmännisches Flair schließen einander nicht mehr aus. Der Kosmos ist die Welt als Erfindung zwischen Urbanitäten und Translokalitäten.

2.5. Mentalität und Mentoring sind zu intensiven therapeutischen Reflexionsgebieten avanciert. Die Schulung des menschlichen Geistes, die Betreuungskultur in Management und (eigentlich) therapeutischen Segmenten ist von großem Interesse für das öffentliche Bewußtsein. Ökologische Aspekte spielen hier eine unverkennbar dominante und beachtete

¹¹ Man muß hier wohl von einer gewissen Aporie reden: der in der Welt als Weite verortete Mensch erlebt sein kosmopolites Sein oft als Frust(ration) am Regional-Provinziellen, das häufig dem Hang zur Weit- und Übersicht durch kleinbürgerliches Gebaren entgegensteuert. Die Rede von der »Weltverortung« könnte anzeigen, daß wir nicht mehr Angehörige einer lokalen Kleinwelt, sondern Anteilhaber der kosmopoliten Weltgemeinschaft sind (vgl. Marshall McLuhans »Global village«, das »Weltdorf« bzw. die »Welt-Provinz«), die sich immer mehr als eine Wettgemeinschaft auf mögliche Überlebensgarantien und -foren zu entwickeln scheint. Es lebe der kosmopolite Bürger mit der Verortung im Horizont zwischen Wahrnehmung partikularer Wünsche und universeller Daseinsorge!

¹² Die Kombination von globalen und lokalen, ortstopographen wie weltethosorientierten Pattern. Diese Grundfigur postmoderner, ambivalenzbetonter Denkart scheint auf vielen Ebenen die patchwork identity nachtraditionaler Gesellschaftswirklichkeit auszumachen. Extreme zu vernetzen, sie in eins zu packen, ist basales Muster virtuell-risikofreudiger Mentalität, die sich heute universalisiert und kaum vom Bedrohungszustand der Welt irritiert erzeugt. Der Postmoderne liebt das Gehen am Rand des Kraters in dem Bewußtsein, daß das Leben im sinnlosen Gerangel des täglichen Seins nicht mehr oder weniger Sinn ergäbe, wenn es einem genormten Wertekanon unterstellt wäre. Das All (Globalität) und das Dorf (der Ort) sind Chiffren für die beiden Enden der Welt: nur im Vernetzen gibt es Sinn, nicht aber in der Benennung von Wertezentren. Dem wäre nachzudenken.

Rolle. Seit Wochen liegt auf meinem Schreibtisch ein Werbeslogan einer großen Firma: »*Success. It's a mind game*«. Der Erfolg als Mentalkonzept, als spielerisches Aktivieren des Bewußtseins, der Wachheit. Mir scheint die ganze Literatur zu diesem Themenkreis nicht verräterisch, sondern vielmehr höchst willkommen und hilfreich, aber auch selektionsbedürftig.¹³ Auch die Frage nach der Wirklichkeit, nach Realitätserfahrungen und Fiktionskonzepten, wird neu diskutiert und dürfte immer wieder für neue Debattenschlachten Gedankenstoff bieten können.¹⁴

2.6. PR-Kulturelles ist Ausdruck von Liebe zur Oberflächenpflege. Wer die Beziehungskulturen der Gegenwart anschaut, wird sich nicht davor verschließen können, daß der heutige Mensch eine andere Beziehung zur Oberfläche gefunden hat als der Mensch der ersten 70 bis 80 Jahre dieses Jahrhunderts. Nicht nur über mediales PR-Regiment, auch über den Diskurs im Alltag spielt sich zusehends eine nicht »platt oberflächliche«, aber der Oberfläche huldigende Mentalität ein, die sich dem Sog des Greifbaren und der Lust des begehrenden Blickes verdankt. Sehen und Auffallen sind die Fälle, die heute noch von Gewicht sind. Der Fall in die Bedeutungslosigkeit ist oft mit dem Verlust des Gesehenwerdens identisch.

Wer sich nicht mehr zeigt, verschweigt, wer verschweigt, entkommt dem öffentlichen Gerede, wer sich nicht mehr dem Gerede stellt, fällt durchs Sieb aktueller Wahrnehmungsspiele. Calvin Klein ist nicht mehr nur elitär, reduzierte CK-Ware drängt auf den Konkursmarkt der entzauberten Ware. Denn Entwertung der Preise ist für viele potentiell Anteilhaben an einem Produkt, das durch diese Anteilhabe paradoxe Spiele inszeniert: zum einen eine verbreiterte Darstellung im Alltag durch »getragene Ware«, zum anderen eine reduzierte Aufmerksamkeit, weil der Zauber der schwer zugänglichen Ware verflüchtigt erscheint.

Daß (Hugo) Boss kein Kondom mit seinem Markennamen herausbringt, obwohl das eine der Ideen des Ex-Exekutiven war, erscheint vielleicht nur als Kuriosum, aber es zeigt m.E. deutlich, daß die Diskussion um Produkte – sowohl vom Profil als auch vom angebotenen Preis her – wesentlich um Fragen des Ansehens kreisen.

¹³ »Zeugen« dieser Wendekultur zu aktiver Gewahrsamkeit und geistlichem »Selbstmanagement« sind u.a. *David Steindl-Rast* (Die Achtsamkeit des Herzens. Ein Leben in Kontemplation, München 1988 [TB 1992]), *Ken Blanchard* (Der Minuten-Manager; Erfolg und Erfüllung. Ermutigung zu einer geistlichen Reise, Wiesbaden 1996) u.a.m.

¹⁴ Grundlegend hierzu: *P. Watzlawick*, Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen, München 1978.

3. Auf der Suche nach Sinn zu Hause

Postmoderne Religiosität¹⁵ weist zwei Grundsignaturen auf: die Etablierung individuell zusammengestrickter Sinncluster und die Entortung des Sinnkosmos aus dem rituell-offiziellen Religiositätsparcours der Kirchen wie analoger Anbieter.

Gefragt erscheint vor allem eine Art »aufgeklärter Theologie«, die sich dem offenen Weltkosmos ebenbürtig erweist.¹⁶ Religion ist zum »Strickmaterial« individueller Weltgestaltungsmuster avanciert.¹⁷ Sie gehört in die Physis des Alltags, nicht mehr, wie früher verlaublich, in die metaphysischen Suppenküchen kollektiver Sehnsuchtsbefriedigung.

Religion ist schon lange nicht mehr Neben- oder Subwelt, Basis oder Telos selbstgebastelter Lebensgröße; sie firmiert heute als eine Art *Erfahrungslokalität*, die sich nicht mehr verantworten muß vor einem Testat der Aufseher oder Andersdenkender; sie hat sich ferner in der Bindekraft hinsichtlich ihrer Vernetzung lebensweltlicher Fragmentsspiele etabliert als Metaphernwelt, die den Transfer zwischen dem Realen und dem Traum zu leisten erkoren ist. Diese Signatur der Verknüpfung von Traum und Realität – die eigentliche Leistung der Kunst wie ästhetischer Theorie – wird neuerdings durch den Begriff »Science Fiction« umrissen und medial wie literarisch verarbeitet.¹⁸

Die Suche nach bedeutsamem Leben, nach erfülltem Sein ist allen Menschen gemein. Zu allen Zeiten.

Doch die *Sinnsuche* wie die »Entdeckung« der Sinnlosigkeit des Seins im Horizont der Idealisierung des Selbst markieren scheinbar nicht mehr die *Grundfrage* bzw. Grundaktivität des postmodernen homo ludens virtualis – oder wie man auch immer diese Spezies des digitalen neoromantischen

¹⁵ S. dazu unten Punkt 5.

¹⁶ Vgl. hierzu u.a. F. Capra / D. Steindl-Rast, *Wendezeit im Christentum. Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie*, Bern / München 1991 (TB München ²1994). Signaturen dieser »neuen« Form des Theologietreibens wären u.a. die Transferleistung von wahrheitsorientierten Bewußtseinsspielen hin zum annäherungstheoretischen Diskurs, der sich durch poetologisch-kreative, netzwerkaffine Kriterien ausweist.

¹⁷ Wobei die – keinesfalls veraltete – Diktion von Thomas Luckmann sicher noch zählt: »Der traditionelle Heilige Kosmos wird für die Alltagserfahrung des typischen einzelnen bedeutungslos und verliert den Charakter einer übergeordneten Wirklichkeit.« (*Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. ²1993, 153 [orig. *The Invisible Religion*, New York 1967]). Dieses Werk fußt auf dem bereits 1963 erschienenen Opus »Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft«. Im Kontext der neudefinierten bzw. neuzudefinierenden heiligen Kosmosräume sind heute Religionsethos, -kritik und -mythologie zu reflektieren. Die Welt muß dabei jenseitig gegenüber den bisherigen Aporemen und Pseudowirklichkeiten erscheinen, stellt man den Verdacht nicht nur auf, sondern läßt ihn konkret »wahr« werden, daß sich die Definition des Heiligen nicht mehr über die Wahrheitsmatrizen der Buchkulturalität »ereignet«, sondern vielmehr über den Sinndeutungsprozeß qua Erfahrungsspiel läuft. Das jedenfalls vermute ich mit vielen Theoretikern der Letztdekade des Jahrtausends.

¹⁸ S. dazu: M. Glaubrecht, *Science Fiction*, DIE ZEIT Nr. 34 vom 15.8.1997, 29.

Werteverächters (und Entwertungskünstlers) postmoderner Couleur auch bezeichnen mag. Der für gültig erachtete Wertekosmos wird (s. vorhergehende These) nach individuellen Zuordnungsmatrizen zusammengestellt (es handelt sich hier um eine Art *Trendkosmos*¹⁹, der Imaginationscharakter besitzt), Sinn ist weniger eine zu rezipierende – also auch systemisch annehm- und übernehmbare – Größe, sondern vielmehr ein Konstituierungsgenre, eine Produktionsgröße im Sinne kreativer Weltvertextung und subjektiver Vernetzungsspiele. Die Relecture der Welt als Inszenierung des individuellen Subtextes unter die ach so langweiligen Glossen der tagesrhythmischen Mediensätze! Individuelles Lesen als Er-Lesen von Welt. Er-Lesen der Oberflächen unserer Mitwelt als Konstitutionsakt für die Identität eigener Befindlichkeiten!

Das Bewußtsein als ein organisiertes Haus liegt einer solchen Auffassung zugrunde. Dieses markiert eine Art Wohnstätte individueller Konstituierungsprozesse, in der sich leben läßt aufgrund erfahrener Einsichten bzw. Ein-Kehr, die aber – wie gesagt – unter der Prämisse der individualen Weltvertextungsmatrix, und damit unter einem *produktiv-kreativen Apriori*, steht.

Die »Kehre« (im Sinne einer Entledigung von bisherigen halt- und orientierunggebenden Horizonten) als *Grundmetapher von Sein* ist in aktueller Debattenlage durchaus eine salonfähige und diskutabile Entität, deren Existenz nicht zu plausibilisieren, sondern nur klarer zu fassen wäre. Die *Ein-Kehr* und *Heim-Kehr* des entorteten homo viator virtualis in das vom Erfahrungskalkül gedeckte Haus, das auf der langen Reise des Lebens erstellt wurde, ist mehr und mehr Mitte der Reflexion um das, was früher gemeinhin unter dem Begriff der *Be-Kehr*-ung firmierte. Konversionsmomente liegen auch der postmodernen Psyche nicht (allzu) fern.

Das hodologische (d.h. wegmarkierende) Motiv ist grundlegend für alle Reflexionsbemühungen im Sinne semantischer Welterhellung wie Welt-durchdringung. D.h.: nur über das Bedenken von Wegerfahrungen können wir uns dem Begriff des Lebens als einem *Unter-wegs*-Sein (im Sinne des dialektischen Treibens von Ver- und Ent-Ortung, das permanent anhebt und Irritationen bereitet) nähern. Doch nur über die Reflexion des Lebensbegriffs kann man sich dem annähern, was für uns Sinn bedeuten kann. Denn dieser ist keine transemprische Instanz – auch in theologis nicht (selbst wenn das einige »Oberaufseher« behaupten möchten). Ohne das Begreifen der Lebenswirklichkeit ist über eine Wegdeutung und Wegerfahrung jedenfalls auch ansatzweise nicht zu reden. Diese Rede ist daher absolut »essential«, basal, für alles weitere.

Und für was wäre die geerdete, vom Lebensbegriff herkommende Rede vom Weg, nun dienlich? Vielleicht über folgende schlichte Formulierung:

¹⁹ Die Welt der Trends ist keine »Größe« sui generis, sondern basaler Teil der Welt geschichtlicher Prozesse insgesamt.

Wer den Heimweg – den Weg in die Zonen etablierter wie etablierender Sicherheiten und Geborgenheitserfahrung(en), und damit den Weg ins eigene Haus/Heim – kennt und sich dem gewohnten Erfahrungsrepertoire anheimgeben kann, fühlt sich wohl – dem wird wohl im Ankommen und Einkehrhalten in den Gemäuern der Sinnwelt des Selbst. Also: nur wer den Heimweg geht, geht ins Zukünftige als Gelassener, der zwar keine Garantieaktien im Handgepäck mit sich trägt, aber neben der Gewißheit vor allem die Aufmerksamkeit für das Telos in sich birgt.

Und das wäre wiederum der Sinnhorizont, der sich m.E. nach nur über den doppelten Reflexionsgang der Lebens- und Weg- bzw. Telosaspektivierung zu vollziehen vermag.

Dabei erscheint Sinn erstaunlicherweise (trotz allgemeiner Globalisierung und Entwindung aus dem Provinzflair) immer mehr als ein sich im Selbst – und nicht in transzendentaler Verortung wie Orientierung! – konstituierender Grundwert der heutigen Befindlichkeit. Das Selbst als sinnstiftendes Moment, sozusagen als Sinngenerator, ist strikt en vogue, mehr noch als die Sinngabe durch Kunst, Kitsch, Kommerz, Sex, Geld, Macht, Arbeit, Freizeit und Urlaub u.a.m.

Ich behaupte – und das scheint mir »gut philosophisch« wie ebenfalls »gut christlich« gedacht zu sein: Wer Sinn sucht, sucht (das mag befremden!?) im Grunde das Heimkommen, das im Ankommen an den eigenen Erfahrungsquell(en) die größte Nähe zur individuellen Eigentlichkeit bzw. Einzigkeit von Lebensfülle besitzt. Im Eigentlichwerden, im Gang zum Quellgrund und in die Tiefe des Selbst, ist der Mensch auf der Spur des Nach-Hause-Kommens. Nach-Hause – also, leicht archaisierend gedacht, zum Raum des Geboren- und Großwerdens – gelangen. Nicht mehr entortet, den Ort des Seins suchend, sondern ver-ortet, an-kommend, an-wesend, nicht mehr ver-gehend, ver-wehend, ver-wesend. Wer dieser Spur rille folgt, vermag der andrängenden Entheimatung des Beliebigkeitskultes zu entkommen. Die Chancen dafür stehen nicht ganz so schlecht, wie oft angenommen. Auch aus postchristlicher Perspektive nicht!

Richard Wisser formulierte einmal – und ich halte diese Aussage grundlegend für alle Reflexionen über den Menschen als einem sinnsuchenden Wesen –: »So wie der Mensch immer schon ›kritisch‹ ist, bevor er Erkenntniskritik oder Sachkritik oder Personenkritik oder Ichkritik treibt, ist der Mensch immer schon ›krisisch‹ – auf der Kippe [...]«²⁰ So plädiert er für eine »kritisch-krisische Anthropologie«²¹, die nicht nach

²⁰ R. Wisser, *Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven*, Würzburg 1996, 459; s. auch: *ders.*, *Kein Mensch ist einerlei. Spektrum und Aspekte »kritisch-krisischer Anthropologie«*, Würzburg 1997; *ders.*, *Kritik und Krise als Wege zum Selbstverständnis des Menschen, Wissenschaft und Weltbild* 27 (1974), H. 4, 291-298.

²¹ Vgl. Untertitel und Inhalt von *Wisser*, *Kein Mensch ist einerlei* (1997). Dieses »Schema« von Kritik und Krise scheint mir ein mögliches und sinnvolles Besteck zu sein, um die Zeitangelegenheiten des Epochalen von den kleinen Sandkastenspielen des Lapidaren zu scheiden. Wer sich sich selbst aussetzt, wird von dem am eigenen Selbst Erkannten

2×2=4-Antworten sucht, sondern zu einem verantwortlichen Antworten, einem Leben im Antwort-Geben, unterwegs bleibt.

Die Rede von der Sinnmetapher markiert dabei einen Universalhorizont:

»Sinn ist nichts anderes als eine komplexe Form von Bewußtsein: Er existiert nicht für sich allein, sondern hat immer ein Bezugsobjekt. Sinn ist das Bewußtsein davon, daß zwischen Erfahrungen eine Beziehung besteht. Aber umgekehrt gilt: Der Sinn von Erfahrungen – und, wie noch zu zeigen sein wird, von Handlungen – wird durch besondere, ›relationierende‹ Bewußtseinsleistungen erst hergestellt.«²²

Die durchgestylte Kommerzkultur »kommentiert« eindrucksvoll, daß wir Sinn nicht mehr über etablierte Sinngaranten einspielen, sondern daß er sich über Erfahrungswelten und Idolbildungen i.w.S. einstellt. Oft sind dies Unsinn-Erlebnisse, die im Grunde als Rahmen für eine nüchterne Inszenierung von Sinn herhalten müssen.²³ Vielleicht ist es heute nicht mehr der Sinn, den der Mensch sucht, sondern das Heim, das als Garant der Heimlichkeit und Enthobenheit von Verantwortlichkeit gilt. Cocooning²⁴ ist en vogue – das Einkuscheln in den eigenen Sphären, der eigenen »Heimlichkeit« zu Hause, die Etablierung im Raum selbstersonnener Spielflächen, wo es keine Fremdsetzungen in Sachen Zeit-Vertrieb und -budgetierung zu fürchten gilt, wird zum Trendmythos und zur Entrückung aus dem Vertrieb alltäglicher Konsumachsen. Das Heutige, die ritualisierten Ideologeme ums goldene Jetzt, ist Fokus aller Inszenierungsspiele, die Sinn markieren (sollen).²⁵

kaum absehen können, wird kritisches und krisisches an Erfahrungsgut und Aporien gewahren und gleiches auch im anderen der Welt entdecken.

22 P.L. Berger / Th. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*. Die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh 1996, 11.

23 S. dazu etwa: N. Bolz, *Der Sinn des Unsinn*. Comedy im Fernsehen – die Lust am bedeutungsfreien Ritual, DIE ZEIT Nr. 23 vom 30.5.1997, 43f.; a.a.O., 44: »Die Lage ist hoffnungslos, aber nicht ernst.« »Das Sinnbedürfnis wird planvoll unterfordert.« »Nonsens ist der wahre Geheimagent des fruchtbaren Chaos.« Bedeutungsfreie Inszenierungen scheinen mir hier eine Art Reservatareal abzugeben für den neomystischen Cowboy, der sich zwischen Ranch und Metaphysik, zwischen Couch und Kino, zwischen Virtualität und banaler Trunkenheit die Komplexität des Lebens spielerisch vor Augen führt. Ob dies bewußt geschieht, bezweifle ich.

24 S. F. Popcorn, *Der Popcorn Report. Trends für die Zukunft*, München 1996 (amerikanisches Original 1991), 39-46 (hier werden Kokon-»Sorten« ausdifferenziert: bewehrter, mobiler, geselliger Kokon).

25 Ob man die sog. erhabene Kunst wirklich in zwei Felder einteilen kann (so bei Schmidt, *Postmoderne*, 155: angeblich in eine sich pantheistisch gerierende mit der Feier des Augenblicks, der Erscheinung, und eine vom hebräischen Denken herkommende, alles Geschaffene auf Gott hin deutende Richtung.), bleibt doch zweifelhaft: zumindest habe ich bei der intensiven Beschäftigung mit Kohelet (trotz mutatis mutandis »gräzisiertem Colorit«) die Auffassung gewonnen, daß offenbar auch im hebräischen Genius die Feier des Heute keine apriorische Entwertung des Schöpfungsmaßigen, sondern gerade dessen Inkraftsetzen, meint. Das Verweilen im Heute im Sinne des Genießens ist durchaus nicht »unbiblisch« zu nennen, wenn man Kohelet – und auch andere Texte – ernst nimmt.

4. Kulturpartizipation: Vom Holz-Weg zum Seins-Gefühl

Der Mensch heute nimmt durch ganz dezidierte Strategien am kulturellen Spiel teil. Manche per Mitgliedschaften in Vereinen oder Institutionen etc., andere durch die Verweigerung aktiver Partizipationsmuster an gesellschaftsrelevanten Abläufen (auch Nichtteilnahme ist ein Ausdruck von »Teilnahme«!), wiederum andere durch Viktimisierung anderer, durch Gewalt und Akte bürgerlichen Kleinterrors. Ansage und Anfrage gehen hier Hand in Hand: »Die Brutalisierung der Gesellschaft oder: Ist Gewalt ein Bestandteil unserer Kultur?«²⁶ Ein Grunddesiderat der aktuellen Zeiten könnte so formuliert werden: der heutige Mensch muß lernen, Kultur zu prägen. D.h. Verantwortlichkeiten sind neu abzumessen und einzustudieren. Leben muß orientiert, inszeniert, ge- und begründet sein. Ohne diese Basalwerte kann eine gelingende Teilhaberschaft am Projekt Gesellschaft-Zukunft-Hoffnung kaum möglich erscheinen.

Es wäre von einer Mäeutik des Hermetischen wegzukommen und hinzugelangen in eine heuristisch orientierte Hermeneutik, die sich dem offenen Spiel von Lebensqualitäten, nicht dem analysierenden Blick des Laborateurs widmet. Die Widmung des Daseins an das aktuelle Sein der kulturellen Lage – vielleicht sogar das Auf-, nicht das Untergehen darin (an Richard Rothe sei erinnert) – ist der ontologische Imperativ, dem wir Zeitgenossen nur unter dem Schuldigwerden am Gegenwärtigen zu entziehen vermögen.

Vielleicht lernen wir nur, eine überlebenssichernde Form der Gelassenheit einzuüben, wenn wir ganz da sind, wo wir z.Zt. sind: im Heute. Und womöglich stimmen wir dann der provokanten These zu: »Die Zukunft ist langweilig.«²⁷ Will heißen: das Leben ist je-jetzt – oder es ist nicht, gar nicht, nur im Zustand des Gedachten, nicht des faktisch-realen Bestehens. Wer bestehen will, muß seinen Stand im Gang durch das Heute konkret machen. Diese Konkretion ist ureigenste Aufgabe jedes Menschen, der nicht am Sein – das meint immer: Gegenwärtig-Sein – vorbeilaufen möchte.

4.1. Worte prägen die Welt: Verbal-Auswüchse

Auswüchse sind Evolutionsgegenstände, oft erst spät als Früchte denn als lästiger Überhang erkannt. Sehen wir ein paar elementare Begriffsfelder bzw. Wortachsen an, die uns an das erinnern, was morgen das Colorit unserer Psyche prägen wird – und es schon heute z.T. tut.

²⁶ Artikel von U. Gosmann in: Psychologie heute 24 (1997), H. 10, 38-41.44f.

²⁷ Z. Norman (zit. nach: M. Horx, Das Zukunftsmanifest. Wie wir uns auf das 21. Jahrhundert vorbereiten können, Düsseldorf / München 1997, 13).

(Nicht nur) Horx, der Worteschmied, bringt in seinen Beiträgen zur aktuellen Kulturtopographie eine Menge Material an verbalen und strategisch-ideologischen Auswuchsreflexionen. Just to note ein kurzer Blick in das Zeit-Worte-Repertoire:

ACID

Fortentwicklungs-Bonmot, das man sich merken muß. Vielleicht gibt es bald Acid-Gottesdienste. Wer weiß [...]

BAD GIRLS

Die neuen Schlampen, Inbegriff des Nichtfortschritts seit den späten 68ern, wobei die Frauen sich heute mehr im Sinne einer virtuellen Alltagskünstlerin verstehen, was, gekoppelt mit dem Selbstbewußtsein der »late sixties« ja einen enormen Bewußtseinsprung bedeutet, der nicht einfach zu realisieren ist.

BRANDING

Auf der Suche nach dem richtigen Etikett brandmarkt sich der homo ludens discothecae gar auf eigener Haut – mit dem Namenszug des Geliebten, der einem dieses Martyrium wert ist.

COCOONING

Das Eingesponnene in die eigene Lebenswand bringt ein neues Bewußtsein hervor. Ich ghettoisiere mich, um mich zu schützen – und werde dabei zum Sozialfall der Kommunikation.

Solche Fälle fallen nicht mehr auf, weil sie regelbildend wirken. Dabei ist eine gewisse Art von selbstgesponnenem Exhibitionismus das Kompensat für eine Form sozialer Dekommunikativität.²⁸ Spezielle Form: das *ZEIT-COCOONING* (*Regression in eine bestimmte Lebensperiode, in der ich mich einniste und festmache*).

EGONOMICS

Wie sagte doch neulich Wolfgang Joop, einer der Vorzeigenarzißten unseres Landes: »Der andere Mensch taugt vor allem zum Bewunderer. Jeder ist heute eine Diva.«²⁹

»Anstelle der alten Tugenden wird Lustmaximierung zum Ethos erhoben, das heißt zum Ort, wo das Menschliche des Menschen zuhause ist. Hier findet der Mensch sein Wesen, das ihm Wesentliche, das ihm Wichtige, was ihn zum Menschen macht und was einst mit den Schlagworten Gottesfurcht, Vaterlandsliebe und Tugendhaftigkeit als der sittliche Geist propagiert wurde.«³⁰

INFANTILISIERUNG

»[...] die größte Infantilisierungs-Maschine ist das Fernsehen. Es bedient die in jedem Menschen angelegte Neigung zur Regression perfekt: Den Wunsch,

²⁸ S. DER SPIEGEL Nr. 29 vom 14.7.1997: Nackt bis auf die Seele. Die exhibitionistische Gesellschaft (Covertitel).

²⁹ »Jeder ist heute eine Diva«, Interview mit dem Modedesigner Wolfgang Joop über Körperkult, Uniformen und neue Innerlichkeit, a.a.O., 104f; hier: 104.

³⁰ H.-M. *Schönherr-Mann*, Das soziale Band der Selbstsucht. Führt der unpolitische Hedonismus in eine neue politische Kultur?, *Psychologie heute* 23 (1996), H. 9, 38-41; hier: 38.

sich aus der harten Realität des Alltags zu verabschieden, dem kindlichen Lustprinzip Raum zu geben, sich passiv zurückfallen zu lassen in eine anstrengungslose Trance.«³¹ »Talk- und Game Shows, Blödeleien und ›Comedy‹ dringen aus allen Kanälen: Endloses Gekichere, Humor für Siebenjährige, wie ihn ›Die Doofen‹ oder Minimal-Komiker vom Zuschnitt Helge Schneiders (›Katzeklo‹) und Tom Gerhards (›Boah, ey!‹) bieten [...] Die Lust am Schwachsinn hat große Teile der Unterhaltungsindustrie im Griff.«³²

4.2. Drei Grundverortungen im postmodernen Ambiente: Fragment-Ethos – Weg-Sein – Simulatorik

4.2.1. Fragment-Ethos

»Wir verwandeln uns in der zugespitzten Moderne tendenziell wieder in jenen atomistischen Haufen zurück, aus dem rationale Gesellschaftsordnung uns einstmals herausgeführt hatte.«³³

»Es entsteht – auch hinter den Fassaden etablierten Wohlstands – eine neue Zerbrechlichkeit sozialer Lagen und Biographien. Wie diese zu verstehen, bestehen und erforschen ist, weiß so recht niemand.«³⁴

Fragmente fordern ein System, denn ohne das Ganze wäre das einzelne nicht als Teil, als Fragment hinterfragbar. Insofern muß im Alltag stets auf die Suche nach dem übergeordneten und sinnstiftenden »Ganzen«, das wir oft mit »Gott« gleichzusetzen versuchen, hingewiesen werden. Denn ohne diese allem Ethos zugrundeliegende »Seinsmitte« wäre alle Rede von Sinn und Bedeutung von Fragmenten gänzlich nichtig und wertlos. Was aber nun heißt »Fragment«?

Fragment heißt »Gestückel«. Das Gestückel des Lebens zu genießen ist die Kunst, die man anhand von Fragmentinszenierungen bzw. -spielen (er)lernen kann. Fragmentaritäten sind Ausdruck für Lebendigkeit. Bewegung schafft Zonen, differenziert in rechte und linke Spektren, enthüllt die Pole, zwischen denen Leben lebt. Die Fragment-Existenz ist m.E. der Inbegriff für das Lebensgefühl des kontemporären Menschen.

Die fragile Beschaffenheit der postmodernen Psyche ist Spiegel der allgemeinen Entkleidung und Enthemmung eines kollektiven Bewußtseins, das wiederum Resultat allgemeiner Enteignung der Gesellschaft von Maßstäben, Haltemarken, Wertzentren und Daseinsberechtigungen ist. Wer weiß noch, wer er ist, wenn er nicht von anderen gesagt bekommt, wer er sein könnte, sollte? Wer wüßte das von sich aus?

³¹ H. Ernst, Kinder-Country: Auf dem Weg in die infantile Gesellschaft, Psychologie heute 24 (1997), H. 8, 30-33; hier: 33.

³² A.a.O., 31.

³³ R. Bubner, Versuch eines Überblicks über die Modernitätsproblematik, Philosophische Rundschau 44 (1997), H. 9, 191-207; hier: 199.

³⁴ U. Beck / A. Giddens / S. Lash, Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a.M. 1996, 21.

Gerade im Blick auf sein Geworfensein ins Heute – und in die Suche nach Lebendigkeit – weist dieses Nicht-Wissen den heutigen Menschen als ein entortetes, unstetes und in sich versponnenes (»Cocooning«!) Kind des Augenblicks aus.

Man spricht im aktuellen Trendmarkt von der »Tugend der Orientierungslosigkeit« (1997 im Herbst erschienenens Oeuvre von Johannes Goebel und Christoph Clermont).

Wir leiden am Sein zum Geschick, ohne zu ahnen, woher und wohin die Schickung das Leben treiben könnte oder gar dazu anleitete, daß wir ihm Folge leisteten.

Das Fragment umschreibt dabei Leiden und Wertigkeit unseres Seins. Wir sind unserer Gattung anteilig, indem wir das Leben als bruchstückhaft erdulden und ertragen. Dieses Dulden ist uns eigen, eignet den Eigentümern welthaften Seins, uns Menschen.

Menschliches Sein ist stets Anteilsein am großen Mosaik des Lebens. Als Anteilsein ist es Wegstrecke zwischen dem Geworfensein ins Leben und dem Gewolltsein und Gesandtsein im Alltag. Gewolltsein und Gesandtsein – das sind Postulate, die natürlich aus theologischer Perspektive mit hineingekommen sind, die aber nicht zwangsläufig auf Gegenliebe bei allen Abkommen unserer Spezies stoßen können.

Dennoch halte ich diesen Aspekt für unabdingbar hinsichtlich einer menschenfreundlichen Form der Betrachtung von Sein: wir sind nicht nur wesentlich Geschickte, der Schickung teilhaftig, sondern auch einem uns liebenden Gegenüber Verpflichtete, ja sogar ihm zugeworfen durch das Geschick, dessen Quelle wir Gläubigen ja in ihm, dem Grund allen Lebens, zu erkennen vermeinen. Gott ist Quelle und Ziel allen Seins, sofern es Lebendigkeit inhäriert.

Im Leben Christi wird exemplarisch Fragmentarität gezeigt: Gott sendet seinen Logos nicht, um Perfektion zu zeigen, sondern um ein gelingendes Leben als ein Leben im Modus des Scheiterns vorzuführen. »Exemplarisch ist das Leben Jesu, das auf die Passion zielt, vor allem durch seinen Tod. Durch die gewaltsame Kreuzigung ist Jesu Leben konstitutiv als fragmentarisches zu sehen. Der Auferstehungsglaube widerruft dies nicht. Im Auferstandenen wird vielmehr der Gekreuzigte geglaubt.«³⁵ Jesus gibt ein Vorbild, wie in der Annahme des Fragmentarischen ein Leben gelingen kann.

»Jedes Stadium unseres Lebens stellt immer auch einen Bruch dar und einen Verlust – und ist nicht nur Wachstum und Gewinn. Insofern sind wir immer auch die Ruinen unserer Vergangenheit.« »Auf jeder Stufe unseres Lebens sind wir aber immer auch Fragmente und Entwürfe der Zukunft. Wir sind Baustellen, von denen wir nicht wissen, ob und wie an

³⁵ H. Luther, *Leben als Fragment. Der Mythos von der Gegenwart*, WzM 43 (1991), 262-273; hier: 272.

ihnen weitergebaut wird. Wir wissen immer nur, daß der Bau noch nicht vollendet ist.« »In jedem Stadium unserer Ich-Entwicklung sind wir durch Andere herausgefordert und infragegestellt. Wir sind nur wir selbst, insofern wir verletzlich und offen sind für Andere. Die Anderen erschüttern unser Aus-Sein auf Harmonie und Ganzheit.«³⁶

Dabei bleibt jedoch sicherlich festzuhalten, daß unsere Existenz in ihrem Sein als Fragment ein Anteilsein an einem Darüberhinaus in sich schließt: »Das Fragment ist immer mehr als ein Bruchstück, weil es über sich hinausweist.«³⁷

Das Fragment lehrt uns beten, daß das Ganze die Realität werde – aus dem einzelnen Gestücker möge doch die Fülle des Seins im Profil unseres Daseins aufleuchten. *Pia desideria* für Seelen, die im Chaos des Alltags nach Haltemarken suchen.

4.2.2. *Weg-Sein: Beliebigkeitsethos als Qualifikationsgarant*

Vonwegen es gäbe keine Wege mehr außer den Irrwegen und Umwegen der gebeutelten Seele des *homo ludens digitalis*.

Es gibt Wege und Wegerfahrungen. Sie seien hier in verbotener Kürze genannt.

Vom Weg als Qualifikationsorganon

Wege sind Zeugen des Lebens. Unsere mentalen, faktischen, imaginären, intellektuellen, intergeschlechtlichen, interessegeleiteten und oft belanglosen Wege sagen etwas aus über die Art von Wesen, die wir sind. Wege qualifizieren uns – oder aber disqualifizieren unser Menschsein!

Vom Weg als Optimierungsinstanz

Wer Wege wählt, sucht sich damit auch Veränderung. Veränderung aber heißt Besserung oder Stagnation – oder Rückschritt. Wer voranschreitet, wird sich an Haltemarken orientieren, die sich als Optimierung zumindest ansatzweise zu erkennen geben. Leider ist es dem Menschen eigen, logisch zu denken und unvernünftig zu handeln; daher wäre hier wohl viel zu lernen.

Weg-Ethos qua Metaphysik

Wer sich wieder auf die Benennungen des Jenseitigen einigen kann, wird u.U. schneller zu Wegstrecken dorthin finden – in Theorie und Praxis –, als es allgemein angenommen wird.

Wege sind Margen, die Markierungen vornehmen. Ein guter Weg, wenn er denn so etwas wie Zukunft eröffnet, läßt unser Leben in Transgefülle

³⁶ A.a.O., 268f.

³⁷ A.a.O., 272.

eintauchen hinsichtlich des aktuellen Seins. Vielleicht sind es die Spiele der narrativen Zunft der Philosophen und »Theoriwegelagerer«, die mit einer Rückkehr zur Radikalität des Erzählens ein postmodernes Erzähl-ethos statuieren als eine Art »Garantiespiel auf Zukunft«. Vielleicht lernen wir wieder die Rede des Weges als Metabasis ins Jenseitige aktuellen Seins.

4.2.3. Simulations-Räume.

Zum imaginären Spiel als Erfindungsmatrix der Wirklichkeit

Simulation ist der Testfall der Wirklichkeit, der »ohne Folgen« die Folgen vor Augen zu führen vermag. Dies ist Stärke und Schwäche simulatorischer Erfahrungen: sie zeigen den Weg, ohne selbst die in verantwortlicher Gestaltung gelebte Wegstrecke schon vollführt zu haben. Die Simulation birgt das Glück des Noch-nicht, aber auch das Pech der faktischen Nichtgegebenheit; man könnte hier von *fiktiver Faktizität* sprechen, deren Differenz zur *de-facto-Faktizität* stets vor Augen stehen muß. Andernfalls droht die Überhöhung der Simulation als Ernstfall, der dann allerdings vom eigentlichen Lebensdiskurs ausgeklint wäre.

Die Simulation ist heute das Forum, in dem man sich die Welt als die erschafft, die einem als ideal und dem Selbst konform gilt. Die gespielte Welt ist die Weltarena, in der sich der dem Leben entfliehende homo viator als Kaiser und Gladiator zugleich inszeniert; er ist Herr im Ring und Punktrichter in einem. Panem et circenses sind seine Motivationsgeber.

Die Börse der eigenen Spekulationen wird mit den selbstreferentiellen Währungen am Laufen gehalten. Dabei ist peinlich genau auf die Einhaltung der Spielregeln zu achten. Nur wer am limit spielt, ist berechtigt, die Simulatorik weiter zu betreiben. Nur der Extremevent, der Extreminsatz, das Spiel am Grenzniveau ist gestattet.

Die postmoderne Psyche kennt Simulation als Grenzgang zwischen exzessivem Relaxen und exzessartigem Genuß. Das Austoben im Laissez-faire wie das gebündelte Sich-Ausagieren im Rauschmodus sind die beiden Gänge, die dem geländegängigen Psychomotor eigen sind.

Das Verlusterfahrungsgefühl ist dabei der eine Pol, die Erfüllung im Jetzt in der Ekstase der andere. Ziel ist dabei häufig das Gefühl einer entzerrten Lebensperspektivik, die nicht bloß auf einen Punkt, ein Ziel, eine Gangart fixiert ist.

Perspektive als Blick in die Wechselfälle und -bäder des Existentiellen!

4.3. Welcher Rock paßt der »Dame Kultur«? Eine Nomenklatur der Gesellschafts-Typik

Eine aphoristische Gesellschafts-Typik:

- Risikogesellschaft
- Multioptionsgesellschaft
- Dienstleistungsgesellschaft
- Informationsgesellschaft
- Wissensgesellschaft
- Erlebnisgesellschaft
- Freizeitgesellschaft
- Kommunikationsgesellschaft
- Wegwerfgesellschaft
- Konfliktgesellschaft
- Konsumgesellschaft
- Egoesellschaft
- Teilzeitgesellschaft
- Die durcherotisierte Media-Society³⁸
- Die »guckomane« Gesellschaft³⁹
- Die virtuelle Gesellschaft
- Die entleiblichte Gesellschaft
- Die mythosgeschwängerte Gesellschaft⁴⁰
- Die lesende Gesellschaft
- Die Gesellschaft der einsamen Herzen⁴¹
- Zivilisationsgesellschaft,
- Die verirrte Gesellschaft mit Sackgassenmentalität
- Die entortete Gesellschaft
- Die schizoide Gesellschaft
- Die Entsorgungsgesellschaft
- Die Gesellschaft der lautlosen Morde
- Die kostümierte Gesellschaft⁴²
- Die internationale Gesellschaft mit provinziellen Ambientenischen
- Die entgleiste Gesellschaft⁴³
- Die Fun-Gesellschaft⁴⁴ mit Fun morality und Fun-Optik

38 Erotische Kunst als »Alltagsbewußtseinscolorit«.

39 Der Blick als Begegnungsforum wird mehr und mehr eingeübt (generell mag gelten: der Blick der Postmoderne geht in die Tiefe, nicht mehr (nur) ins Angesicht); das »Gucker- und Gaffer-Image« der Gegenwart ließe sich gut in dem Slogan »Have a look – start living!« auf den Punkt bringen. Wer im Blick Präsenz erheischt, darf sich als »Kenner« verstehen. Der Blick ist Tor ins Teilhabertum an der Gegenwart – so scheint es.

40 Vom irritierten Menschen zum Narrationsparadigma.

41 Gegenteilig: Exhibitionismus pur.

42 Mode, Trends etc. hoch im Kurs.

43 Der Zug der Moderne wurde gewechselt: Vom IC der Moderne in den TGV der Postmoderne.

44 Mein Fitneßstudio im provinziellen Dortmund-Hörde nennt sich weltstädtisch ENJOY – eine Einladung, das Urban-Feeling im Mikrokosmos von Training und Leisure time so zu entwickeln, daß die Fun- und Relaxkultur über die Körperkultur Wirklichkeit wird.

– Beziehungsgesellschaft⁴⁵

Nach dieser Abbraviatur zu möglichen und faktischen Benennungen unserer »Dame Kultur« im Sinne aktuellen Gesellschaftscolorits, möchte ich nun auf die in dieser Gesellschaft vorhandene bzw. mögliche oder gelebte Form von Religion, Glaube und Transzendenzwirklichkeit zu sprechen kommen.

5. Postmoderne⁴⁶ und Religiosität

Vielleicht ist dieses »und« in der Überschrift so etwas wie eine Aporie: schließen sich Postmoderne und Religiosität nicht qua Name schon aus? Religion als eine Art »Vergewisserungsspiel« des Menschen, Postmoderne als »Einübung in den schwerelosen Zustand des Virtuellen«? Manfred Geier mag richtig liegen: »Der postmoderne Mensch ist in religiöser Hinsicht »gläubig-ungläubig-neutral«. Er fühlt sich weder seinem Glauben noch seinem Unglauben verpflichtet und kann sich mühelos allen Möglichkeiten anpassen, die auf dem Markt der religiösen Angebote kursieren.«⁴⁷ Anything goes – die Mitte ist der Anfang ist der Schluß, die Religion ist wesentlich-unwesentlich-beliebig. Postmodernes Denken

Durch eine Werbe-Gewinnspielaktion für neue Mitglieder im Sommer 1997 versuchte man gar, sich zum globalen Begriff der »Wettgemeinschaft Fitneß« zu entfalten. Die Broschüre Newspepper, in der sich das Studio u.a. maßgeblich präsentiert, liefert denn auch die Fitneßlust stimulierende Momentaufnahmen, die der Nichtpartizipant leider entbehren muß. Fitneßstempel sind m.E. zu einer Art Zeitpulsforum mutiert, an dem auch religiös ausgerichtete Menschen teilhaben. Als mir der Studiochef von besagtem ENJOY im Oktober 1997 von seiner »tief religiösen Einstellung« erzählte, die von seiner Mutter geprägt sei, hatte ich ein latentes Gefühl, daß hier jemand sein Innerstes auf den Punkt bringt – ohne Vorbehalte, auch wenn es sich hier keinesfalls um eine »kirchliche Religiosität« im Sinne einer Teilnahme an Gottesdienst etc. dreht. Ob sich in diesen »Zonen des Glücks« nicht tatsächlich mehr Glückseigner und (auf ihre Weise) Gläubige tummeln als von der verfehrenden Mehrheit der bloß auf das Geistig-Geistliche Festgelegten vermutet? Generell zu dieser Thematik s. auch: U. Nuber, Body Bilder. Warum wir schöner sind, als wir denken, Psychologie heute, 24 (1997), H. 9, 20-27.

⁴⁵ Beziehungen sind gefragt wie nie zuvor! Beides, die Beziehungsabbrüche wie die -neuaufnahmen, sind en vogue (auch im musikalischen deutlich vertextet, etwa bei der Gruppe »Nana« mit dem Titel »Lonely« oder bei Diana King mit »Say a little prayer«).

⁴⁶ Die Epochenbezeichnung der Postmoderne möchte ich hier nicht lange problematisieren. Das »Post« ist Anzeige und Ausdruck einer weitgehend festgestellten Irrelevanz bisheriger Normen und Traditions-kategorien. Ob Lyotards »Ende der großen Erzählungen« oder Scott Lashes (u.a.) »Entdifferenzierung« das Eigentliche benennen, mag dahingestellt sein.

⁴⁷ Geier, Glück, 234. Zur Postmoderne vgl. auch Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1143ff. »Ob der Ausdruck »postmodern« gut gewählt war, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls sind Beschreibungen nicht schon deshalb postmodern, weil man die Folgen des Sündenfalls nicht mehr über Arbeit, sondern über Genuß erträglich zu machen versucht« (a.a.O., 1149).

ist areligiös-neutral-religiös. Dennoch ein kleiner Versuch, wesentliches zum Glaubenskult heute zu sagen.

Einige Thesen zum postmodernen Glauben:

5.1. Glaube bzw. Religiosität wird heute nicht mehr als eine Frage der Macht oder der Herrschaft angesehen, sondern firmiert als Fragment im Kosmos der Optionen. Fragmentarisches Glaubensgut ist ein Affront gegen die Dogmatikfreaks, die es auf Sinnetablierung im Sinne systemischen Denkens abgesehen haben. Glaubensgenese und -strukturierung geht heute eher den Weg der Fragmentierungen als den der Erkenntnis von Systemen. Sinn wird zum Handlungsszenario, die Virtualität hat die systemische Genialität nahezu ersetzt.

5.2. Religiosität wird vielfach nicht mehr als »großkultureller« Faktor wahrgenommen, sondern bezeichnet einen individuell-semantischen Kosmos, der sich durch eine Mischung von intendierter Offenheit und dosierter Hermetik auszeichnet. In dieser Ambivalenz des Offen-Verschlossenen befindet sich die postmoderne Psyche. Wir suchen unverwechselbares, authentisches Glück: Offenheit mit persönlichen Signaturen!

5.3. Die Risikodebatte ist die Fundamentaldebatte schlechthin: im Riskieren entscheidet sich, ob der Mensch sich dem Leben stellt oder in Ausflucht und inszenierter Sehnsucht sich selbst entkleidet. Es ist ein deutliches Verlangen erkennbar, religiöse Bedürfnisse über den semantischen Kosmos des Wagnisses zu artikulieren. Der Schritt ins Jenseitige des Verfügbaren durch gewisse Kicksituationen bietet so etwas wie ein Surrogat für fehlende echte Transzendenz.

Ein Übertritt in die Gefahrenzone des Sich-nicht-mehr-Auskennens markiert im postmodernen Verstehen von Eigentlichkeiten den Horizont dessen, was klassisch mit Glaube, Vertrauen, Bekehrung benannt wird. Riskieren ist eine Form der Erlösung von dem Druck reglementierender »Soseinsspiele«; es erzeugt eine Aura der offenen Zukunft, die dem postmodernen psychischen Bewußtsein nahekommt. Wobei die Erfahrung von Nähe für viele wiederum nicht mehr auszuhalten ist. Was nahe geht, kann mich verwandeln. Der Trend zur simulierten Nähe mit uneigentlichem Begegnungscharakter prägt nicht zuletzt auch die Art und Weise, wie Menschen von heute religiöse Bedürfnisbefriedigung angehen. Eine »church on demand« wie eine allseits verfügbare Form von »Cyberspace church« würde sicher den Konsumspielen des »beliebigen Menschen«, der gerne als »riskierender Mensch« sein uneigentliches Sein in sinnvolles Leben transformieren möchte, recht nahe kommen.

5.4. *Postmoderne als Setting religiösen Verhaltens* macht deutlich, daß es im Grunde um eine Art zu glauben, zu gewahren, zu leben geht, die jen-

seits der »fertigen Konstrukte« und »billigen Glaubenswaren« angesiedelt zu denken ist. Die Integration von Entgegengesetztem, früher als unvereinbar gedachtes Tun, ist heute Ausdruck einer dem Gesellschaftsreglement, der Gesellschafts»empfindung« adäquaten Art zu reden. Mit Niklas Luhmann kann man wohl im Sinne der Postmoderne (die er allerdings für höchst fragwürdig im Sinne einer Epochenbegrifflichkeit einschätzt) formulieren: »Die Paradoxie ist die Orthodoxie unserer Zeit.«⁴⁸ Wahrheitskonkurrenz ist eine Zeitsignatur, der es sicherlich nachzudenken gilt. Wobei ein »Verlust der Selbstverständlichkeit« generelle Ausmaße annimmt, im individuellen Kommunikationsverhalten wie bei universellen Kooperationen.

5.5. Postmoderne sind Menschen, die sich dem Konstruieren verschrieben haben. »[...] die Selbstorganisation der Subjekte als *Lebensprojekt* [...] wird ersetzt durch den *Prozeß der Selbstkonstitution*. Im Unterschied zum Lebensprojekt hat die Selbstkonstitution keine Bestimmung, in deren Licht sie bewertet oder überprüft werden könnte.«⁴⁹ Identitäten werden nicht über Systemzugehörigkeiten, sondern über die gegenwärtige Konstruktion von Wirklichkeit gebildet. Die Bildung dieses Selbst im Prozeß des Alltags bestimmt nicht unwesentlich die Art und Weise, wie Religiosität gesehen wird: als Areal, das Konstruktionen von Wirklichkeit zuläßt, besser noch: motiviert und garantiert. Dieses Konstruieren verläuft zwischen den Polen von realer Zeit und utopischer Wirklichkeit. Dabei werden nicht selten Gegensätze kontrastiv-harmonistisch in einem Punkt focussiert und zusammengebracht. Der Hang, Unisex- bzw. Bisexprodukte als zeitgemäße Form von Weltbewußtsein zu etablieren (man denke nur an die CK one- und CK be-Werbung), kann im religiösen Bereich als der Versuch gewertet werden, die Welt als Konstruktionsmasse und den Menschen als Weltbildkonstrukteur anzusehen, der das unmenschlich schwere Geschäft vor sich sieht, Himmel und Erde miteinander zu vernetzen, die Identitäten von schwarz und weiß als in und an sich gültige Werte miteinander zu verzahnen. Religion als Vernetzungsspiel sowie als Patchwork-Imperativ: das Mosaik ist zu produzieren, die Steine liegen zum Hantieren bereit.

5.6. *Der Körper als Raumwirklichkeit wird neu wahrgenommen als eine der letzten Bastionen, die so etwas wie individuelles Glück ablesbar repräsentieren.* Die Body shops und Wellness-Parks der Postmoderne zeigen eine ritualisierte Form des Körpererlebens: der eigene Körper garantiert Kontinuität, ist das Bild des Selbst als werdendes und vergehendes, stets in Wandel und Treue zur Herkunft verbleibendes personales Sein.

⁴⁸ Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 1144.

⁴⁹ Z. Bauman, Ansichten der Postmoderne, Hamburg 1995, 229.

Der Körper wird zum Raum des Seins, der von der Sprache als dem Haus des Seins nicht mehr eingeholt wird. Er spricht selbstredend seinen eigenen Idiolekt, gepaart mit dem postmodernen Hang zur Verführung. Das Verführtwerden ist das Motiv hinter dem Körperkult. Ob Religion nicht dem Rechnung tragen müßte, daß sie verführen will, daß sie Lust machen will auf das Leben im Zenit des Seins? Eine neue Form metaphysischer Grundbesinnung wäre hier dringend angezeigt. Eine Reflexion auf die Basiswerte zwischen Werte-Setzen und dem Verführung-Erleben. Der Raum des Körpers ist der Raum, den die Religion zu lange außer Acht ließ. Wer den Eros geißelt, wird sich selbst die Zukunft verbauen. Wo Leidenschaft und Corpus zusammenkommen, dort können Lernerfahrungen einsetzen, lernen Menschen, die basalen Zeichen des »Schmecket und sehet«, des »Kommt, alles ist bereit«, von Brot und Wein, von Feuer und Taube neu zu lesen. Daß wir lesen lernen müssen, ist kein Geheimnis. Das Geheimnis besteht darin, daß wir nur noch interpretieren, ohne es zu merken. Wir dürfen die Augen aufmachen und sehen. Ohne zu deuten. Einfach lesen. Das Lernen kommt von allein. Das ist Geheimnis. Jenseits von Theorie und erbaulichem Gerede. Wo wir sehen lernen, lernen wir sehen, was ist, wer ist, wo wir sind, wie wir sind, was wir sein können. Die Kunst zu sehen wird uns die Kunst zu lieben neu lehren. Ob wir uns auf diesen Weg machen?

5.7. *Eine bunte Frömmigkeit*: vielschillernd darf sie sein, die Religiosität im Zeichen postmoderner Befindlichkeit. Bunt und farbenfroh, von jedem, was sinnsschwanger ist, darf etwas ins Sinntöpfchen, um dann hernach einen farblich heterogenen Mix an Glauben, Ahnung, Meinung, Hoffnung, ja sogar Gewißheiten zu ergeben. Ein Glaubensethos gewinnt hier die Kontur einer Mischung aus antikonzepzionellen und fruchtbarkeitsweckenden Arzneien. Vielleicht ist nicht die Verwunderung über die Konstellation, sondern die Weigerung, monoperspektive Sichtweisen einzuüben, die Not der Stunde. Die Frage nach einer christlichen Religion wird denn auch immer mehr als eine mögliche Frage neben den Fragen um die Bedeutung und Alltagsrelevanz von etwa asiatischen Religionen gesehen. Auch gerade die Welt der »Promis« scheint einer Art »neuen Innerlichkeit« zugeneigt, die scheinbar weniger von westlichen (vergessenen?) Praktiken, sondern vielmehr von buddhistischen Konzepten propagiert wird. Der Mix der Religionskulturen scheint zusehends eine der großen Herausforderungen auf dem »Markt der Möglichkeiten« der Religion zu werden.⁵⁰

50 Vgl. dazu etwa: Die Religion der Sinnlichkeit, BUNTE, Nr. 46 vom 6.11.1997, 23.

6. *Glauben contra Fühlen:**Das Beliebigkeitsethos auf dem Prüfstand*

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) markiert durch sein Insistieren auf dem Fühlen sicher eine ingeniose Ineinsflechtung von glaubender Zuversicht einerseits und hoffnungsschwangerer Prädikation des Gefühls andererseits: »Die Frömmigkeit [...] ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.«⁵¹ Weder Praxis noch Intellekt, sondern das Hingebungs»wissen« oder die Herzens»praxis« im Blick auf die Gottesbeziehung ist gefragt.

Glaube ist jenseits von Definitionen angesiedelt, insofern mutatis mutandis eben »beliebig«, nicht wissenschaftlich clear cut aufweisbar und definibel. Dennoch gilt: Beliebigkeit ist die Mutter des Terrors, auch des religiösen! Und zweifelsohne bringt das beliebige Lebensspiel Aktionen in Gang, die enthemmende und z.T. auch aggressionsgeladene Elemente mit sich führen. Beliebigkeit setzt das Feld der Abgrenzungen und Grenzziehungen in Brand, bedeutet von vornherein eine Grenzüberschreitung im Sinne einer prinzipiellen Infragestellung fixierter und fixierender Wert(vorst)e(llungen).

Glaube ist prinzipiell Brandstiftung in den Feldern des hölzernen Reglementierten: Glaube meint schon je die Verortung im Spannungsfeld von Wagnis, Ungewißheit und Zukunftsorientierung. Beliebigkeit meint analog die Brandstiftung in den Arealen der Sicherheiten und Vormarkierungen. Beliebigkeit ist die Kampfansage gegen die Heere des klar umgrenzten Diskurses.

Beliebigkeit ist die Matrix, die nach den bekannten und dementierten Halt- und Gehaltsstiftungen noch nach individuellem Glück und nach Zufriedenheit in den abgebrannten Feldern früherer Unschuld und Gewißheit zu suchen wagt. *Sie bezeichnet eine Art »Metaphysik des Ungewissen«, eine Form von Anti-Hybris der Selbsterhaltung, die dem Trieb der Eindeutigkeitssuche entkommen zu können meint. Beliebigkeit ist insofern eine Art metaphysische Indienstnahme des Geistes als Kombinationsmedium zwischen den Horizonten des Machbaren und des noch Plausiblen.* Beliebigkeit ist m.E. immer Einübung in extreme Verhaltens- und Denkprofile.

Wenn ich eine ästhetische Terminologie hier zu wählen hätte, würde ich u.U. auf eine »Ästhetik des Fakultativen« hinweisen, die allerdings erst noch zu (be)schreiben wäre. Der Optionshorizont ist permanenter Begleiter und Helfer beim Gang durch die Zonen des Aktualen.

⁵¹ F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Teil I, hg. von M. Redeker, Berlin 1960 (1821; ²1830), 14.

In Anfängen sind die hier geäußerten Gedanken zumindest ein Ansingens des Chorals auf »entgrenzte (und entgrenzende) Werte«, dessen vibrierende Dynamik immer bei denen erhalten wird, die sich dem Hermetischen entfernen und die Suche nach dem Offenen der Freiheit (»Heuristik«) an erste Stelle setzen.

Musikalisch gesprochen sind im Postmodernen die Sequenzen polyphon, die Taktfolgen virtuell und die Komposition fiktiv. Ob es einen Dirigenten gibt, das entscheidet das Forum des Interesses. Je nach Geschmack mal mit, mal ohne.

Dabei ersetzt das *Libretto* des Schönen die Antiphon des Heilsorakels, das *Forte* der Erlösung wird aufgelöst in das Polyphone von *Scherzo*, *Piano* und *Mezzoforte*.

Lebensmelodien lauten heutzutage etwas anders als zu Zeiten der klaren Werteorganisation.

Die Stelle aus der Bergrede Jesu im Evangelium nach Matthäus, »Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch das alles zufallen« (Mt 6,33), könnte hier als Beleg oder gar »Anwendung« dieser Gedankenfigur gelten.

Denn wenn und wo wir Garantien verteilen, da hat Kontingenz, gläubiges Empfangen, keinerlei Chance.

Wo primär die *Freiheit des Lebens* – und wofür sonst stünde das Reich Gottes? – im Blickpunkt steht, verlieren die Wertehierarchien ihre Dominanz wie ihren Glanz, sie sind gar beliebig; aber im Offenen der Freiheit kann die Wirklichkeit Gottes die Wahrheit offenbar machen.

Wie formulierte doch Jürgen Moltmann schlicht und treffend: »Wo das messianische Evangelium gehört wird und Glauben hervorruft, wird Leben zur ›lebendigen Hoffnung‹ wiedergeboren und [...] die Wiedergeburt der Welt vorweggenommen. Der ›neue Mensch‹, der Erbe der Zukunft und Bürger des Reiches, nimmt Gestalt an.«⁵² Jenseits solcher Verortung erscheint kein Ort erreichbar oder möglich. Anderslautende Voten werden angeprangert als Utopien, d.h. U-Topien, Nicht-Orte, Orte des schon lange Nicht-mehr-Gültigen, des Nicht-mehr-Tauglichen, des Nichtigen, des Obsoleten, Nicht-mehr-Belebbareren. Glaube und Beliebigkeit erscheinen vielen als Gegenpole, wie Feuer und Wasser. Aber »Beliebigkeit« meint auch: was einem lieb und teuer ist, was *beliebt*; wofür man sein letztes Hemd und seine letzten Kräfte zu investieren bereit wäre – und ist. Woran man Herz und Sinne verliert. Und ist Liebe nicht Inbegriff für Leidenschaft, Hingabe und Ent- bzw. Veräußerung in höchstem Grade?

Nur daß ein Profil, das bei der Beliebigkeit herauskommt, eben nicht mit anderen Profilen im Vergleichsmodus steht, sondern in einer Art Singu-

⁵² J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*. Ein Beitrag zur messianischen Eschatologie, München 1975, 306.

lärstatus sein eigenes Existenzrecht inhäriert. Du bist wie du bist, und du glaubst wie du glaubst – unabhängig von Dogmatik und limitativer Auslegung. Du glaubst nach Belieben. Nach eigenem Strickmuster, nach eigenem Gut-Dünken. Kann das falsch sein?

Bleibt die Frage nach den Quellen, nach den patchwork items, aus denen dieses Gewebe, genannt Glaube, zusammengewebt ist. Bleibt die Frage nach dem Ziel dieser Glaubensarbeit, bleibt last, but not least die nicht unbedeutende Frage nach der Zugehörigkeit nach einer Gemeinschaft von Mitgläubenden, denen ein ähnliches oder vergleichbares Muster zu glauben eignet.

Viele Fragen und Unsicherheiten. Viele fragmentarische Aporien. So vieles, was nicht lösbar erscheint. Manches, was man lieber klarer formuliert hätte. Doch die beliebige Welt nimmt uns in die Pflicht. Jeden: den Leser wie den Redner, den Zuhörer und den Prediger, den Sender und den Empfänger. Dabei bleibt vieles offen. Bleibt vieles scheinbar nicht definierbar.

Ist halt Zeitsignatur. Beliebigkeit! Ist halt nichts dran zu ändern – jedem nach seiner individuellen Gustation. Ist halt en vogue!

Ist halt nichts zu machen. Muß man laufen lassen. Beliebige Lässigkeit belebt und belustigt.

Beliebig werden. Beliebig leben. Beliebig sterben. Doch vorher noch: beliebig lieben und das Leben genießen. Oder? Wie war das doch noch mit Narziß ...? Die Beliebigkeit sollte nur nicht zur *Selbstbespiegelung mit Todesfolge* führen. Ansonsten scheint es kein Ethos für diese Form des Lebensvollzugs qua Genußselektion zu geben. Beliebiges Leben als höchste Form von Glücksinszenatorik!?! *Es lebe die zensurfreie Selbsterfindung, die nach eigenem Geschmack und Sinnstil das Leben inszeniert, und obendrein auch den Glauben.*

Positiv gefolgert: Was gäbe es größeres an Kunst, als den Glauben nach dem eigenen Lebensprofil zu formen, und eben nicht das Lebensambiente durch den Glauben zu qualifizieren!? Was gäbe es größeres als die Kunst, in diesem Sinne Glauben zu wagen angesichts der tausend Optionen des Nichtglaubens oder Verzichts auf Vertrauen und religiöse Arbeit? Was gäbe es größeres, als die beiden Künste der *ars moriendi* (Kunst des Sterbens) und der *ars amandi* (Kunst des Liebens) neu einzüben als Künste, die Vergänglichkeit einholen, gar transzendieren, Ewigkeit als Augenblick feiern? Augenblicklich werden – auch gerade im Blick auf den Glauben.

Jenseits von Gut und Böse gibt es nur eins: die Lust am *Diskurs des Heute*. Nichts mehr und nichts weniger will und intendiert der Mensch unserer gegenwärtigen Kulturepoche.

Wer wollte ihm das verübeln? Beliebigkeit als Langeweile?

Beliebigkeit ist weder ein Agent der neomanen Hybris, alles sei bereits gesagt und müsse deshalb mit Schweigen oder Ignorieren gekontert werden, noch ein Anwalt der Intoleranz jeglichen Theorieansätzen gegenüber.

Die Beliebigkeit ist vielmehr ein Versuch, dem Welthorizont mit stoischer Enthaltensamkeit und eigener Sachlichkeit plausibel zu begegnen – und somit Welt zu begreifen als Griff in die Welt des Heute. Der postmoderne Mensch ist geprägt von dem »simul prudens et piscator«⁵³. Der Mensch ist sich bewußt, daß er nur seines Selbst aktiv bewußt sein kann im Gang durch die Gefilde des Möglichen. Er fischt und sucht nach dem Fang des Lebens, der auch durchaus ausbleiben kann. Aber das Fischen ist ihm aufgetragen. Das macht seine Würde aus.

Die Dekonstruktion des falschen Gepoltseins durch Angst und List durch eine Orientierung an Zuversicht, Gelassenheit und Freiheit scheint mir das Desiderat schlechthin zu sein für die epochale Zeit um die Jahrtausendwende, deren Wert in einer notwendigen Konzentration ihrer Beobachter liegt, zumal ein historisches Kehredatum häufig eine Kehre des Herzens von Zweitrangigem zu Eigentlichem mit sich bringt.

Die Zeit der kulturkritischen Lamentos ist vorbei.

Ob wir die reflexive Moderne (Beck) noch kennen oder die zugespitzte Moderne (Bubner) hochhalten. Jedenfalls sind wir auch am Ende des Parforceritts durch heutige Gefilde und Gedanken wieder am Anfang angekommen, bei der Frage nach dem, was wird – und damit bei Hänsel und Gretel. »Wer mag der Herr wohl in diesem Häuschen sein?«

Und ob es von drinnen schallt: »Wer knabbert an meinem Häuschen?«, oder aber vielmehr nur noch das Echo unserer Frage uns als Stimme erscheint – wir Entorteten, Verwaisten und vom Chaos umlagerten Zeitgenossen: es ist an der Zeit, das Rätsel der Moderne aufzulösen, sei es durch die Lebensmelodie, die wir singen, sei es durch die Überwindung der Zweifel, die wir schon immer dem Projekt der Moderne – zurecht! – zugespielt haben.

Die Postmoderne weist uns ein in eine bestimmte Art des Denkens. Denken ist ein Wagnis. Und die Postmoderne selbst ist ein Denkhorizont. Ob wir uns einlassen, auf das Wagnis, zu denken, indem wir die Kompetenzfelder vernetzen und nicht nur dem IQ, sondern auch der emotionalen und sozialen und relationalen Intelligenz Raum lassen? Daran wird sich entscheiden, ob wir der Zeit entgegenkommen, oder ob die Zeit vergeht, ohne daß wir ihr begegnet sind.

Wer der Zeit begegnen will, muß ihr entgegengehen, darf nicht in seinem eigenen Denkghetto bleiben, muß heraus aus den fremden oder selbstgemachten Verließen, deren einige ich ja ex- und implizit eingespielt habe.

Vielleicht wäre es an der Zeit, eine Sprache zu sprechen, die die Grundsätze der »Psychologie der Sprache«⁵⁴ von Zeitgenossen nicht analytisch nachzeichnet, um sie dann ex post zu Keulen der Mission zu formen,

53 Frei übersetzt: »Ichstärke mit Fängerqualität«.

54 Vgl. das gleichlautende Buch von H. Hörmann, Berlin / Heidelberg 1967 (verbesserter Nachdruck 1970).

sondern vielleicht ist unser Leben an sich als Sprachraum neu wahrzunehmen. Denn mit dem Sprache-Lernen, mit dem neuen Wort fängt die neue Wirklichkeit an. Unser Leben als Rede- und Wirkfaktor; unsere Existenz als Sprachforum!

Und dabei dürfen wir nicht übersehen: »Existieren heißt, die Zuständigkeit für etwas übernehmen, worauf wir naturgemäß nicht vorbereitet sind.«⁵⁵ Dazu gehört sicherlich ein zweifaches: »gelassene Wachheit und Leidenschaftlichkeit gegen die Verschwörung der agierenden Unaufmerksamkeiten«.⁵⁶

Ob das nicht auch und gerade die postmoderne Psyche denken kann – und auch wagen möchte?

Was wir brauchen, ist der Mut, von den harmonieorientierten Metaphernbildungen abzugehen und heuristische Nomenklaturen zu entwickeln, die ein genuines Kommunizieren mit Zeitgenossen ermöglicht. Weniger dürfen wir uns nicht erlauben.

Beliebigkeiten begegnet keiner adäquat, der mit hermetischen Systemvorgaben in einen »Dialog« tritt, weil dieser vom Ansatz her schon monologischer Natur ist. Wir brauchen eine Sprache und eine Besinnung des Augenblicks, die Menschen von heute in ihrer Sprache auf ihre Weise in ihrem Werden und Sein anspricht. Ansprechende Weisen sind heute fragmentarisch und augenblicklich, beliebig und individuell. Da gibt es kaum Anschlußstellen an althergebrachte Hermeneutiken und Homiletiktheorien. Wir benötigen ein Umdenken, das große Ausmaße annehmen muß. Vor allem haben wir eine Renaissance des Gefühls vor uns, das noch die unglaublichsten Züge zeitigen wird. Stellen wir uns darauf ein. Bereiten wir uns darauf vor. Beginnen wir mit dem leichten Part: reden wir nicht mehr von den Fleischtöpfen der harmonistischen Theologoumena von gestern; sprechen wir lieber von dem neuen Land, das uns jenseits des Jordan sicher erwartet. Ganz sicher.

Dabei bleibt der postmoderne Appell zum Aufbrechen nicht außer Hörweite: Es gibt keine Richtung – fahren wir los; das Ziel ist der Weg, oder?! Treffend hat dies der Schweizer Beat Wyss (Professor für Kunstgeschichte an der Universität Bochum) formuliert: »Es gibt keine Gnade, kein Außerhalb, kein Jenseits, kein Vielleicht im Leben. Hier ist die Rose, hier tanze! Wer dies nicht gnostisch herausfordernd oder nihilistisch verzweifelt, sondern mit fröhlicher Gleichgültigkeit aufnimmt, der hat den Zeitgeist verstanden.«⁵⁷

Was wir brauchen, wenn wir denn überhaupt noch etwas zu bedürfen fühlen können und wollen möchten, so ist es eine Art *zweite Aufklä-*

⁵⁵ P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*. Ästhetischer Versuch, Frankfurt a.M. 1987, 119.

⁵⁶ A.a.O., 123.

⁵⁷ B. Wyss, *Die Welt als T-Shirt*. Zur Ästhetik und Geschichte der Medien, Köln 1997, 117.

runge, die sich dem Verdikt der Eindeutigkeiten entzieht und ausbricht, also aus-bricht, den Bruch vollends vollzieht: die Freiheit des Offenen, die Hörigkeit der Sinne, nicht das »eiserne Gehäuse der Hörigkeit« (Max Weber)⁵⁸ ist heute an-gesagt, sagt an, was endlich am Anfang kommt, wenn er denn noch zu denken gewagt werden sollte.

Neue Einsichten wären das Ergebnis, auch eine neue Form von Übersicht, die Wege von einer Kulturbesichtigungspraxis zu Kulturgestaltungspraktiken weisen könnte.

Mögen uns die genannten Gedanken herausrufen aus zu engen, zu kleinen Meinungen und uns einführen in die Fragen, die wir uns zu stellen erlauben müssen. Diese Erlaubnis ist keine »anthropologische Vorbestimmtheit«, sondern ein Rekurs auf die Eigentlichkeit des Seins, das uns immer wieder zwischen den tausendfachen belanglosen Imperativen des Alltags einzuholen frei ist. Die Freiheit wird sich den Weg bahnen – jenseits von Moderne und Postmoderne. Ohne Zweifel.

So manche Literatur mußte wieder ad acta gelegt werden, auch wenn es reizt, weitere Signaturen des postmodernen Wertebewußtseins zu liefern. Womöglich folgen weitere Reflexionen zu dieser Thematik. Auch wenn es manchem schon als genug erscheint und die Epoche für viele mit dem Jahr 2000 sowieso an eine (nur numerische?) Wende gerät. Was geraten wird im neuen Jahrtausend, mag ein Prophet sagen. Ich wollte hier kein Zukunftskünder, vielmehr Künder gegenwärtiger Lagen sein, die zu sehen wir wohl verpflichtet sind. Mögen sie Hilfen und Geländer für weitere Gedankengänge sein.

Bibliographie (in Auswahl)

- Beck, U. / Giddens, A. / Lash, S., Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a.M. 1996
- Capra, F. / Steindl-Rast, D., Wendezeit im Christentum. Perspektiven für eine aufgeklärte Theologie, Bern / München 1991 (zit. nach TB-Ausgabe [dtv] München ²1994)
- Ernst, H., Kinder-Country: Auf dem Weg in die infantile Gesellschaft, Psychologie heute 24 (1997), H. 8, 30-33
- Geier, M., Das Glück der Gleichgültigen. Von der stoischen Seelenruhe zur postmodernen Indifferenz, Reinbek bei Hamburg 1997
- Herzog, J., Wir sagen, was morgen läuft, Brigitte 17 (1997), 172-174 (zu Trend-Expertismus)
- Horx, M., Das Zukunftsmanifest. Wie wir uns auf das 21. Jahrhundert vorbereiten können, Düsseldorf / München 1997
- Huizinga, K., Das erlesene Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie, Gütersloh 1992
- Magerl, S., Unendlich stilvoll, ZEITMAGAZIN vom 25.7.1997, 28-37 (Titel des Magazins: »Moderne Welten. Wie sich Mode, Möbel und Architektur zu

⁵⁸ Zit. nach: Beck / Giddens / Lash, Modernisierung, 28.

- einem Lebensgefühl verbinden. Eine Vision«. Es geht ums Leben als Entwurfsraum, der von Designern durchstilisiert und gestaltet wird)
- Künzel, G.*, *Der neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München 1994 (zit. nach TB-Ausgabe [Suhrkamp] 1997)
- Miller, A.*, *Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst*, Frankfurt a.M. 1979
- Scheler, M.*, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn ¹³1995 (1928)
- Zander, D. / Celek, T.* (mit *Kampert, P.*), *Wen(n) Kirche nicht mehr zieht. Die MTV-Generation – was sie fühlen, was sie glauben*, Wiesbaden 1997 (orig.: *Inside the Soul of a New Generation*, Grand Rapids 1996)
- Wisser, R.*, *Kein Mensch ist einerlei. Spektrum und Aspekte »kritisch-krisischer Anthropologie«*, Würzburg 1997
- , *Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven*, Würzburg 1996

Was glauben wir heute?

Thesen

Volker Spangenberg

Sofern der christliche Glaube sich gestern wie heute als Glaube an den dreieinigen Gott versteht, glauben wir heute nichts anderes als was wir gestern geglaubt haben. Wenn wir also danach fragen, was wir heute glauben, so besteht die Pointe der Fragestellung darin, *zeitgemäß* das zur Sprache zu bringen, was uns immer schon vorgegeben ist: Vorgegeben in der ursprünglichen Bezeugung der Selbstkundgabe Gottes, die als Texte Heiliger Schrift gesammelt für die Sachgemäßheit des Glaubens konstitutiv sind. Wer also zu sagen versucht, was wir heute glauben, sagt der Sache nach nichts anderes als derjenige, der gestern versucht hat zu sagen, was der christliche Glaube glaubt. Aber er sagt das selbe anders.

Die folgenden, jeweils in eine These mündenden Überlegungen sind durch die pastorale Praxis angeregt. Der zunehmende Rückgang des Wissens um die christliche Überlieferung macht es für die christlichen Kirchen und Gemeinden notwendig, in Gestalt von sogenannten Glaubenskursen die Grundlagen des Glaubens in ihrer elementaren Gestalt zusammenzufassen. Es handelt sich dabei um eine Art Katechismusunterricht, freilich ohne Frage-Antwort-Form und ohne strenge Bindung an die sogenannten Hauptstücke Dekalog, Credo und Vaterunser. Die Nötigung zu einem derartigen »Glaubenskurs« impliziert die Bemühung des Glaubens, sich selbst verständlich zu werden. Eine solche Selbstverständigung ist ja immer Voraussetzung der Rechenschaft vom Glauben. Fragen wir also in diesem, vom praktischen Interesse an einem zu entwerfenden »Glaubenskurs« geleiteten Sinne: Was glauben wir heute?

1. Gott und Mensch

Der Mensch ist – auch und gerade nach Auskunft der modernen Humanwissenschaften – ein Beziehungswesen. Menschliches Leben spielt sich immer in Gestalt von Beziehungen und dem Scheitern von Beziehungen ab. Das gilt vom ersten Atemzug an (möglicherweise sogar pränatal) bis zum letzten Atemzug. Einigermaßen unbestritten kann man sagen, daß jeder Mensch in zwei Beziehungsfeldern lebt:

- a) Der Mensch hat ein Verhältnis zu sich selbst (Selbstverhältnis);
- b) Der Mensch hat ein Verhältnis zu anderen Menschen und zu der ihn umgebenden Welt (Weltverhältnis).

Der christliche Glaube macht geltend, daß es über die beiden genannten Verhältnisse hinaus ein drittes Verhältnis oder eine dritte Beziehung gibt, die für das Menschsein des Menschen von entscheidender Bedeutung ist: die Beziehung zu Gott. Diese Beziehung entscheidet immer auch über das Glücken von Selbstverhältnis und von Weltverhältnis. Das Gottesverhältnis ist darum das grundlegende Verhältnis des Menschen.

These 1: Der Mensch ist ein Verhältniswesen. Er existiert in einem Selbstverhältnis, einem Weltverhältnis und in einem Verhältnis zu Gott. Für ein glückendes Selbst- und Weltverhältnis des Menschen ist das Gottesverhältnis konstitutiv.

Gott und Mensch verhalten sich zueinander wie Schöpfer und Geschöpf. Gott ist Schöpfer, weil er sein eigener Ursprung ist und als solcher anderem, was ohne ihn nicht ist, d.h. der Welt und dem Menschen, Raum und Zeit gewährt: Lebensraum und Lebenszeit. Christlicher Glaube ist Schöpfungsglaube. Der Glaube an Gott, den Schöpfer besagt, daß das Geheimnis des Menschen (warum bin ich überhaupt da?) und das Geheimnis der Welt (warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?) nur von Gott eindeutig beantwortet werden kann. Insofern bedeutet Gotteserkenntnis immer zugleich Selbsterkenntnis des Menschen und seiner Welt.

These 2: Der Mensch ist nicht sein eigener Ursprung. Jeder Mensch tritt mit der unveräußerlichen Würde ins Dasein, daß Gott ihn als unverwechselbares Individuum in der Gemeinschaft mit anderen unverwechselbaren Mitmenschen gewollt hat. Weder radikale Fraglichkeit, noch Leidenschaft ohne Sinn, sondern Gottes ursprüngliche Bejahung ist das Geheimnis seiner Existenz.

Der Zusammenhang von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis führt unweigerlich zu der Frage: Wie ist Gotteserkenntnis möglich?

Gott wird nur durch Gott erkannt. Denn nur Gott redet richtig über Gott (Pascal). Menschliche Spekulationen und sogenannte Gottesbeweise gelangen bestenfalls zu einem »Etwas«, das dann Gott genannt wird. Der christliche Glaube behauptet, daß Gott sich dem Menschen erkennbar

macht, indem er ihn anredet und ihm auf diese Weise eine personale Begegnung mit sich selbst verschafft. Dieses Geschehen nennt der Glaube »Gottes Offenbarung«. Offenbarung im christlichen Sinne hat also die Bedeutung, daß Gott sich seinem Geschöpf vorstellt, indem er zu ihm spricht. Die Offenbarung Gottes ist sprachlich.

These 3: Erkenntnis des unsichtbaren Gottes ist dem Menschen möglich, weil und insofern Gott selbst sich ihm zu erkennen und zu denken gibt. Gotteserkenntnis ist Erkenntnis des den Menschen auf sich selbst und auf ihn selbst anredenden Gottes.

2. Jesus Christus

Die Weise, wie Gott definitiv zu den Menschen gesprochen hat, ist eine personalgeschichtliche. Gott, so bezeugt es der Glaube, hat sich dem Menschen definitiv vorgestellt durch die Person des Menschen Jesus von Nazareth. Im Reden, Handeln und Sterben des Menschen Jesus hat Gott sein eigenes Wesen zum Ausdruck gebracht und sich selbst der Menschheit mitgeteilt. Als Bestätigung dieser Selbstmitteilung hat Gott Jesus aus dem Tod in sein ewiges, göttliches Leben hineingenommen. Der christliche Glaube nennt dies die »Auferweckung Jesu von den Toten« und bekennt, daß der gekreuzigte Jesus lebt und gegenwärtig wirkt.

These 4: Gottes definitive Selbstvorstellung ist geschichtlich. Sie ist identisch mit dem Leben, Sterben und der Auferstehung des Menschen Jesus von Nazareth. Wer und wie Gott ist, kann und muß am Leben und Sterben dieser Person abgelesen werden – oder die Wahrheit Gottes wird verfehlt.

Über Jesus von Nazareth wissen wir durch die im Neuen Testament gesammelten Texte, insbesondere durch die Evangelien. Es sind Texte, in denen »nicht ein nach modernem Verständnis historisches Interesse, sondern das Glaubensinteresse maßgebend ist« (G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. II, Tübingen ²1982, 371). Daneben finden sich nur wenige außerchristliche Quellen, die Jesus von Nazareth erwähnen. Sie sind insofern von Bedeutung, als man an ihnen erkennen kann, »daß es im Altertum auch dem grimmigsten Gegner des Christentums nicht einfiel, die Geschichtlichkeit Jesu überhaupt zu bezweifeln« (G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart ¹⁰1975, 24). Nach den Berichten der Evangelien hat Jesus mit seiner ganzen Person »verkündigt«. Das zentrale Thema dieser Verkündigung wird in der für Jesu Predigt

charakteristischen Form der »Gleichnisse« besonders deutlich: Gottes Reich und damit niemand anders als Gott selbst ist in seinem Jesu-Auf-treten zu den Menschen gekommen. Und obwohl die Menschheit das Verhältnis zu ihrem Schöpfer zerstört und damit ihre Bestimmung schuldhaft verfehlt hat, ist das Kommen Gottes eine erfreuliche Bot-schaft, ist es Evangelium: das freundliche Angebot Gottes an jeden Men-schen, in die heilsame Gemeinschaft mit dem Schöpfer zurückzukehren und so in die Wahrheit der eigenen Existenz zu gelangen. Jesus wagt es, wie Ernst Fuchs treffend formuliert hat, »Gottes Willen [...] als einen gnädigen Willen im eigenen Verhalten geltend zu machen« (E. Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus, in: *ders.*, Zur Frage nach dem hi-storischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen ²1965, 155).

These 5: Unser Wissen von Jesus ist Textwissen. Es sind die Texte des Neuen Testamentes, die uns Jesus als Selbstmitteilung des gnädigen Gottes wahrnehmen lassen, der die Gemeinschaft mit dem verhältnis-los gewordenen Menschen sucht.

3. Das Kreuz und die Auferstehung

Die gegenüber dem Leben Jesu gesteigerte Bedeutung seines Leidens und Sterbens wird auf der Ebene der neutestamentlichen Texte bereits durch die Ausführlichkeit der Darstellung seiner Passion und seines Le-bensendes signalisiert. Der Anspruch Jesu, an der Stelle Gottes zu reden und zu handeln, so daß an seiner Person das Wesen Gottes »abgelesen« werden kann, brachte ihm den Vorwurf der Gotteslästerung ein und hat-te die Hinrichtung am Kreuz zur Folge. Der Tod Jesu am Kreuz ist das zentrale Geschehen, auf das der christliche Glaube sich bezieht. Die Be-deutung dieses Todes erschließt sich freilich nur, wenn man ihn von der Auferweckung Jesu her betrachtet. Blickt man auf das Kreuzesgeschehen als solches, so wird hier lediglich eine Katastrophe sichtbar, ein Scheitern dessen, was Jesus gelebt, gesagt und getan hat. An der Auferweckung Jesu von den Toten aber erkennt der glaubende Mensch:

Was Jesus gelebt, gesagt und getan hat, ist wirklich wahr; sein Anspruch, im Namen Gottes zu sprechen (d.h. die Menschenfreundlichkeit Gottes zu verkündigen) und im Namen Gottes zu handeln, wird von Gott be-stätigt. Die Auferweckung Jesu von den Toten besagt, daß Gott von An-fang an auf Jesu Seite war und daß diese Verbindung Gottes mit dem Menschen Jesus diesen überhaupt erst zu dem gemacht hat, was er war: ein Mensch, der in ungestörter Beziehung zu Gott stand und in dem sich Gott vollkommen »ausdrücken« (offenbaren) konnte. Diese Einheit Gottes mit dem Menschen Jesus ist gemeint, wenn der Glaube von Jesus

Christus, dem »Sohn Gottes« spricht, bzw. wenn er sagt: In Jesus von Nazareth ist Gott »zur Welt gekommen«.

These 6: Die im Neuen Testament bezeugte Auferweckung Jesu von den Toten ist der Grund für das Bekenntnis des Glaubens, daß Gott in der Einheit mit dem Menschen Jesus zur Welt und zur Sprache gekommen ist. Christlicher Glaube ist Osterglaube und deshalb Freude an Gott.

An der Auferweckung Jesu von den Toten erkennt der christliche Glaube, daß die Einheit Gottes mit Jesus auch das Leiden und den Kreuzestod einschließt. Der Glaube wagt die Behauptung: In jenem furchtbaren Geschehen, in dem Jesus unverdientermaßen zu Tode gebracht wird, geht es »mit rechten Dingen« zu, weil das, was geschieht, nach dem Willen Gottes geschieht. Es ist dies das zentrale Geheimnis des christlichen Glaubens. Es wird von den neutestamentlichen Texten nach zwei Seiten entfaltet.

Zum einen: Der Tod Jesu war nicht das Resultat eigener Schuld. Wenn Gott ihn dennoch gewollt hat und darin keine Ungerechtigkeit liegt, dann deshalb, weil er Jesus mit einer Schuld identifizierte, die nicht seine eigene war. Der Tod Jesu ist ein Gerichtsvorgang, in dem ein Schuldloser für Schuldige stirbt. Das Neue Testament bringt dies zum Ausdruck, wenn es formuliert: Der Tod Jesu ist ein Tod *für uns* oder *an unserer Stelle*. Unsere Verfassung – oder in biblischer Terminologie: unsere Sünde hätte diesen Tod verdient, den Jesus an unserer Stelle stirbt.

Zum anderen: Gott ist der Inbegriff von Leben. Menschliche Schuld und menschlicher Tod widersprechen seiner Göttlichkeit. Wenn Gott, wie die Auferweckung Jesu erkennbar macht, dennoch an der Einheit mit dem leidenden, sterbenden und getöteten Jesus festhält, dann bedeutet das: Gott erträgt den Tod des dem Tod verfallenen (schuldigen) Menschen *an sich selbst*, um ihn so zu entmachten und zu überwinden. Weil der Tod Jesu ein Geschehen ist, dem *Gott selbst* sich ausgesetzt hat, ist dieser Tod ein Tod für *alle* Menschen, so daß die Situation der gesamten Menschheit durch das Kreuz grundlegend neu qualifiziert wird.

These 7: Die im Neuen Testament bezeugte Auferweckung Jesu von den Toten ist der Grund für das Bekenntnis des Glaubens, daß der ewige Gott sich am Kreuz Jesu dem menschlichen Tod ausgesetzt und ihn sich siegreich angeeignet hat, damit der Mensch nicht gottlos sterben muß.

Daß es dieser Tat Gottes zugunsten des Menschen bedurfte, erschließt sich dem Glauben dadurch, daß Gott sie getan hat. Mit anderen Worten: Daß wir dem Tod verfallene Menschen sind, erkennen wir nur, wenn wir die Bedeutung des Todes Jesu als unsere nur von Gott selbst zu bewirkende Versöhnung erkennen. Am Kreuz Jesu hat Gott aufgedeckt, daß jeder Mensch die Beziehung zu Gott gelöst und damit den Tod auf sich gezogen hat. Das meint die Bibel, wenn sie sagt, daß jeder Mensch ein *Sünder* ist. Sünde ist Beziehungslosigkeit zu Gott, genauerhin: der »tätige Drang« und der »mächtige Zwang zum Drang« in die Beziehungslosigkeit zu Gott (E. Jüngel, Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde, in: K. Aland / S. Meurer (Hgg.), Wissenschaft und Kirche. FS für Eduard Lohse, Bielefeld 1989, 181), die in der völligen Beziehungslosigkeit des Todes endet.

Der christliche Glaube erkennt und bekennt, daß Gott am Kreuz Jesu die Beziehungslosigkeit der Sünde in eine neue Beziehung verwandelt hat, durch die der sündige Mensch wieder in das rechte Verhältnis zu Gott kommt und damit zugleich in sich selbst richtig sein kann und zu leben vermag. Das Neue Testament nennt dies das Ereignis der Rechtfertigung des gottlosen Menschen durch den gnädigen Gott, eine Rechtfertigung, die der Mensch aus eigenem Vermögen weder bewirken noch verdienen, sondern nur im Vertrauen auf Gottes Tat in Jesus Christus bejahen kann. Das Vertrauen des Menschen – sein Glaube – stützt sich dabei auf das Wort des Evangeliums, wie es in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments überliefert ist, allen Menschen verkündigt und in der Feier von Taufe und Abendmahl »leibhaft« erlebt wird.

These 8: Seine Sünde erkennt ein Mensch nur, wo er das Ereignis des Kreuzestodes Jesu als seine Versöhnung mit Gott durch Gott erkennt und anerkennt. Der versöhnte Mensch bekennt, daß es der den Sünder rechtfertigende Tod Jesu Christi ist, durch den Gott die Beziehungslosigkeit der Sünde in eine neue, vertrauensvolle Beziehung verwandelt hat: die Beziehung des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Das Ereignis der Rechtfertigung des Sünders wird dem Menschen zuteil allein aus Gnade, allein durch Christus und allein durch den Glauben an das Wort des Evangeliums, das verkündigt und in Taufe und Abendmahl gefeiert wird.

4. Der Glaube

Der Sünder kann sich nicht mit Gott versöhnen. Er kann sich die Versöhnung nur gönnen, die Gott bewirkt hat. Dies geschieht, wenn ein Mensch sich auf eine Vertrauensbeziehung zu dem gekreuzigten und

auferstandenen Jesus einläßt. Solche Beziehung nennt das Neue Testament »Glauben«. Wer glaubt, glaubt aufgrund persönlicher Erfahrung der Lebendigkeit Jesu. Diese Erfahrung oder Begegnung des auferstandenen Jesus ist eine innere Gewißheit. Wer glaubt, ist sich dessen gewiß: Es ist wahr, daß Jesus lebt. Die glaubende Person kann aber nicht beweisen, daß es so ist, und sie kann die Beziehung des auferstandenen Jesus zu sich selbst anderen nicht demonstrieren. Was Glauben ist, erfährt man nur durch glauben, weil jede persönliche Beziehung ein Geschehen ist, in dem man selbst leben muß und worin man nicht vertretbar ist. Der Mensch kommt zum Glauben, indem der Glaube zum Menschen kommt. Der Glaube kommt, sofern der lebendige Jesus Christus durch die Predigt des Evangeliums zu einem Menschen »kommt« und also eine Beziehung zu ihm aufnimmt. Das Neue Testament nennt dieses Kommen des auferstandenen Jesus ein Kommen »im heiligen Geist«. Der »heilige Geist« ist die Weise, wie der auferstandene Jesus, der am Wesen und an der Herrschaft Gottes Anteil hat, bei einem Menschen ist. Der heilige Geist ist der Geist des auferstandenen Jesus. Dort wo der heilige Geist ist, da ist Jesus – in geistlicher Weise.

These 9: Der Glaube ist ein durch innere Gewißheit ausgezeichnetes Vertrauensverhältnis zum lebendigen Jesus Christus und durch ihn zu Gott. Der Mensch kommt zum Glauben, indem Jesus Christus im Beziehung und Vertrauen schaffenden Geist Gottes zum Menschen kommt und so Glauben möglich macht.

Zum Glauben gehört ein Wissen – insbesondere um die ursprüngliche Bezeugung Jesu Christi in den biblischen Texten. Zum Glauben gehört Gefühl. Zum Glauben gehört das dem Glauben entsprechende Leben und Handeln. Aber nichts von alledem ist unmittelbar mit dem Glauben identisch.

These 10: Der Glaube glaubt. Wissen, Gefühl und Tun gehören zum Glauben, sind aber mit ihm nicht einfach identisch.

Zum Glauben gehört das Bekenntnis des Glaubens. Der Begriff des »anonymen Christentums« ist ein Widerspruch in sich selbst, der sich am Wesen des Glaubens vergreift. Das Bekenntnis zu Jesus Christus ist ein Akt der Freiheit. Zum Bekenntnis wird der Mensch von Jesus Christus befreit. Bekenntnis zu Jesus Christus ist immer Bekenntnis zur Abhängigkeit des Menschen gegenüber Jesus Christus: Christus ist mein Herr. Abhängigkeit ist hier gleichbedeutend mit Freiheit, denn die Abhängig-

keit gegenüber Gott ist des Menschen Freiheit, sofern dieses Verhältnis seine ursprüngliche (schöpfungsgemäße) Bestimmung ist. Wenn ein Mensch sich der Herrschaft Gottes unterstellt, kommt er damit in seine »Eigentlichkeit«: so hat Gott ihn gewollt und so ist er jetzt (wieder). Der in Freiheit getroffenen Glaubensentscheidung folgt die Taufe auf das Bekenntnis des Glaubens hin. Die Taufe ist ein öffentlicher Akt, in dem sich der Glaubende von Jesus Christus vor Gott und der Welt auf das festlegen läßt, worauf er sich im Glauben eingelassen hat (vgl. E. Jünger, Zur Kritik des sakramentalen Verständnisses der Taufe, in: *ders.*, Barth-Studien, Zürich / Köln 1982, 295-314; hier: 310).

These 11: Der Glaube spricht sich aus im Bekenntnis des Glaubens, auf das hin der Glaubende nach dem gnädigen Gebot Jesu Christi einmal und unwiederholbar die Taufe empfängt und sich so öffentlich auf den Glauben und auf dessen in Gott selbst begründete rettende Kraft festlegen läßt.

Mit der Taufe geschieht die Eingliederung in die Gemeinde Jesu Christi, die ihre Konkretion stets in Gestalt einer Ortsgemeinde hat. Christsein heißt immer: mit anderen Glaubenden zusammen Christ sein. Der Glaube verbindet nicht nur Menschen mit Gott, sondern auch glaubende Menschen mit glaubenden Menschen. Die Gemeinschaft der Glaubenden (die Gemeinde, die Kirche) hat verschiedene Funktionen, die alle unentbehrliche Hilfen für den einzelnen Christen darstellen. Der gemeinsame Gottesdienst, das gemeinsame Bibelstudium, gemeinsamer Erfahrungsaustausch, gemeinsame Bezeugung des Glaubens, gemeinsame Diakonie, gegenseitige Ermutigung, gegenseitige Korrektur u.a.m. helfen dem Einzelnen, den Glauben zu bekennen, zu feiern, zu leben und beim Glauben zu bleiben.

These 12: Der glaubende Mensch ist durch Glauben und Taufe mit Jesus Christus und durch ihn mit der Gemeinde der Glaubenden geeint. Als Glied dieser Gemeinschaft ist er zum christlichen Leben berufen.

Die christliche Kirche lebt »auf etwas hin, was sie selbst nicht mehr ist, weil das, woraufhin sie ist, ohne Verkündigungswort, Sakrament und welthafte Struktur sein wird« (*H.U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, Bd. III,2 Theologie, Teil 2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 475). Die Gemeinschaft der Glaubenden und mit ihr der einzelne Glaubende erwarten dieses »Woraufhin« als die unmittelbare und

universale Erscheinung Jesu Christi in Herrlichkeit. Die Erscheinung Jesu Christi schließt sein Kommen zum Weltgericht ein. Die Weltgeschichte ist darum nicht das Weltgericht.

Auch die Glaubenden erwarten das Gericht. Sie erwarten es als eine Beurteilung ihrer Werke, die somit nicht einfach auf dem Schutthaufen der Geschichte verloren gegeben werden, sondern als gute Werke in Ewigkeit leuchten dürfen und als böse Werke für immer vergehen müssen. Über die Person des Glaubenden entscheidet im Gericht Jesu Christi jedoch weder das gute noch das böse Werk, sondern allein der Glaube an die am Kreuz gewirkte Versöhnung.

These 13: Der Glaube erwartet die unmittelbare und universale Erscheinung Jesu Christi zum Weltgericht und widerspricht der Auffassung, daß die Weltgeschichte selbst das Weltgericht sei. Der Glaube vertraut darauf, daß der mit dem Recht der Gnade richtende Christus auch im letzten Gericht die Person von ihren Taten unterscheidet. Der Glaube hofft auf das definitive Gelingen des Miteinanders von Gott und Mensch und von Mensch und Mensch im ewigen Leben.

Eine Zusatzthese:

Die pastorale Praxis zeigt, daß es im Blick auf den christlichen Glauben eine gewichtige Anfrage gibt, die besonders in der missionarischen Situation – aber keineswegs nur hier – gestellt wird. Es ist durchaus keine Frage der Neuzeit: Die Frage nach der Herkunft und nach der Faktizität des Bösen in der Welt. Die Frage: Warum leiden wir? Der christliche Glaube antwortet auf diese Frage, indem er eingesteht, sie nicht im Sinne einer Erklärung »lösen« zu können. Denn die Wahrheit, daß Gott in allem wirkt – auch im Bösen – und die Wahrheit, daß Gott als Urheber des Bösen – als böser Gott – nicht in Betracht kommt, lassen sich nicht vereinbaren, ohne das Böse in einen die Göttlichkeit Gottes verletzenden oder die Bösartigkeit des Bösen verharmlosenden Zusammenhang zu bringen. Der Glaube wagt es, auch hier auf das Kreuz Jesu Christi zu verweisen: In diesem Geschehen hat Gott das Böse an sich selbst erlitten und ertragen und es so – im Sieg der Liebe – zum Scheitern verurteilt. Der existentielle Umgang des Glaubens mit den vielfältigen Erfahrungen des Bösen und des Leidens ist darum neben dem Kampf gegen das Böse die Klage. In der Klage ruft der Glaube angesichts dessen, was uns an Gottes Handeln so grauenhaft unverständlich bleibt, nach dem Trost des Gottes, der sich am Kreuz Christi definitiv als Liebe offenbart hat.

These 14: Der christliche Glaube vermag das Böse und das Übel nicht zu erklären. Er verweist sich und andere auf das Kreuz Jesu Christi, an dem Gott selbst das Böse erlitten und ertragen hat. Der Glaube wagt es, im Blick auf das Kreuz daran festzuhalten, daß Gott die Liebe ist. Darum klagt er Gott, was menschlicher Einsicht an Gottes Handeln so grauenhaft unverständlich ist und bis zum Jüngsten Tag unverständlich bleiben wird.

Bibliographie

- Balthasar, H.U. von*, Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, Bd. III,2 Theologie, Teil 2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969
- Bornkamm, G.*, Jesus von Nazareth, Stuttgart ¹⁰1975
- Ebeling, G.*, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. II, Tübingen ²1982
- Fuchs, E.*, Die Frage nach dem historischen Jesus, in: *ders.*, Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen ²1965
- Jüngel, E.*, Zur Kritik des sakramentalen Verständnisses der Taufe, in: *ders.*, Barth-Studien, Zürich / Köln 1982
- , Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde, in: *K. Aland / S. Meurer* (Hgg.), Wissenschaft und Kirche. FS für Eduard Lohse, Bielefeld 1989

Versöhnte Gemeinschaft

Bibelarbeit über Röm 12,3-8¹

Andrea Strübind

Liebe Brüder, liebe Schwestern!

Es ist mir eine große Freude, mit ihnen gemeinsam im Wort Gottes zu lesen und Sie gleichzeitig zum Nachdenken über einen sehr bekannten Text aus dem Römerbrief einzuladen. Denn hier sind wir ganz bei der Sache, bei der Sache des Evangeliums. Das erste Wort an diesem – laut Tagesordnung sicher sehr wortreichen und anstrengenden – Tag gehört Gott. Möge er unsere Herzen und Sinne leiten!

Bevor wir in die Auslegung des vorgesehenen Textes Röm 12,3-8 eintreten, gestatten sie mir ein persönliches Geständnis. Als ich angefragt wurde, ob ich zur Übernahme einer Bibelarbeit auf dem Bundesrat bereit sei, habe ich ohne Zögern zugesagt. Bereits als Jugendliche nahm ich auf Anregung meiner Eltern mit wachsender Begeisterung an den Bundesratstagungen teil. Durch meine historischen Studien zu unserem Gemeindebund wuchs mein Interesse und gleichzeitig meine Hochachtung für dieses höchste übergemeindliche Entscheidungsgremium. Also übernahm ich gerne diese Aufgabe.

Als ich dann den ausgewählten Textabschnitt aus dem Römerbrief sah, war ich dann zunächst ein wenig enttäuscht und gleichzeitig etwas neidisch auf Bruder Rudzio [Anm.: Bruder Rudzio predigte am Vortag über Röm 12,1-3]. Was ist Röm 12,3-8 im Vergleich zu den großen, unvergleichlichen ersten Versen, den Spitzensätzen dieses 12. Kapitels (Vers 1-2)? Wir haben es ja gestern in dem bewegenden Festgottesdienst gehört und erlebt. Weil sich Gott unser erbarmt hat, führen wir nun unser ganzes Leben als Gottesdienst. All unsere Lebensäußerungen gehören unter den Aspekt eines stetigen, fortwährenden Gottesdienstes. Diese ganzheitliche »Hinkehr« zu Gott zieht notwendigerweise eine »Abkehr« vom Herrschaftsanspruch dieser Welt nach sich. *Laßt euch nicht dem Machtgefüge, dem Schema dieser Welt gleichschalten!* Das ist der Stoff für eine herausfordernde, im besten Sinne »politische« Predigt. Und schließ-

¹ Bibelarbeit, gehalten am 17.5.1996 anlässlich der Bundesratstagung / Bundeskonferenz des »Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland« in Augsburg.

lich enthalten diese Verse auch die tröstliche Aufforderung, uns in die unaufhaltsame Veränderung dieser Welt einzufügen, die mit der Auferstehung Christi begonnen hat.

Nun folgen auf diese grundlegenden Aussagen zur christlichen Existenz und als Antwort auf die Erbarmungen Gottes – angefangen von Vers 3-21 – eine ganze Reihe von einzelnen Mahnungen, in denen nur schwer ein roter Faden zu erkennen ist. Paulus wird jetzt ganz konkret. Aus der Fülle der einzelnen Anweisungen, die von der »Besonnenheit« bis zur »Gastfreundschaft« fast nichts auslassen, hat das Vorbereitungskomitee für heute vormittag die Verse 3-8 ausgewählt.

I. Röm 12,3

12,3 Denn ich sage durch die Gnade, die mir gegeben ist, jedem unter euch, daß niemand mehr von sich halte, als sich's gebührt zu halten, sondern daß er maßvoll von sich halte, ein jeder, wie Gott das Maß des Glaubens ausgeteilt hat.

Paulus wird konkret. Er gibt unmißverständliche Anweisungen, die jedem Gemeindemitglied gelten. Und er beruft sich dabei auf seine apostolische Autorität: »*Ich sage, kraft der mir verliehenen Gnade jedem, der unter euch ist.*« Allein schon dieser kategorische Anspruch weckt heute unseren Widerspruch. Der Apostel bittet nicht, er läßt nicht ein und er empfiehlt auch nicht. Im Rückgriff auf seine apostolische Autorität spricht er vielmehr *normativ* über die Lebenspraxis der Gemeinde Jesu. Eine solche Rede empfinden wir *heute* als Anmaßung, und deshalb unterlassen wir sie im zunehmenden Maße. Gemäß dem Trend der Zeit überlassen wir die Lebensführung der einzelnen Gemeindemitglieder soweit wie möglich ihrer individuellen Entscheidung. Die sogenannte »postmoderne Gesellschaft« zielt auf Wertfreiheit bzw. Wertneutralität. Eine verbindliche Ethik, einen Common sense über das, was man tut, gibt es immer weniger. Diese »ethikfreie Selbstbehauptungsphilosophie« macht auch vor den Toren unserer Gemeinden nicht halt. Gemeindegemeinschaft, zu Beginn unserer Gemeindebewegung ein beinahe allsonntägliches Phänomen, ist zur tragischen Ausnahme geworden. Wenn, dann wird sie im äußersten Extremfall angewendet, und selbst dann von vielen nicht mehr verstanden. Gemeindestunden, die früher als Forum der gemeinsamen Konsensbildung in Fragen der Lehre dienten, laufen Gefahr, zu Vereinssitzungen zu verkommen, in denen vorwiegend über Raumnutzungspläne und Gemeindefinanzen diskutiert wird. Dieser Trend zur Individualisierung, zum Abdrängen ethischer Entscheidungen aus der Öffentlichkeit der Gemeinde in die Privatheit, kann für unsere Gemeinschaft weitreichende Konsequenzen haben. Die biblische Einheit von Glauben und Leben, Heilzusage und -anspruch, Dogmatik und Ethik

gerät dadurch in Vergessenheit. Unsere freikirchliche Gemeindelehre, die nach dem neutestamentlichen Vorbild von einer *sichtbaren* Gemeinde der Gläubigen ausgeht, die erkennbar in der Nachfolge ihres Herrn stehen, verändert sich zu einer mehr oder weniger einheitlichen Glaubensgemeinschaft, deren Lebenspraxis pluralistisch ist. Zukünftig müssen wir neu entscheiden, ob wir noch solche Gemeinden sein wollen oder wieder werden wollen, die nicht nur am einheitlichen Glaubensbekenntnis, sondern auch an einer evangeliumsgemäßen Lebenspraxis erkennbar sind.

Wir können heute morgen an Paulus wieder die *verantwortliche Rede* lernen. Kraft der Gnade, die ihm durch Christus verliehen wurde, spricht er klare Richtlinien der Lebensführung der Gemeinde an. Nicht aus sich selbst heraus schwingt er sich zum Moralisten auf, sondern »kraft der Gnade«, d.h. durch Jesus Christus wagt er die verantwortliche, normative Rede. Diesem Charisma ist er selbst und – wie Vers 6 sagt – auch jeder Christ verpflichtet.

Durch die Kritik an einem übersteigerten Amtsbewußtsein ist seit einigen Jahrzehnten auch die Autorität des Pastors in eine Krise geraten. Viele Kollegen zögern deshalb heute, konkrete Antworten auf Glaubens- und Lebensfragen zu geben. Auch ihnen gilt die Einladung, an Paulus die verantwortliche normative Rede wieder zu lernen. Kraft der Gnadengabe Gottes sind Pastoren, wie auch alle anderen Gemeindeglieder, dazu aufgerufen, verbindlich über die evangeliumsgemäße Gestaltung unseres Lebens zu sprechen. Möchten wir doch wieder Mut gewinnen, diejenigen – im besten Sinne des Wortes – zu »ermahnen«, die zur Gemeinde gehören. Ich denke, daß die gestrige Konferenzveranstaltung² eine verheißungsvolle Einladung dazu war. Aber auch in unseren Gemeinden müssen wir zeitlichen Raum schaffen, um über eine evangeliumsgemäße Lebensgestaltung zu reden. Deshalb plädiere ich für eine *Renaissance der Gemeindestunde*. Wir sind herausgefordert, heute gemeinsam zu prüfen, was »vor Gott« das Gute, das Wohlgefällige und das Vollkommene ist und damit seinem Willen entspricht (Röm 12,2).

Wie bereits deutlich geworden ist, können wir die konkreten Ermahnungen für das Gemeindeleben nicht von den Anfangsversen 12,1-2 isolieren. Paulus mutet uns jedoch hier für unsere Lebenshingabe, die er ein »lebendiges Opfer« nennt, einen konkreten Ort zu. Die Bewährung unserer Lebenshingabe soll im *Raum der Gemeinde* geschehen. Sie ist der Bereich, in dem die neue Zeit und Gottes Herrschaft bereits gegenwärtig sind. Die Gemeinde ist jene neue Gemeinschaft, in der nicht mehr die Herkunft, der Stand oder das Geschlecht etwas zählt, weil sie »eins ist in Christus« (Gal 3,28). Im Miteinander von Brüdern und Schwestern sol-

2 Gemeint ist das Forum über »Geld – Gene – Macht. Christlich leben in einer nachchristlichen Gesellschaft«, das am Vortrag stattfand.

len Christen ihr gottesdienstliches Leben als »logische« Antwort (Vers 1) auf die Erbarmungen Gottes führen und bewähren.

Die konkrete Anweisung des Paulus, die nach den großen Worten der ersten beiden Verse fast ein bißchen hausbacken klingt, lautet: *»Keiner soll seinen Sinn höher richten, als es sich zu sinnen geziemt, sondern er soll darauf sinnen, besonnen zu sein, so wie Gott jedem ein Maß des Glaubens zugeteilt hat.«* – Diese Ermahnung hört sich zunächst sehr unbedeutend, bieder und wohlanständig an. Sie bedeutet: »Nimm deinen Platz in der Gemeinde Jesu Christi ein, bleibe dort, wo Gott dich hingestellt hat und lebe das Leben der Gemeinde. Richte deine Gedanken darauf, nüchtern von dir zu denken, damit die vielfältige Einheit in der Gemeinde gewahrt bleibt.« Paulus warnt mit Hilfe eines Wortspiels vor Überheblichkeit und Unzufriedenheit mit der eigenen Gnadengabe. Jeder in der Gemeinde hat durch Gottes Geist Gnadengaben verliehen bekommen, denen jedoch zugleich eine unüberschreitbare Grenze gesetzt ist. Gott teilt aus: jedem »nach seinem Maß« (Vers 3). Keiner hat den heiligen Geist in seiner ganzen Fülle, sondern jeder hat seine eigene spezifische Begabung. Niemand geht leer aus. Jeder Christ ist deshalb in seinem durch göttliche Gnade zugewiesenen Platz unvertretbar.

Paulus verwendete diese Mahnung sicher gegen jene selbstsicheren Geistbegabten, die bestimmte außergewöhnliche Gaben überbewerteten. Wir ahnen seine harten Auseinandersetzungen in Korinth, die auch hier im Hintergrund stehen. Auch heute kommen in Gemeinden unseres Bundes ähnliche Konflikte vor. Gleichzeitig ist aber in unseren Gemeinden auch oft das Gegenteil solcher geistlichen Muskelprotze zu beobachten. Da gibt es viele, die an sich selbst verzagen, die meinen sie hätten keinen Widerhall in der Gemeinde. Mancher fühlt sich so einsam und unnützlich, daß er seinen Platz in der Gemeinde nicht findet. Paulus sagt es überaus tröstlich: Auch ihnen ist von Gott etwas zugeteilt worden nach dem Maß des Glaubens. Geistige und geistliche Tiefstapelei ist ebenso von der geforderten Besonnenheit entfernt, wie der Hochmut. Vielmehr gilt: *Christliche Besonnenheit, zu der Paulus uns hier auffordert, nimmt die Chancen ihrer Begabung wahr, im Respekt vor ihren Grenzen.* Wir dürfen in aller Kreativität und Freiheit die Möglichkeiten unserer Begabung nützen, sollten uns aber gleichzeitig auch immer der notwendigen Ergänzung und Begrenzung durch den Bruder und die Schwester bewußt bleiben. Der Apostel warnt davor, über das spezifische Maß des Glaubens hinauszudenken und -zugreifen. Denn in einer solchen unbesonnenen Haltung steckt ein Mißtrauensantrag gegen den souverän zuteilenden Gott. Er allein teilt das Maß des Glaubens aus.

Maß des Glaubens ist hier nicht quantifizierend gedacht, so als ob einer mehr, der andere weniger Glaube hätte. Paulus geht es hier vielmehr um die spezifische Begabung, den spezifischen Anteil an der Gnade eines jeden einzelnen, deren Grenzen man sich bewußt bleiben soll. Man empfängt die Gnade Gottes nicht pauschal, sondern konkret zugemessen als

Charisma. Deshalb: Jeder in der Gemeinde erfasse sich in seiner Funktion und strebe nicht danach etwas anderes sein zu wollen. Wenn wir das umsetzen, kann aus dem auf den ersten Blick so zahmen Rat des Apostels ein überaus fruchtbarer Impuls für unsere Gemeindearbeit werden. Diese Besonnenheit, zu der er auffordert, ist nämlich keine Allerweltstugend, sondern eine notwendige Voraussetzung für das Gemeinschaftsleben gemäß dem Evangelium. Dabei geht es ihm nicht um »Mittelmäßigkeit«, wie man vermuten könnte. Mittelmäßigkeit ist in der gesamten Bibel keine Tugend. Wer im Sinne des Römerbriefes besonnen ist und sein Maß des Glaubens erkennt, der denkt an das Ganze der Gemeinde und nicht nur an sich. Er lebt maßgerecht, im rechten Maß zum Gesamten. Ein »zuviel« schadet genauso wie ein »ausschließlich«. Keine Mahnung trifft man in den Paulusbriefen so häufig an, wie die zur Einmütigkeit und zur Bescheidenheit. Die charismatische Gemeindelehre des Paulus machte wohl diese stereotype Warnung notwendig. Aus ihr folgt die Mahnung: Keine Begabung darf zum Schisma, zur Parteienbildung führen. Jede Gabe kann und darf nur die Einheit der Gemeinde bestätigen und verstärken. Ich denke, das ist auch ein gutes Kriterium für den Gebrauch von Charismen unter uns.

Paulus weist uns mit dieser ersten konkreten Mahnung einen festen Ort zu. Unsere ganzheitliche Hingabe, der »Gottesdienst im Alltag der Welt«, vollzieht sich nur im Zusammenspiel, im Konzert der unterschiedlichen Funktionen und Begabungen in der Gemeinde. Gegen den Trend unserer Zeit finden Christen, nach der Botschaft des Apostels, ihre Verwirklichung nicht in einer größtmöglichen Selbstbestimmtheit und Autonomie, sondern in der Gemeinschaft und im Zusammenhalt. Unseren Zeitgenossen in der sogenannten *Erlebnisgesellschaft* geht es vor allem um ihre unbedingte persönliche Lustmaximierung. Das ist ein entscheidendes Lebensmotto unserer Zeit. Und täuschen wir uns nicht, auch wir sind von diesem individualistischen Lebensgefühl nicht frei. Der Apostel entwirft hier jedoch ein Gegenbild. Christen finden ihre Bestimmung und die Entfaltung ihrer Persönlichkeit in der Gemeinschaft. *Gnade schenkt vor allem Freude an der Integration* (J. Viebig). Integration in die Gemeinde, das ist der Beginn eines gottesdienstlichen Lebens im Alltag dieser Welt. Integration in die Gemeinschaft aus Brüdern und Schwestern, die neben uns leben, kämpfen, suchen, verzweifeln, aufgeben, aber auch bekennen und loben. Christen werden, so sagt es Paulus, durch den Heiligen Geist vor allem gemeinschaftsfähig, mag es uns gefallen oder nicht. Wem das zu wenig ist, wer Höheres oder Mystischeres erwartet hat, sollte sich ermahnen lassen die vorfindliche Gemeinde Christi nicht zu verachten. Wenn Menschen sich von der Gemeinde abwenden, weil sie ihnen zu eng ist, weil sie lieber nach konkreter Weltverantwortung im Weltmaßstab suchen, dann wissen sie nichts von ihrem eigentlichen Platz, an den Gott sie gestellt hat und vergessen ihre Herkunft. Wenn Menschen die Gemeinde verlassen, weil in ihr zu wenig Spektakuläres, zu wenig geistlicher

Aufbruch geschieht, dann wissen sie nichts von ihrem eigentlichen Platz, an den Gott sie gestellt hat, und vergessen ihre Herkunft. Vernünftiger Gottesdienst in dieser Welt kann die konkrete Gemeinde, in die wir von Gott gestellt wurden, nie hinter sich lassen.

II. Röm 12,4-5

12,4 Denn wie wir an einem Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe haben, 5 so sind wir viele ein Leib in Christus, aber untereinander ist einer des andern Glied,

Paulus illustriert das notwendige Miteinander der Charismen, die alle für sich und alle miteinander Jesus Christus bezeugen, mit dem bekannten Bild vom »Leib Christi«. Alle Gläubigen haben einen spezifischen Anteil an der Gnade, der sich in einer speziellen Funktion im Dienst am Christusleib äußert (E. Käsemann). Die Vielheit der Gnadengaben und Dienste, über die wir manchmal seufzen, sind deshalb kein notwendiges Übel in der Gemeinde, sondern gut und notwendig. Wie in 1Kor 12-14 wird jedoch auch in unserem Text deutlich, daß die Charismen nicht in erster Linie als Besitz oder unverlierbares Talent einzelner Christen aufgefaßt werden. Die Rede vom Leib Christi macht in unnachahmlicher Weise deutlich, daß unsere Gaben nur im Dienst am Bruder und an der Schwester Gnadengaben (Charismen) bleiben. Es kann nicht jeder predigen. Es kann nicht jeder einem Sterbenden die Hand halten. Es kann nicht jeder den Chor leiten. Es kann nicht jeder in einer Sitzung den Durchblick behalten. Es kann nicht jeder geduldig zuhören. Es kann nicht jeder mit ansteckender Fröhlichkeit lachen. Aber im Leib Christi sind diese Gaben vorhanden. Es braucht diese Tausende von Gaben des Heiligen Geistes, um das Evangelium in dieser Welt zu bezeugen und zu bewähren. Der Heilige Geist nimmt nach Paulus so viele Gestalten an, wie die Gemeinde Glieder hat (E. Schweizer). An dieser charismatischen Dienstgemeinschaft, in der jeder und jede gebraucht und geachtet wird, soll die Welt Christus erkennen. Es sind schon ganze Bibliotheken mit Beiträgen gefüllt worden, die über das paulinische Bild vom Christusleib spekulieren. Paulus meint es wohl ganz schlicht. Die Gemeinde der Geistbegabten ist eine dienende Gemeinschaft in wechselseitiger Verbundenheit, in der jeder gebraucht wird und alle aufeinander angewiesen sind. Mehr steht hier nicht. Gemeinde ist ein Ort existentiellen Zusammenlebens und Zusammenarbeitens. Hinter diesem dynamischen, anti-hierarchischen Verständnis von Gemeinde sind die Paulus nachfolgenden Generationen stets zurückgeblieben. Und dennoch gilt, daß die Kirchengeschichte immer wieder Aufbrüche erlebt hat, wenn an dieses Gemeindegliedkonzept der charismatischen Dienstgemeinschaft bzw. des »Priester-

tums aller Gläubigen« angeknüpft wurde. Immer dann, wenn erkannt wurde, daß die Gemeinde nicht mit dem Glanz der Hierarchie noch des Genies steht und fällt, sondern in der vielfachen Einheit und der versöhnten Gemeinschaft der geistbegabten Männer und Frauen besteht, ereignete sich ein neuer Anfang. Auch unsere Gemeindebewegung bekannte sich von der ersten Stunde an zu dem reformatorischen Prinzip des »allgemeinen Priestertums«.

Als ideelle Erben der Täufer, des angelsächsischen Freikirchentums und des Pietismus versuchten unsere Väter und Mütter die Gleichrangigkeit der Kinder Gottes zu leben und diese auch in den Gemeindeordnungen festzuhalten. Deshalb kommt der *Gemeindeversammlung* und nicht etwa dem Ältestenkreis die oberste Autorität in allen Belangen der Gemeinde zu. Das ist keine Huldigung an das aufkeimende demokratische Bewußtsein des 19. Jahrhunderts, sondern Konsequenz der paulinischen Rede vom Leib Christi. Wir werden heute Vormittag im großen Kreis über die Identität unseres Bundes nachdenken. Im Blick auf den Gedanken vom Leib Christi haben wir festen Boden unter den Füßen. Hier sind wir unverwechselbare, radikal-reformatorische Freikirche: Keine Hierarchie, kein Klerus, kein Lehramt, kein Führerprinzip, kein Einspruchsrecht des Staates, auch keine angemäße geistliche Leiterschaft, sondern freie, gleichberechtigte, charismatische Dienstgemeinschaft.

»Gemeinschaft der Gleichen, obschon mit unterschiedlichen Gaben« (W. Popkes) – dieser schöne Grundsatz stand trotz mancher zeitbedingter Gefährdungen stets auf unseren Fahnen geschrieben. Und deshalb heißt es in unserer »Rechenschaft vom Glauben: *»Es gibt kein unbegabtes Glied am Leib Christi. Alle Geistesgaben sind dazu verliehen, in Frieden und Ordnung, in Zusammenarbeit und gegenseitiger Achtung unser Leben unter Gottes guter Herrschaft zu gestalten. Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ist die der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur.«*

So gilt es nun, allen Tendenzen zu wehren, die diese Grundstruktur unserer Gemeinden, unseres Bundes gefährden. Die Gefahren sind vielfältig: Übersteigerte Betonung des Amtsscharismas der Hauptamtlichen, übersteigerte Professionalisierung der verschiedenen Dienste, übersteigerte Bürokratisierung der Ordnungen, Konzentration der Entscheidungsgremien auf wenige Verantwortliche, übersteigerte Führungsansprüche einzelner Gruppen etc. Wir müssen unsere Ordnungen, unser Gemeindeleben und unsere Verkündigung immer wieder neu überprüfen, ob sie dem dynamischen Prinzip des Leibes Christi dienen oder es hindern. Gerade in unserer Zeit, in der das Prinzip der Volkskirche immer deutlicher zerbricht, haben wir den Auftrag, unser Gemeindeverständnis, das den paulinischen Leib Christi Gedanken konsequent zu verwirklichen sucht, auch in der Öffentlichkeit neu zur Sprache zu bringen.

III. Röm 12,6-8

12,6 und haben verschiedene Gaben nach der Gnade, die uns gegeben ist. Ist jemand prophetische Rede gegeben, so übe er sie dem Glauben gemäß. 7 Ist jemand ein Amt gegeben, so diene er. Ist jemand Lehre gegeben, so lehre er. 8 Ist jemand Ermahnung gegeben, so ermahne er. Gibt jemand, so gebe er mit lautem Sinn. Steht jemand der Gemeinde vor, so sei er sorgfältig. Übt jemand Barmherzigkeit, so tue er's gern.

Nachdem er erneut den entscheidenden Grundsatz wiederholt hat, wendet sich der Apostel in den Versen 6-8 den einzelnen Begabungen und Funktionen zu, die in jeder christlichen Gemeinde unverzichtbar sind. Paulus setzt hier noch keine festgefügt Ämter der Propheten, Diakone, Lehrer oder Vorsteher voraus, sondern ist davon überzeugt, daß in jeder Gemeinde die aufgezählten Charismen durch den Heiligen Geist vorhanden sind. Wie wichtig ist diese Erinnerung daran, daß alles Handeln in der Gemeinde weder Willensanstrengung noch Amt oder »Business« ist, sondern ausschließlich Geschenk, Charisma!

Die für den Aufbau und den Erhalt der Gemeinde notwendigen Gaben werden in den Versen 6-8 von Paulus ohne große Kommentierung, fast im Telegrammstil, aneinandergereiht. In der Gemeinde wird prophetisch geredet, gedient, unterwiesen, geleitet, gespendet und geholfen. Die einfachen Äußerungen der Liebe, wie Freigebigkeit und Spendenverteilen, erscheinen hier gleichrangig neben der großen Gnadengabe der Prophetie. Wir können kein besonderes Schema oder eine eindeutige hierarchische Ordnung feststellen. Gemäß dem Bild vom Leib Christi unterstreicht diese lapidare Aufzählung vielmehr die Gleichwertigkeit der Gaben. Jede Gnadengabe soll für sich ernstgenommen werden, und jeder darf sich getrost auf das ihm zugeteilte Charisma konzentrieren.

Vergleicht man diese Liste der Charismen mit denen aus 1Kor 12 und 14 so stellt man eine stark abweichende Reihenfolge der Charismen fest. Die »Diakonie« erscheint direkt nach der »Prophetie« und noch vor der »Lehre«. Die Gabe der »Leitung« rangiert auf dem vorletzten Platz, nach der Mildtätigkeit. Auffallend ist darüber hinaus, daß alle ekstatischen Gaben (Zungenrede, Heilung, Machttaten etc.) fehlen. Dies ist schwerlich zufällig. Ist diese »Neuordnung« ein Ergebnis jahrelanger Kämpfe in Korinth? Ist Paulus müde geworden, immer neu gegen die Überbetonung der enthusiastischen Gaben anzukämpfen, die die Gemeinden zu spalten drohten? Die so nüchterne Liste der Charismen in Röm 12 mahnt uns, daß nicht die Übernatürlichkeit das primäre Wirken des Heiligen Geistes bezeugt, sondern der Nutzen für das Zeugnis Jesu Christi und den Aufbau der Gemeinde. Nicht das Vorhandensein spektakulärer Manifestationen belegt das Wirken des Heiligen Geistes. Erst der Nutzen für die Gemeinde erweist diese Gaben als legitim. Dieses vom Evangeli-

um her sachgemäße Kriterium ist auch an die Erscheinungen des Toronto-Segens anzulegen, der in den letzten zwei Jahren innerhalb der christlichen Kirchen für viel Aufregung gesorgt hat. Die Kraft des Heiligen Geistes ist nach Röm 12 nicht am Extraordinären abzulesen, sondern bewährt sich gerade im Kleinen und Unscheinbaren. Geben ist ein Charisma. »Selbst im Portemonnaie«, so sagt es ein Ausleger, »steckt ein Christusruf.« Trotz der größtmöglichen Gleichrangigkeit der Gaben, tragen in unserer Liste die ersten beiden – Prophetie und Diakonie – das Hauptgewicht und werden von den folgenden Gaben her entfaltet.

a) Prophetie

Wie in allen anderen paulinischen Aufzählungen der Gnadengaben hat die prophetische Rede ein besonderes Gewicht und wird auch hier an erster Stelle genannt. Während wir mit Prophetie meistens die Ansage der Zukunft verbinden, ging es in der urchristlichen Prophetie wohl vor allem um die Aktualisierung des Wortes Gottes für die Gegenwart. Durch die Leitung des Heiligen Geistes wurden in der Versammlung der Gemeinde biblische Texte auf die besondere Situation hin gedeutet. Propheten waren die lebendige Stimme des Evangeliums. Die Wirkung dieser prophetischen Rede wird in 1Kor 14,24ff anschaulich berichtet: Da kommt ein Fremder in einen Gottesdienst. Er hört die prophetische Rede und wird von Gottes Wort im Innersten berührt, so daß er zum Glauben an Gott kommt, von seiner Sünde überführt wird und anfängt zu beten. Der urchristlichen Prophetie entspricht in der heutigen Gemeinde nach meiner Einschätzung am ehesten die Predigt. Die Predigt ist auch heute das aktualisierte Gotteswort, das segnet, verändert, einweihet in Gottes Geheimnis, hineinzieht in die Erhebung des Geistes und in die Welt sendet. Dennoch traut man auch in unseren Kreisen der Predigt immer weniger zu. Man könnte fast sagen: Predigen ist »out«! Die Predigt ist fragwürdig geworden, scheint überholt zu sein. Wir suchen nach allen möglichen anderen Formen der Verkündigung, um uns einer Zeit anzupassen, die nicht mehr hören und fühlen, sondern sehen und erleben will.

Ich habe keinen Satz zu Beginn meiner hauptamtlichen Tätigkeit so häufig gehört wie den folgenden: »Über alles darf ein Prediger reden, nur nicht über 20 Minuten!« Und das ist unter uns keineswegs scherzhaft, sondern sehr ernst gemeint. Der Prediger darf über alles reden. Hauptsache er hält sich ans Zeitlimit. Die Länge der Predigt wird nicht mehr durch den Bibeltext und die auszusagende Sache bestimmt, sondern durch die Gottesdienststräson! Wichtig ist vielen vor allem die fetzige Musik, das Miteinander mit Gleichgesinnten, der Kaffee nach dem Gottesdienst, die Kinderbetreuung, das Liedgut. Mit ganzer Leidenschaft zu hören, ganz Ohr zu sein, um Gottes Anspruch und Zuspruch wahrzunehmen, steht in unseren Gottesdiensten nicht hoch im Kurs. Als Re-

aktion darauf trauen auch die Verkündiger ihrer Predigt immer weniger zu, das Gemeindemanagement wird dagegen zunehmend wichtiger. Paulus schärft uns hier ein, daß das lebendige Wort Gottes, die konkrete Weisung für die Gemeinde, vorrangig ist. Bei allen Bemühungen um die Erneuerung unseres Gottesdienstes darf diese Vorrangstellung der Predigt nicht vernachlässigt werden. Wenn ich an die vielfältigen Streitereien um das Liedgut im Gottesdienst denke, dann muß es uns doch besonders treffen, daß Paulus über die Musik hier überhaupt nichts sagt. Die Güte des Gottesdienstes entscheidet sich nicht an der Qualifikation des Lobpreisteam oder des Chores, auch nicht an Paul-Gerhard-Liedern oder Chorussen. Wenn wir doch nur annähernd soviel Zeit, wie wir mit Diskussionen um neue Formen des Gottesdienstes verbrauchen, für die Wiederentdeckung der Predigt verwendeten, würde unsere Rede wieder mit Salz gewürzt sein, so daß wir antworten könnten auf die Fragen unserer Zeit (Kol 4,6). Als Gemeinden Christi sind und bleiben wir *Höregemeinden*. Denn der Glaube kommt aus dem Hören und, wie Luther übersetzte, aus der »Predigt« (Röm 10,17). Wir sind gerufen, auf das lebendige Wort Gottes in unserer Zeit zu warten und zu hoffen. Ohne die Predigt verstummt die Christenheit. Deshalb möchte ich – mit Rudolf Bohren – sagen: »Ich warte auf die Predigt, weil ich sie brauche in meinem Über-eifer und meiner Torheit. Ich warte auf die Predigt, die eine Musik der Heimkehr intoniert und mit den Verlorenen anfängt fröhlich zu sein. Ich warte auf die Predigt, die mich lehrt zu leben. Ich warte auf die Predigt, die ein Wunder ist, weil der, von dem die Rede ist, selbst das Wort ergreift.« Genau solch eine Predigt möchte Gott uns schenken. Ich hoffe, daß dieses Plädoyer für die Predigt richtig verstanden und aufgenommen wird. Paulus nennt als einziges *Kriterium* der Predigt die »Analogie des Glaubens« (12,6). Sicher gab es zu seiner Zeit noch keine systematisch ausformulierten Glaubensbekenntnisse. Aber die Gemeinde wußte durch die Lehre der Apostel über den Grundbestand des christlichen Glaubens Bescheid. Der Prophet, der Prediger, sollte dem Glaubensinhalt entsprechend das Wort ergreifen und dieses »auslegen«. Hierin unterlag er jeweils der Prüfung durch die Gemeinde. Die Analogie zum christlichen Glauben ist auch heute das einzig unverzichtbare Kriterium jeder Predigt. Sie schützt vor falschen Lehren und Ideologisierungen durch die Zeit, aber auch vor falscher Selbstüberschätzung des Verkündigers.

b) *Diakonie*

An zweiter Stelle erscheint überraschenderweise die *Diakonie* (12,7). Seit Beginn der christlichen Gemeinde gab es Diakonie, den organisierten Dienst an den Schwachen, Kranken, Hilflosen und Armen innerhalb der Gemeinde und später auch ihre Grenzen überschreitend. Das Dienen entsprach wie kaum eine andere Gabe der Sendung und dem Vorbild Jesu, der als Diener aller lebte, litt und starb und seine Jünger zum Die-

nen berief. Paulus bezeichnet sich wiederholt selbst als »Diener Jesu Christi« und die Ausführung seines gesamten Missionsauftrags als »Diakonie« (2Kor 5,18). Wir können also befriedigt feststellen, daß Paulus den vielfältigen Hilfsdienst der Gemeinde sehr hoch bewertet.

Das können wir heute verstärkt bejahen. In den letzten Jahrzehnten wurde der sozialdiakonische Auftrag unserer Gemeinden wieder neu belebt und entdeckt. Die gesteigerte Bedeutung, die wir der Diakonie zuweisen, zeigt sich auch im Programm der diesjährigen Bundeskonferenz. Ein Abend wurde ganz für die Diakonie reserviert! In Röm 12,7 wird aber nun gesagt, Diakonie solle »in der Diakonie« bleiben. Merkwürdig. Was heißt das? Diakonie darf nichts anderes sein wollen als eben Diakonie. Auf der einen Seite darf die Diakonie sich nicht von der Gemeinde verselbständigen. Sie muß Lebens- und Wesensäußerung der Gemeinde Jesu Christi bleiben. Durch meine langjährige familienbedingte Verbindung mit dem Diakoniewerk Bethel weiß ich, welch ein zähes Ringen seit Jahren um das christliche Profil der Diakonie vor sich geht. Die Säkularisierung der Mitarbeiterschaft und der Einzug marktwirtschaftlicher Methoden stellen das Proprium diakonischer Einrichtungen mehr denn je in Frage. Hier muß Diakonie »in« der Diakonie bleiben. Die Gemeinden sollten sich überlegen, wie sie den diakonischen Einrichtungen unseres Bundes bei ihrer Identitätssuche helfen können: mit neuen Konzeptionen, Fürbitte, wenn nötig auch mit Korrekturvorschlägen – aber in erster Linie mit der Bereitstellung und Sendung motivierter Mitarbeiter(innen) aus unseren Gemeinden.

Diakonie muß Diakonie bleiben. Sie darf dabei nicht den Anspruch erheben, die einzige legitime Äußerung der Gemeinde zu werden. Die »Welt« erwartet von der Gemeinde nur noch selbstlose Dienstleistungen und ein hohes ethisches Bewußtsein. Kirche wird heute überwiegend nach ihren diakonischen Leistungen beurteilt. Aber Diakonie ist nicht das einzige, was die Gemeinde Jesu Christi in dieser Zeit auszurichten hat. Kein noch so ausgeklügeltes Netz an christlichen Einrichtungen enthebt uns der Verpflichtung, gerade mit dem Wort von der Gnade Gottes bekennd und argumentativ für das Evangelium einzutreten. Missionarische Verkündigung geschieht nicht nur durch die Tat (lassen wir uns nicht von diesem scheinbar so frommen Vorurteil vereinnahmen), sondern zunächst durch leidenschaftliches und verantwortliches Reden von Gott in allen Bereichen unserer Gesellschaft. Ich will hier nicht dem unfruchtbaren Gegensatz von »Evangelisation« versus »Sozialdiakonie« das Wort reden. Ganz im Gegenteil! Aber Diakonie muß *Diakonie* bleiben und nicht mehr sein wollen. Sie kann die anderen Aufgabenfelder der Gemeinde nicht ersetzen.

c) *Lehre*

Als drittes Charisma nennt Paulus die *Lehre* (12,7). Während wir die beiden ersten Gnadengaben – Prophetie und Diakonie – sicher mit leichtem Herzen bejaht haben, fällt uns die fröhliche Zustimmung zur Lehre, zur Theologie, vielleicht nicht so leicht. Lehre ist jedoch für Paulus eine unentbehrliche Lebensfunktion der Gemeinde Jesu Christi. Die Gemeinde braucht die Erinnerung an die Tradition, die Überlieferung. Sie braucht Menschen, die um die Wahrheit der christlichen Botschaft unter den Bedingungen der Gegenwart ringen. Ich habe in letzter Zeit den Eindruck, daß der Titel »Theologe« in unserem Bund manchmal zu einem Schimpfwort verkommt.

In der Orientierungslosigkeit unserer heutigen Zeit, in den Fragen der Identität unserer Glaubensgemeinschaft, im Blick auf die Ökumene, aber besonders auch angesichts einer neuen Generation von zusehends gebildeten jungen Schwestern und Brüdern in unseren Gemeinden brauchen wir die Lehre, die Theologie. Wir brauchen sie mehr denn je. Hier müssen wir investieren und uns viel mehr Zeit nehmen. Wir brauchen gut ausgebildete Theologen und Theologinnen, die auf die Fragen unserer Zeit nachvollziehbare Antworten geben können, die zudem nicht von jeder geistlichen Welle ergriffen und umgeworfen werden. Theologie schärft die Sinne für die Unterscheidung der Geister. Jede Generation muß neu ihren Glauben und auch ihre Tradition zur Sprache bringen, um Salz der Erde und Licht der Welt sein zu können. Dazu brauchen wir eine Theologie, die weltoffen und zugleich schriftgebunden ist. Ich möchte eindringlich vor einer Geringschätzung der Theologie warnen. Wenn Lehre »in der Lehre« (Vers 7) bleibt, dann verleiht sie unserem Glauben Tiefe – und vor allem Verstehen.

d) *Weitere Charismen*

Nacheinander nennt Paulus nun noch die *seelsorgerliche Zuwendung*, die Seelsorge bleiben muß und nichts anderes sein darf als eben dies. (Allein darüber könnte man einen ganzen Vormittag sprechen!) Ferner das *Geben* ohne Hintergedanken, die *Leitung* ohne Machtrausch, aber in vollem Einsatz, und die heitere *Hilfeleistung*, die nicht den Humor verliert. Auffällig ist, daß Paulus die verschiedenen »Ämter« (besser: Dienste) nicht konturiert. Sie bleiben hinsichtlich ihrer Entfaltung eher farblos. Oft ordnet er nur an, was der Begriff von selbst sagt, was gleichsam »selbst-verständlich« sein müßte: Diakonie als Diakonie, Lehre als Lehre, Seelsorge als Seelsorge. Nur wenige Gaben versieht er mit einer Erläuterung. Und die ist stets so naheliegend und allgemein wie der Eintrag in ein Poesiealbum: Die Praktizierung der Gaben geschehe in »Einfachheit«, mit »Fleiß«, mit »Heiterkeit«.

Wir sollen aus dieser Aufzählung der Charismen, wie Heiko Miskotte einmal bemerkte, die »ehrfürchtige Andeutung der Einfachheit des Tuns« heraushören. Charismen als Gaben des Geistes stellen sich nach Paulus im Leib Christi in aller Selbstverständlichkeit dem anderen zur Verfügung. Da muß nicht alles bis ins letzte geklärt und abgesteckt werden, damit nur ja die Kompetenzen eindeutig verteilt sind! Wir *sind* mit Gottes Geist begabt. Jeder von uns. Nun sind wir zugleich gerufen, unsere Begabungen zum Wohl der Gemeinde Jesu Christi einzubringen. Jeder maßgerecht. Wir dürfen in aller Einfachheit, aber auch mit der nötigen Kreativität und Konsequenz unseren Platz in der Gemeinschaft der Gleichen einnehmen. Nur in der versöhnten Gemeinschaft vollzieht sich unsere ganzheitliche Lebenshingabe, werden wir Nonkonformisten gegen den Machtanspruch dieser Welt und nehmen Teil an ihrer unaufhaltsamen Veränderung, die mit Christi Auferstehung begonnen hat. Wenn wir diesen Brückenschlag zu den grundlegenden Versen in Röm 12,1-2 verstehen, dann gilt auch: »Die Freiheit kann die Gemeinschaft des Leibes nicht stören, wenn sie die Freiheit des Gehorsams gegenüber der eigenen Berufung und Bestimmung ist« (C.H. Miskotte). Zu dieser Freiheit läßt Gott uns ein. Gelobt sei er!

Der Gott der Lebenden

Osterpredigt über Mk 16,1-8

Kim Strübind

16,1 Und als der Sabbat vergangen war, kauften Maria von Magdala und Maria, die Mutter des Jakobus, und Salome wohlriechende Öle, um hinzugehen und ihn zu salben. 2 Und sie kamen zum Grab am ersten Tag der Woche, sehr früh, als die Sonne aufging. 3 Und sie sprachen untereinander: Wer wälzt uns den Stein von des Grabes Tür? 4 Und sie sahen hin und wurden gewahr, daß der Stein weggewälzt war; denn er war sehr groß.

5 Und sie gingen hinein in das Grab und sahen einen Jüngling zur rechten Hand sitzen, der hatte ein langes weißes Gewand an, und sie entsetzten sich. 6 Er aber sprach zu ihnen: Entsetzt euch nicht! Ihr sucht Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden, er ist nicht hier. Siehe da die Stätte, wo sie ihn hinlegten. 7 Geht aber hin und sagt seinen Jüngern und Petrus, daß er vor euch hingehen wird nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat. 8 Und sie gingen hinaus und flohen von dem Grab; denn Zittern und Entsetzen hatte sie ergriffen. Und sie sagten niemandem etwas; denn sie fürchteten sich.

Liebe Schwestern und Brüder!

Jesus Christus ist von den Toten auferweckt worden! Das ist die Botschaft des Tages! Wenn das wahr ist, dann ist diese Welt durch Ostern eine andere geworden. Wenn nicht einmal der Tod ist, was er ist, dann ist auch diese Welt nicht mehr die alte. Todsicher! Wenn Tote zum Leben erweckt werden, dann können wir dieser Welt und ihren Mechanismen nur noch mit einem letzten Mißtrauen begegnen. Das könnte freilich ein hoffnungsvolles, geradezu heiteres Mißtrauen sein. So heiter wie die Osterbotschaft in der Urgemeinde gehört wurde. Denn wenn der Tod in dieser Welt nicht länger das letzte Wort hat, dann hat es ein anderer. Das letzte Wort über diese Welt spricht einer, den die Bibel selbst »das Wort« nennt. Dieses Wort ist nach dem Johannesevangelium »Fleisch« geworden (Joh 1,14). Am Karfreitag war dieses menschgewordene Wort

ein totes Wort. Nachdem diese Welt über Jesus ihr Urteil gesprochen hat, hatte dieses Wort den Menschen nichts mehr zu sagen. Zwischen Karfreitag und Ostersonntag läßt sich über Gott nur sagen, daß er schwieg.

Auch Jesus hatte geschwiegen, als er vor das Gericht der Menschen gezerrt wurde. Es war ein schwieriges, fast unerträgliches Schweigen, das von dem geschmähten Jesus ausging. Sogar seine Ankläger haben die unheimliche Macht dieses Schweigen gespürt. Jesus von Nazareth, Gottes Wort an uns, hatte den Menschen jetzt nichts mehr zu sagen. Und so hätte es nach Karfreitag auch weitergehen können. Gott hätte weiterhin schweigen können. Ein richtendes Schweigen wäre das gewesen. Ein Schweigen zu dem ungeheuersten Verbrechen der Menschen gegen Gottes Wesen, das dort am Kreuz hing. So wie Gott auch heute immer wieder in für uns kaum erträglicher Weise schweigt, wo Unrecht geschieht.

Als Jesus von den Toten auferweckt wurde, da hat Gott sein unerträgliches Schweigen gebrochen. Er hat sein letztes Wort noch einmal gesprochen – als Widerwort. Gott hat geredet, indem er dem römischen Statthalter, dem Hohen Rat in Jerusalem und letztlich der ganzen Welt widersprach. Ostern ist ein einziger gewaltiger Widerspruch Gottes gegen das Urteil der Menschen über Jesus. Hinter dem hellen Klang aller Osterglocken sollten wir gerade diesen kräftigen österlichen Widerspruch nicht überhören. Gott widerspricht an Ostern nicht nur der Macht des Todes. Gottes Widerspruch richtet sich auch gegen das Urteil der Menschen über Jesus. Die Auferweckung Jesu sagt: »Ihr irrt euch gewaltig! Dieser Jesus ist kein Verbrecher, kein Aufrührer und kein Gescheiterter. Er ist mein Wort an euch!«

Dieses fleischgewordene Wort wird an Ostern noch einmal neu zu uns gesprochen. Der Ostersonntag sagt uns: Hinter Jesus Christus steht die ganze Macht Gottes. Und welche Macht wäre größer als die, die den Tod überwindet? Jesus Christus ist tatsächlich Gottes Wort, Gottes *letztes* Wort an uns. Darum heißt es im Hebräerbrief: »*Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben über alles*« (Hebr 1,1f).

Die drei Frauen, die am Ostermorgen zum Grab Jesu unterwegs sind, wissen noch nichts von diesem österlichen Widerspruch Gottes. Sie sind auf dem Weg an das Grab eines Märtyrers. Sie verehren einen Heiligen. Aber er ist, wie alle Heiligen, ein toter Heiliger. Denn ihre Heiligsprechung erfahren die Helden dieser Welt immer postum. Wir ehren Tote, aber keine Lebenden. Lebende mögen mitunter gefeiert und respektvoll behandelt werden. Aber heilig werden unsere Helden erst nach ihrem Tod. Besonders dann, wenn dieser Tod auf möglichst tragische Weise erfolgt.

So ist es auch mit Jesus. Man kann ihn wie einen Heiligen verehren – und täte dabei nichts Unrechtes. Den Propheten und Königen des Alten Testaments hatte man in Jerusalem zahlreiche und prachtvolle Denkmä-

ler gebaut. Und so hatten sich nun auch die drei Frauen auf den Weg zu einem Denkmal gemacht. Das Grab Jesu ist für sie das Denkmal eines Heiligen. Diese Frauen sind ebenso mutig wie fromm. Sie werden weiterhin auf das Reich Gottes warten. Das Kreuz ist für sie das Ende und nicht – wie für den Evangelisten Markus – der »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus« (Mk 1,1).

Was aber, wenn Heilige zu neuem Leben erwachen? Halleluja!, müßten wir rufen. Aber wer von uns ruft schon Halleluja, wenn er die Botschaft von der Auferstehung hört? Auferstehung von den Toten, das ist wohl unsere gemeinsame Hoffnung, aber sie ist ja auch etwas erschreckend Fremdes. Denn es läßt sich nun einmal so schwer sagen, was das ist: »Auferstehung«. Auch wenn wir an sie glauben, so bleibt sie uns doch unheimlich und fremd. So fremd wie für diese Frauen am Grab. Auch bei ihnen löst die Osterbotschaft keine Freude und keinen Jubel aus. Sie sind, wie es unser Bibeltext sagt, »entsetzt« (V. 8). Sicherlich wußten sie, daß die Toten am Ende der Tage auferstehen werden. Solches Wissen war Teil des jüdischen Glaubens. Dieses Katechismus-Wissen steht noch heute in jedem Lehrbuch über das Judentum und das Christentum. Wie aber würden wir reagieren, wenn aus der Auferstehungslehre plötzlich Wirklichkeit würde? Todsicher wären wir genauso entsetzt wie diese Frauen. Das scheint eigenartig, denn wir Menschen fürchten nichts so sehr wie den Tod. Wie kann gerade die *Auferstehung* Furcht auslösen?

Dies liegt zum einen sicherlich an der völligen Andersartigkeit des Lebens, das die Bibel »ewig« nennt. Über dieses ewige Leben erhalten wir in den Texten der Bibel nur in negativer Weise Auskunft. Wir erfahren darüber nur, was dem ewigen Leben alles fehlen wird: »Tränen, Leid, Schmerz und Geschrei« etwa (Offb 21,4). Diesem Leben geht aber vor allem etwas für unser Leben ganz Wesentliches ab: die Zeitlichkeit. Ohne Zeit können wir uns beim besten Willen kein Leben vorstellen – oder gar herbeiwünschen. Ewiges Leben als ewig verlängerte Fortsetzung des Bestehenden wäre nicht der Himmel, sondern die Hölle auf Erden. Dies hat Jean-Paul Sartre in seinem schauerlichen Drama »Bei geschlossenen Türen« grandios ins Szene gesetzt. In diesem Drama werden unsere zwischenmenschlichen Beziehungen in unerträglicher Weise verewigt. Der Höhepunkt ist der tiefinnige Satz: »Die Hölle – das sind die anderen«. Zum Segen des Lebens gehört, daß es einmal »satt« sein und in diesem Sinne voll-endet sein darf (Hi 42,17). Der Widerspruch, der in der Bezeichnung »ewiges Leben« anklingt, mengt vorsichtige Skepsis oder zumindest Unbehagen in alle österliche Freude. Ewiges Leben ist anderes, fremdes Leben. Gerade darum betrifft es uns so wenig.

Daß unser Osterjubel nur verhalten erklingt, ist also in unserem Mangel an Erfahrung mit der Auferstehung begründet. Unsere Auferstehungs-Indifferenz rührt aber wohl auch daher, daß die Macht Gottes für uns vor allem etwas mit dem Jenseits zu tun hat. *Gott ist vor allem ein Gott der Toten und nicht der Lebenden*. Gott ist gut für das Jenseits. Still-

schweigend haben wir unsere Existenz aufgeteilt: Unser Leben gehört uns, und unser Tod gehört Gott. Diese stillschweigende Aufteilung unseres Lebens unterscheidet uns von Jesus. Für Jesus ist Gott »ein Gott der Lebenden« (Mk 12,27). Und darum muß Gott uns durch die Osterereignisse widersprechen. Die Osterbotschaft lautet: Unser Leben ruht von Ewigkeit her in Gottes Hand. Gott ist ein Gott der Lebenden! Das ist es, was wir so schwer glauben, weil wir es nicht verstehen.

Die drei Frauen auf dem Weg zum Grab vertreten eine Frömmigkeit, die nicht an die Auferstehung glaubt. Es ist eine respektable, liebevolle und hingebungsvolle Frömmigkeit. Diese Frömmigkeit verehrt Heilige und pflegt Denkmäler. Aber diese Frömmigkeit hat keine Kraft und keine Hoffnung für dieses Leben. Ihr fehlt das, was den christlichen Glauben eigentlich ausmacht: Die Gewißheit, daß unser Leben und Sterben in Gottes Hand ruht. Solange Gott für uns ein Gott der Toten ist, können wir uns tatsächlich nur »entsetzen«, wenn Tote in dieser Welt auferstehen. Osterfreude kann dagegen nur dort aufkommen, wo wir Gott als *unseren* Gott, als den Gott der Lebenden erkennen. Gott muß ein Gott der Lebenden sein, damit er auch im Tode unser Gott ist.

Davon handelt diese Ostergeschichte: Daß Gott ein Gott der Lebenden, ein Gott der Jünger und Nachfolger Jesu Christi ist. Da machen sich drei Frauen am Ostermorgen zum Grab ihrer Hoffnungen auf den Weg. Sie sind unterwegs zu einem Denkmal und stoßen dabei auf den Gott der Lebenden. Er offenbart sich ihnen durch ein leeres Grab. Merkwürdig, daß der Verstorbene nirgends zu sehen ist! Nicht der Auferstandene, sondern ein Himmelsbote begegnet diesen drei frommen Frauen. Wo ist Jesus? Es wird uns nicht gesagt. Wir erfahren nur, daß er nicht dort ist, wo er nach der Kreuzigung eigentlich sein müßte: bei den Toten. Insofern belehrt uns das leere Grab vor allem über den *Tod*. Es entlarvt den Tod in seiner letzten Machtlosigkeit. Das Grab ist leer, weil in einem Grab nur Tote liegen können. Wenn Jesus aber nicht tot ist, dann gehört er auch nicht in ein Grab. Man kann den Lebenden nicht bei den Toten suchen. Dann kann über diesem Grab nur stehen, was der Engel sagt: »Er ist nicht hier«.

Mit dieser Engelsbotschaft erhebt Gott Einspruch gegen das Urteil von Golgatha. Das leere Grab lebt von diesem österlichen Widerspruch: »Er ist nicht hier!« Dieser Widerspruch gegen die Macht des Todes ist die zentrale Botschaft des Engels an alle, die Jesus bei den Toten suchen. Der Engel tritt damit an die Stelle des Grabsteins. Er ist ein sprechender, vor allem ein widersprechender Grabstein des Lebens gegen den Tod. Jesus ist »nicht hier«! Wieder stellen wir fest, daß sich über das ewige Leben nur in negativer Weise reden läßt: Durch etwas, was *nicht* oder *nicht mehr* ist. Ewiges Leben heißt, daß einer nicht mehr bei den Toten ist. Dieser Engel verkündet als himmlischer Grabstein bis heute: Jesus ist nicht im Rückblick, nicht in der Retrospektive auf einen frommen Helden zu haben.

Wo aber finden wir Jesus dann, wenn er nicht im Grab liegt? Auch darauf gibt uns das Evangelium des Engels Auskunft. Auf den Widerspruch gegen den Tod folgt jetzt der Zuspruch des Lebens: »Geht aber hin und sagt seinen Jüngern und Petrus, daß er vor euch hingehen wird nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er euch gesagt hat« (V. 7). Dieser Jesus, Gottes letztes Wort an uns, ist nicht im Grab – aber er ist auch nicht im Himmel! Das ist die zweite Ent-Täuschung der Frauen. Wenn er weder im Grab noch im Himmel ist, warum ist Jesus ausgerechnet in Galiläa (V. 7)? Was für ein seltsamer Hinweis! Was kann der Evangelist Markus mit dieser Engelsbotschaft meinen? Galiläa bezeichnet den Ort, an dem die Jesusbewegung ihren Anfang nahm. Die ersten Jünger waren vermutlich Fischer vom See Genezareth. Diese Himmelsbotschaft könnte symbolisch den Ort bezeichnen, an dem ein Jünger seinen Alltag, sein »Galiläa«, zu bestehen hat. Dann hieße das: Jesus ist überall dort, wo ihr, seine Jünger und Jüngerinnen, seid. Jesus ist *bei euch* – alle Tage, bis an der Welt Ende (Mt 28,20).

»Galiläa« ist im Evangelium andererseits auch der Ort, an dem die *Sendung* Jesu ihren Anfang nahm. Daß Jesus den Seinen in Galiläa begegnen will, kommt dann der Aufforderung gleich: Bedenkt die Geschichte Jesu noch einmal von Anfang an! So fordert die rätselhafte Begegnung mit dem Auferstandenen »in Galiläa« uns Leser und Hörer des Evangeliums auf, die Geschichte mit Jesus noch einmal zu lesen – sehenden Auges und von einem leeren Grab aus. Von der Auferstehung her ist die Geschichte des Gekreuzigten noch einmal neu zu hören und neu zu bewerten. Gilt es doch, das Geheimnis dieses Mannes aus Nazareth, der seinen Jüngern und den vielen geheilten Menschen immer wieder das Schweigen geboten hatte, noch einmal zum Sprechen zu bringen: Jesus ist auferstanden! Er ist der Herr des Lebens. »Geht nach Galiläa!« Schon dort, am »Anfang des Evangeliums von Jesus Christus« (Mk 1,1), findet ihr die Begründung für Gottes Einspruch gegen das Fehlurteil von Golgatha. Lest und versteht, wer euch in Jesus Christus tatsächlich begegnet! Lest alles noch einmal neu, von diesem leeren Grab her! Sucht Jesu Spuren in Galiläa und versteht, daß Gott ein Gott der Lebenden ist – der Gott eures Lebens!

Was dürfen Christen von diesem leeren Grab erhoffen? Das Evangelium sagt uns: Daß Jesus Christus nicht nur das Leid der Welt, sondern auch sein Auferstehungsleben mit uns teilt. Der Liedermacher Wolf Biermann gehört nicht gerade zu den frömmsten Kirchgängern unseres Landes. Aber als man ihn fragte, was ihm die christliche Auferstehungshoffnung bedeute, da sagte er: »Die Auferstehung ist die härteste Währung auf dem Markt, wo Hoffnung gehandelt wird.« Wohl wahr! Was eine weiche Währung ist, das wissen wir aus den Nachrichten. Es vergeht keine Nachrichtensendung ohne Ansage der aktuellen Wechselkurse. Von der Höhe des Dollar-Kurses hängen in diesem Land viele Arbeitsplätze ab.

Die christliche Auferstehungshoffnung ist nun wirklich die härteste Währung auf dem Markt, wo Hoffnung gehandelt wird. Die Währung unseres Glaubens heißt: Gott hat Jesus vom Tod in das Leben gerufen, um dieses Leben mit uns zu teilen.

Daß der Weg vom Tod zum Leben allemal schwerer zu verstehen ist als der umgekehrte, ist uns nur allzu deutlich. Die drei Frauen zeigen es uns exemplarisch. Für sie kommt die Botschaft von der Auferstehung noch zu früh. Es ist eine Verheißung, die quer zu ihrer – und unserer – ganzen Lebenserfahrung steht. Diese Botschaft vom leeren Grab ist zwar nicht unglaubwürdig, aber in gewissem Sinne doch »unmöglich«. Zu ungeheuer ist der Vorsprung des Todes vor dem Leben, wie Kurt Marti einmal dichtete. Und doch ist es einzig der Glaube, der diese Botschaft vom leeren Grab als Verheißung für unser Leben erkennt. Nur unser Glaube vermag einen Zugang zu dieser einzigartigen Botschaft des Engels finden. Eine bibellesende Gemeinde wird die Kraft des Auferstandenen immer wieder »in Galiläa«, in den Geschichten von seiner verborgenen Herrlichkeit entdecken. Denn Jesus öffnet uns die Augen, wenn wir ihm im Glauben nach Galiläa folgen.

In unserem Text sind die Frauen zu diesem Glauben noch unterwegs. Sie sind auf dem Weg zu einem Grab. Dieser Weg ist zugleich der Weg vom Gott der Toten zum Gott der Lebenden. Ihr Entsetzen über die frohe Botschaft vom Leben zeigt, daß ein leeres Grab für uns ebenso paradox ist wie ewiges Leben. In diesem herrlichen Widersinn hören wir bis heute den Nachhall von Gottes Einspruch gegen den Tod.

Die drei Frauen sind unterwegs zum Osterglauben, insofern bereits auf dem Weg des Glaubens selbst. Sie sind damit buchstäblich »auf dem besten Wege«. Auf diesem Weg wandert auch die Gemeinde des Auferstandenen. Der spätere Osterjubel wird es bestätigen und das *Ent*-Setzen der Frauen *er*-setzen. Der Engel sagt uns, was diese Frauen und vielleicht auch wir am frühen Morgen dieses Ostertages noch nicht recht fassen können: Die Sonne des Lebens scheint längst hell über uns.

Unser Leben und unsere Hoffnung spiegeln sich in diesem leeren Grab. Über ihm steht geschrieben: »Unser Gott ist ein Gott der Lebenden.« Und darum ist er auf ewig *unser* Gott.

Amen

Das Evangelium nach Data
Ein Beitrag zur intergalaktischen Grundlagenkrise der Mission

Captain Picard, Logbuch der Enterprise E, Sternzeit 46764,8.

Nachdem wir das Universum vor den Borg gerettet hatten, war die Admiralität offenbar der Meinung, wir hätten Urlaub verdient und schickte uns für vier Wochen ins System Gamma Mallorca. Nicht ohne Hintergedanken, wie sich herausstellte, denn wir sollten dabei auch eine Gruppe von Theologen mitnehmen, die zu einem Kongress auf Mallorca Prime wollten, bei dem es um die Zukunft der christlichen Religion ging.

Eine seltsame Fracht, für mich zumindest, da sich meine Kontakte zum Christentum darauf beschränkten, gelegentlich Commander Rikers Posaunenchor beim Proben zuzuhören.

Wie nicht anders zu erwarten, gerieten sich unsere Passagiere bald nach dem Start in die Haare, und ich wurde gebeten, die Streitigkeiten schlichten zu helfen. Die Herren und Damen Theologen waren sich zutiefst uneinig über die Konsequenzen, die das rasche Wachstum der Föderation für ihren Glauben hatte, vor allem was ihr missionarisches Engagement betraf.

Auslöser für den Streit war ein Referat von Ulripa R'Zan-Ij, dem Vorsitzenden des Christlichen Vereins Junger Klingonen. Er vertrat die Ansicht, daß alle Völker des Universums verloren seien, die sich nicht persönlich für Jesus Christus entschieden hätten. Darum müsse man mit aller Macht die Evangelisation des Universums vorantreiben, da das Ende des Weltalls unmittelbar bevorstehe.

Dem widersprach T'Sölle, Mitglied der vulkanischen Akademie der Wissenschaften, auf das heftigste. Sie verwies darauf, daß fast alle Rassen der Föderation und darüber hinaus ihren eigenen Erlöser oder ihre eigenen Erlöserin hatten, die von der jeweils höchsten Gottheit auf den jeweiligen Planeten gesandt worden war, um die Bevölkerung zu erretten und/oder auf den Pfad der Tugend zu führen. Nach Ansicht von T'Sölle war es die Aufgabe der Föderationstheologen, dafür zu sorgen, daß alle Wesen im Universum die Chance erhielten, ihren traditionellen Glauben ohne Einmischung von außen zu leben. Sie berief sich dabei unter anderem auf die sogenannte »Oberste Direktive« des Zweiten Vulkanischen Konzils, auch II. Vulkanum genannt.

Deborah Troi-Redlich, eine entfernte Verwandte unserer Bordcounsellor, mochte sich mit dieser Idee nicht anfreunden. Wie alle Betazoiden hatte sie recht ordentliche telepathische Fähigkeiten und war daher eine her-

vorragende Missionarin: Da sie die Gefühle anderer Menschen spüren konnte, wußte sie immer sofort, mit welcher Strategie sie jemanden vom wahren Glauben überzeugen konnte. Sie hatte schon mehr als 20 000 Lebewesen zu einer persönlichen Entscheidung gebracht und stand damit unangefochten auf Platz eins der missionarischen Hitliste der Föderation. Wie bei theologischen Diskussionen üblich, verlor sich der Streit schnell in Einzelheiten. Besonders die Taufe war heftig umstritten. Ro-R-Zuk-R, ein Nescafade aus dem Spiralnebel NGC 17865, lehnte die Taufe grundsätzlich ab, was insofern verständlich war, als Nescafiden eine wasserlösliche Spezies waren. Jedoch waren es vor allem die romulanischen Baptisten, die ihm widersprachen; sie meinten, die Taufe sei ein Gehorsamsakt, und daher müsse jeder daran glauben, auch wenn er dabei dran glauben müsse. Darauf mischte sich Asteroidix, ein planetengroßes Wesen aus der neutralen Zone, ins Gespräch. Er war natürlich nur über Funk an der Diskussion beteiligt, weil er aufgrund seiner Größe außerhalb der Enterprise bleiben mußte und mit einem Traktorstrahl im Warpfeld gehalten wurde, damit er unterwegs nicht verloren ging. Er war vor zehn Standardjahren Christ geworden und beklagte sich bitter, daß ihm die Taufe bisher verwehrt worden war. Kein Baptistenpastor hatte bisher einen Weg gefunden, ihn vollständig unter Wasser zu tauchen, und sogar die Romulaner waren bereit, bei Asteroidix eine Ausnahme zu machen, was dieser jedoch enttäuscht ablehnte.

Auch hinsichtlich des Abendmahls gab es ein gewichtiges Problem zu lösen: Die Panini, eine Art intelligentes Getreide, hatten den Antrag gestellt, diesen, wie sie sagten, kannibalistischen Ritus abzuschaffen, wovon die anderen jedoch wenig begeistert waren.

Schließlich fand das Gespräch wieder zum ursprünglichen Thema zurück: Mußte man das ganze Universum christlich missionieren, oder waren die anderen Erlöserwesen gleichwertig? War Gott nur auf der Erde Mensch geworden, oder hatte er sich auf anderen Planeten auch in Gestalt der dort lebenden Wesen geoffenbart? Hatte Gott im Universum sozusagen mehrere Söhne und Töchter?

In dieser Frage konnte man sich nicht einig werden, zu verschieden waren die Meinungen von Ulpa R'Zan-Ij und T'Sölle, die die jeweilige Fraktion anführten.

Ein besonderes Problem stellte sich, als ich den Theologen erlaubte, die Kommandobrücke zu besichtigen. Die Begegnung mit meinem Zweiten Offizier, Lieutenant Commander Data, sorgte für heillose Verwirrung. Als die Besucher erkannten, daß Data ein Androide war, begannen sie sofort, miteinander zu tuscheln. Ich hörte heraus, daß sie sich unsicher waren, ob ein Androide eine »Seele« habe, ob er eine Persönlichkeit habe, ob er gar in der Lage sei, sich persönlich für den Glauben zu entscheiden usw. Man kann sich vorstellen, daß auch Data ins Grübeln geriet – oder was immer sein elektronisches Äquivalent dafür war: Er wollte doch so gern wahrer Mensch sein, und jetzt stellte man in Frage,

ob er überhaupt errettet werden konnte, ob sich die Botschaft von der Erlösung auch auf ihn bezog oder ob er davon ausgeschlossen war.

Data holte sich daraufhin sofort eine Gideon-Diskette, wie sie an Bord überall herumlagen, und begann, die Bibel daraufhin zu untersuchen, was sie über Androiden schreibt. Erst dachte er, daß er sich unbedingt einen Religions-Chip einbauen lassen müsse, aber dann kam er zu der Erkenntnis, daß der Glaube nach dem Neuen Testament immer ein Geschenk und nie etwas Selbstgemachtes war.

»Wenn die Annahme zutrifft«, sagte Data mir später, »daß ein Schöpfer das Universum geschaffen hat, dann bin ich auch ein Geschöpf, und zwar so, wie ich bin. Dann akzeptiert er mich so, wie ich bin, und ich muß nicht versuchen, etwas zu werden, was ich niemals sein kann. Also gilt dieses Geschenk auch für mich.«

Ich muß zugeben, daß Datas analytische Fähigkeiten mich immer wieder überraschen. Aber jetzt muß ich in die Bar auf dem Zehnten Vorderdeck, kurz »Zehn-Vorne«, um mich ein wenig mit den streitenden Theologen zu unterhalten.

Captains Logbuch, Ende.

Peter-Johannes Athmann

BUCHBESPRECHUNGEN

Peter Bukowski: Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge, 3. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1996, 109 S., DM 18,-

Peter Bukowski formuliert gleich zu Beginn des kleinen Bandes seine Grundthese: »Wir können die Bibel ins Gespräch bringen, weil und sofern ihre Botschaft für unser Gegenüber heilsam und zur Bewältigung seiner augenblicklichen Lage hilfreich ist. Kürzer und etwas salopp formuliert: Wir können die Bibel ins Gespräch bringen, weil es praktisch ist« (S. 11).

Seelsorge vollzieht sich nach Bukowski in der Regel als freies Gespräch, das als solches bereits hilfreich ist (S. 27). Daher hält er die in den siebziger Jahren viel diskutierte Frage, ob man die Bibel ins Gespräch bringen »muß« bzw. »nicht darf« (S. 12) für problematisch, weil sie das Verhältnis des Seelsorgers zur Bibel nicht berücksichtigt. »Entweder lebe ich als SeelsorgerIn aus jener Quelle, dann werde ich sie auch in das seelsorgerliche Gespräch einfließen lassen; dann wäre es, um meine Eingangsthese umzukehren, geradezu unpraktisch, dies nicht zu tun. Oder mir ist (in der Seelsorge) der Zugang zum Evangelium verstellt, dann kann ich es gar nicht hilfreich zur Sprache bringen« (S. 13f). Wenn die Seelsorgerin oder der Seelsorger allerdings mit der Bibel vertraut ist, hält Bukowski es für möglich und sinnvoll, »die Bibel gesprächsgerecht einzubringen, also nicht gegen die Dynamik des Gesprächs und erst recht nicht als Abbruch desselben« (S. 28).

In einem von Echtheit, Wertschätzung und Empathie geprägten Gespräch muß eine durch den Seelsorger eingebrachte biblische Geschichte oder ein passendes Bibelwort nicht den oft befürchteten »Bruch im seelsorgerlichen Gespräch« bedeuten (S. 38f). Wenn der Seelsorger den biblischen Text oder Gedanken als seine Sicht einbringt, kann er sich nahtlos als Perspektivenwechsel in ein hilfreiches Gespräch einfügen, denn derartige Perspektivenwechsel sind »für jedes helfende Gespräch konstitutiv, wenn anders ein notleidender Mensch immer auch der Gefangene seiner Perspektive ist und deshalb dringend der heilsamen Erweiterung seiner Sicht bedarf« (S. 40f).

Einen biblischen Gedanken ungezwungen einfließen zu lassen, ist sicherlich am leichtesten, wenn sich das Gespräch um Glaubensfragen dreht, denn dann wird vom Seelsorgenden eine biblisch fundierte Antwort erwartet (S. 48). Aber auch wenn es um Lebensprobleme geht, kann durch Geschichten-Erzählen die Bibel als Lebenshilfe ins Gespräch gebracht werden (S. 60). »So, wie unser Unbewußtes sich in geträumten Bildern und Geschichten Bahn bricht und Ausdruck verschafft, so vermag umgekehrt die bildhafte Sprache einer Geschichte tiefere Schichten unserer Person zu erreichen als die diskursive Sprache« (ebd.). Wirklich hilfreich kann eine biblische Geschichte aber nur dann eingebracht werden, wenn sie die Problemlage des anderen wirklich trifft, in der Sprachwelt des Gegenübers erzählt wird und auf das wesentliche beschränkt bleibt (S. 62f). »Je eleganter – und das wird in der Regel heißen: eher ›beiläufig‹ als herausgehoben, eher selbstverständlich als aufgesetzt, eher kürzer als länger – der biblische

Beitrag sich einfügt, desto mehr wird er die ihm eigene Dynamik entfalten können« (S. 63).

Wie er Bibeltexte für seelsorgerliche Gespräche verwendet, zeigt Bukowski dann am Beispiel der Psalmen. Bei Gesprächen über Zorn und Wut nutzt er z.B. die sog. Rachepsalmen, deren »heilsame Botschaft« seines Erachtens darin liegt, daß sie Ärger, Zorn und Wut zulassen (S. 74), dazu, um im seelsorgerlichen Gespräch dazu einzuladen, negative Gedanken offen auszusprechen (S. 77). In ähnlicher Weise versucht er mit Worten aus den Klagepsalmen das Empfinden von Gesprächspartnern anzusprechen, denen zur Thematisierung ihrer Depressionen die nötige Sprache fehlt. Sie sollen einstimmen dürfen in die Klagen der Psalmisten (S. 81).

Ein besonderer Moment, um die Bibel ins Gespräch zu bringen, ist für Bukowski das Ende eines seelsorgerlichen Gesprächs, so daß er der Kunst, ein Gespräch zu beenden, einen eigenen Exkurs (S. 83-92) widmet. Seines Erachtens bietet es sich an, im Rahmen des Sich-Verabschiedens das Gespräch durch ein Bibelwort zu bündeln. Es gilt, den wesentlichen Kernpunkt des Gesprächs zu treffen und durch ein passendes Wort in eine biblische Perspektive zu rücken (S. 94). Auch hierbei aber gilt, damit es nicht aufgesetzt wirkt: »Entweder wir finden ein biblisches Wort zum gegebenen Zeitpunkt hilfreich, dann bringen wir es ein, oder nicht, dann lassen wir es für dieses Mal« (S. 95).

In seinen Ratschlägen zeigt sich immer wieder, für wie wichtig Bukowski eine gute, grundsätzliche Vorbereitung auf seelsorgerliche Gesprächssituationen hält, denn Geistesgegenwart sei zwar nicht machbar, aber es sei durchaus möglich, sich um Menschenkenntnis und Bibelkunde zu bemühen (S. 104). Während man Menschenkenntnis »durch Besuche, Besuche und nochmals Besuche« (ebd.) erwerben und durch humanwissenschaftliche Kenntnisse vertiefen könne (S. 105), muß die notwendige Bibelkenntnis gezielt erworben werden (S. 106). Wer die Bibel seelsorgerlich ins Gespräch bringen will, muß selber auf sie hören lernen, sollte ihre psychologischen Deutungsmöglichkeiten entdecken, Erfahrungen mit Bibeltexten mit Kollegen besprechen und sich seelsorgerrelevante Themen über die Predigtarbeit erschließen (S. 107f). Letztlich aber führt auch am Auswendiglernen oder besser noch am »Inwendiglernen« kein Weg vorbei. »Wir können nicht »machen«, daß wir Ideen bekommen, aber wir können geistliche Schätze sammeln, damit wir in dürrtiger Zeit etwas mit-zu-teilen haben« (S. 109).

Bukowskis kleines Buch ist sicherlich für jeden Seelsorger eine Lektüre wert. Wer aus der Seelsorgearbeit weiß, wie schwer es ist, bei ständiger Konzentration auf den Gesprächspartner im Hinterkopf nach Möglichkeiten zu suchen, die biblische Sicht eines Problems hilfreich ins Gespräch zu bringen, findet in Bukowskis guten Ratschlägen sicherlich den einen oder anderen Hinweis und manche sinnvolle Anregung. Letztlich aber bleibt auch nach der Lektüre des Buches die Umsetzung von Bukowskis Vorschläge das Problem. Es bleibt wohl niemandem erspart, für sich selbst einen angemessenen Weg zu finden, im richtigen Moment und auf rechte Weise die Bibel zu Wort kommen zu lassen. Letztlich bestärkt die Lektüre dieses Buches in der Einsicht, daß es dafür keine Patentrezepte gibt, daß es aber seelsorgerlich hilfreich sein kann, nach einem eigenen Weg, die Bibel ins Gespräch zu bringen, zu suchen.

Dr. Ralf Dziewas, Angerang 10, D-16321 Bernau

Davidowicz, Klaus Samuel: Gershom Scholem und Martin Buber. Die Geschichte eines Mißverständnisses. Mit einem Geleitwort von Günter Stemberger (= Neukirchner theologische Dissertationen und Habilitationen; Bd. 5). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1995, X+176 S., DM 58,-

Die 1993 an der Universität Wien angenommene und von M.-R. Hayoun und G. Stemberger betreute Dissertation unternimmt den Versuch, anhand der Zentralbegriffe »Nationaljudentum« und »Kabbala« die beiden großen jüdischen Denker Gershom Scholem und Martin Buber zu vergleichen.

In ihrem Verhältnis zum Zionismus und zu den »irrationalen«, sprich mystischen Elementen der jüdischen Tradition sind die beiden unterschiedliche Wege gegangen, die manche Kontroverse auslösten; der Verf. versteht es diese Wege anschaulich nachzuzeichnen und in die jeweilige zeitgeschichtliche Großwetterlage einzuordnen. Besonders in seinem »Prolog« mit dem Untertitel »Martin Buber und Gershom Scholem versus ›Wissenschaft des Judentums‹« gelingt es dem Verf. sehr gut, die Situation des deutschen bzw. westeuropäischen (Prag eingeschlossen) Judentums darzustellen: »Der Fall der Ghettomauern im Westen beendete das jüdische Mittelalter. Die jüdische Bildung trat in breiten Kreisen zugunsten des deutschen Kulturlebens zurück und das Judentum im 19. Jahrhundert sah sich – überspitzt formuliert – vor folgende Wahl gestellt: Veränderung oder Auflösung. Im Zuge der mißverständlichen Emanzipation bedeutete der Weg in die Gesellschaft für viele Assimilation und in einigen Fällen die Taufe. Die Staatstheorie des 19. Jahrhunderts betrachtete die Juden als eine ›fremde‹ Nation, als ›Staat im Staate‹. Daneben entwickelte sich [...] der ›nationale‹ Antisemitismus durch Universitätsprofessoren wie Heinrich von Treitschke oder Politiker wie Karl Lueger. Um nun als Bürger aufgenommen zu werden, kam es im Judentum zu einem Bruch zwischen der früheren Identität von Volk und Religion« (S. 3).

Die Versuche, jüdische Identität in dieser von (z.T. selbsterzeugtem) Assimilationsdruck und Antisemitismus neu zu definieren, hatten eine große Bandbreite und reichten von einer völligen Spiritualisierung bis zum (oft religionslosen) Nationalismus. Hier stellte sich die Frage, was »Judentum« in diesem Kontext noch bedeuten konnte. »Buber und Scholem haben beide versucht, eine Antwort für ein weitgehend säkularisiertes Judentum zu finden, das durch Assimilation, ›Deutschtümelei‹ und eine übertriebene Reform in eine Krise geraten war« (S. 4); diese Antworten fielen jedoch recht unterschiedlich aus:

Im ersten Hauptteil der Arbeit (»Zwischen Berlin und Zion«) untersucht der Verf. die Haltungen Scholems und Bubers zum Zionismus. Für Scholem habe der zionistische Gedanke vor allem »das Erlernen der hebräischen Sprache, das Vertiefen in die jüdischen Quellen und die Auswanderung nach Palästina« (S. 51) bedeutet, während für Buber »der Zionismus in erster Linie ein Katalysator für die innere Erneuerung des Judentums« und ein »Instrument der inneren Verwandlung des Menschen« (S. 22) gewesen sei. Buber habe demnach kein Interesse an einer positiven Aufnahme der jüdischen Tradition gehabt: Er »verneinte [...] das rabbinische Judentum und die Kultur der Diaspora. Es war ein Überspringen der exilischen jüdischen Geschichte« (S. 22f).

Diese Grundeinschätzung der Position Bubers zieht sich auch durch den zweiten Teil (»Mystik und Mythos«), in dem das Verhältnis beider zur Kabbala untersucht wird: Scholem »arbeitete von Anfang an als Historiker und nicht als Theologe, geschweige denn als Literat. Buber dagegen wollte jüdisches Gedan-

kengut für Juden und Nicht-Juden als zeitlose Lehren verständlich machen« (S. 71).

Im 3. Hauptteil (»Die Chassidismus-Kontroverse«) kommt der Verf. zum Kern seiner Studie: »In den letzten Lebensjahren Bubers kam es zu einer öffentlichen Kontroverse um seine Auffassung des Chassidismus. Gershom Scholem und seine Schülerin Rivka Schatz-Uffenheimer kritisierten ihn in scharfzüngigen Artikeln. Der Kern dieser Debatte war der begründete Zweifel, ob Bubers Methode den Maßstäben der Wissenschaft überhaupt standhalten kann« (S. 104f).

Der Verf. »überführt« Buber unter Berufung auf die Kritik Scholems und Schatz-Uffenheimers des allzufreien Umgangs mit der chassidischen Überlieferung: Er tilge die halachischen Anteile und mache den Chassidismus zu einer »Untergrundreligiosität«, die schon immer im Gegensatz zur »offiziellen« rabbinischen Linie gestanden habe. Bubers Berühmtheit habe dazu geführt, daß seine Auslegung des Chassidismus in weiten Kreisen bekannt sei und damit quasi »normierend« wirke. Dagegen möchte der Verf. nun endlich die »wahre« chassidische Tradition, d.h. die wissenschaftlichen Erkenntnisse der (Lebens-)Arbeit von Scholem zu ihrem Recht kommen lassen.

Eine tatsächliche Auseinandersetzung zwischen Buber und Scholem fand jedoch kaum statt, zum einen, weil Buber niemals leugnete, daß er in seiner Bearbeitung des Chassidismus nicht philologisch bzw. wissenschaftlich arbeitete, zum anderen aus Krankheitsgründen (S. 142f).

Insofern ist zu fragen, ob der Verf. mit seiner Darstellung eines Konfliktes, der nie recht ausgetragen wurde, nicht eigentlich ein anderes Ziel verfolgt: nämlich aufzuzeigen, daß die Gleichung »modernes Judentum = Buber«, die er vor allem in Deutschland vorherrschen sieht (vgl. S. 104f), kurzschlüssig ist und einer kritischen Überprüfung bedarf.

Im Zusammenhang dieses »gerechten Zorns« ist wohl auch die Hauptschwäche seines Buches zu sehen: Der Hang zu wertenden Formulierungen und der – wohlwollend gesprochen – nachlässige Umgang mit Belegen. Hinzu kommt die fehlende Reflexion seines eigenen Vorverständnisses, sprich der eindeutigen Sympathie des Verf. für Scholem. Gegen kritische Sympathie ist natürlich nichts einzuwenden, aber beim Verf. wirkt sie sich leider auch dahingehend aus, daß Buber weitgehend nur durch die Brille von Scholem gesehen wird (so wird häufig nicht Buber selbst als Beleg für dessen eigene Ansicht zitiert, sondern eine Äußerung Scholems *über* Buber!). Hierzu einige Beispiele:

- Zum Umgang des Verf. mit Quellen: »Bereits im Januar 1900 schrieb Buber an seinen Großvater [...], daß ihn mehr »nach der Tat, als nach der Erkenntnis« gelüstet« (S. 9). Wie falsch das Zitat und wie verfehlt die »allgemeingültige« Interpretation des Verf. sind, zeigt jedoch die vollständigere Zitierung desselben (!) Briefes auf S. 32: »[...] Du hast aus der Geistesarbeit der jüdischen Vergangenheit Schätze geholt und verwertet; mir Jungem, der nach der Tat noch mehr als nach der Erkenntnis verlangt, schwebt es vor, an der jüdischen Zukunft mitzuarbeiten und mitzuschaffen.« Um den Gegensatz Jugend-Alter geht es hier also, nicht um einen vermeintlich lebenslangen Charakterzug Bubers.
- Die vor dem I. Weltkrieg einflußreiche jüdische Jugendbewegung »Blau-weiß« wird als verwirrt, deutsch-romantisch und faschistoid dargestellt. Einzige Belege: Äußerungen von Scholem, der der Konkurrenz »Jung-Juda« angehörte (S. 57).
- These des Verf.: Buber »hatte bei der Herausgabe des Landauer-Briefwechsels den Brief von Landauer [scil. an ihn, wegen seiner Haltung zum I. Weltkrieg]

ausgelassen. Ebenso hätte er seinen Biographen Hans Kohn davon überzeugt, die Haltung zum Ersten Weltkrieg in seiner Buber-Biographie von 1930 zu verfälschen« (S. 65). Beleg für diese Unterstellung: Fehlanzeige.

- These des Verf.: »D.H. Joel [...] versuchte den ›Sohar‹ mit der jüdischen Philosophie in nähere Beziehung zu bringen, worin [sic!] er u.a. den zehn ›Sephiroth‹ folgende Deutung gibt:« – nun kommt aber nicht etwa ein Originalzitat, sondern eine kritische Würdigung (u.a. Joels) durch Scholem (S. 77).

- Einer der wenigen vom Verf. zugelassenen Kritiker Scholems (I. Tishby) wird nur referiert und weder im Apparat noch im Literaturverzeichnis belegt (S. 84f)

- These des Verf.: »Buber sah den Zionismus als Mittel zur Erneuerung des Judentums. Ein unerträgliches Durcheinanderwürfeln von Erlebnismythen, romantischer Todessehnsucht und Kriegsprogaganda stellten seine Reden aus dieser Zeit dar. [...] Seine Rolle bei der Entfachung der Kriegsbegeisterung in der jüdischen Jugend wirft einen dunklen Schatten auf seine Gestalt« (S. 58). Beleg: kein einziges Originalzitat; erst einige Seiten später werden einige Sätze bzw. Satzteile aus Buber-Schriften angeführt, deren Interpretation durch den Verf. jedoch gelegentlich die Frage aufwerfen, was beide miteinander zu tun haben.

- These des Verf.: Buber habe mit dem eigentlichen Judentum wenig zu tun: »Durch seine Aufgabe, das innere Judentum zu erneuern, erhielt Buber die Beziehung mit dem Judentum aufrecht, obwohl er dessen äußere Formen abgelegt hatte. Mit dem Zionismus als Instrument und dem Chassidismus des tatsächlichen, aber ›unterirdischen Judentums‹, gab er sich selbst eine jüdische Legitimation. [...] Er führte nicht die jüdische Tradition kreativ fort. Sein Ausgangspunkt war nicht das Judentum, das er in Verbindung zur Kultur der Umgebung setzte. Er webte mit kräftigen Fäden aus dem Judentum und der allgemeinen Kultur einen ganz außerordentlichen, und natürlich höchst eigenwilligen, Flickteppich – ein neues jüdisches Denken« (S. 36). Wieviel wohlwollender liest sich seine Beurteilung Scholems: »Scholem hatte mit seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit der jüdischen Mystik bewiesen, daß das Judentum kein starrer monolithischer Bau ist. Er zeigte den Pluralismus auf.« (S. 89)

- Frage des Verf. im Schlußkapitel: »Wie kann man Bubers Verständnis vom Judentum kurz skizzieren? Leopold Ziegler forderte bereits 1955: ›Mit Buber wäre einmal abzurechnen.‹ Scholem folgte 1966 dieser Aufforderung, indem er auf einer ERANOS-Tagung Buber ›nicht unkritischen Dank‹ zollte« (S. 150). Und dann wird Bubers Verständnis des Judentums seitenlang hauptsächlich aus Scholems Äußerungen ›rekonstruiert!«

- Umfang und Art der Zitate zeigen, daß vor allem in den wertenden Teilen der Arbeit Scholem der eigentliche Favorit des Verf. ist: in »Prolog« und »Epilog« der Arbeit stehen 72 Zitate von diesem ganzen 17 aus Bubers Werken gegenüber; das erste und das letzte Zitat des Buches stammen von Scholem.

Fazit: Der Verf. hat eine Verteidigungsschrift für Gershom Scholem vorgelegt, die von dem Wunsch beseelt ist, diesen aus dem ›Schatten‹ Martin Bubers herauszuholen. Die eigenständige Leistung des Verf. ist allerdings schwer zu erkennen, da das Buch über weite Strecken eine kritiklose Paraphrase der Auffassungen Scholems ist; hinzu kommen, wie gezeigt, eine gewisse Nonchalance im Umgang mit Zitaten und der häufige Verzicht auf den Versuch, Behauptungen bzw. Unterstellungen einigermaßen seriös zu belegen. Lesenswert sind dagegen, wie gesagt, die Darstellung des zeit- und geistesgeschichtlichen Hintergrundes sowie die Beobachtungen und Belege des Verf. zum selektiven bzw. ›kreativen«

Umgang Bubers mit den chassidischen Quellen. Die Darstellung der diesbezüglichen »Kontroverse« hätte jedoch sicher davon profitiert, wenn sie auch die Reaktionen (z.B. von orthodoxer Seite) einbezogen hätte, die Buber als Hochschullehrer in Israel erfuhr.

Peter-Johannes Athmann, Äußere Sulzbacher Straße 44,
D-90491 Nürnberg

Christian Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts, 3 Bde., Göttingen; Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1994-96. Bd. I, 359 S., 11 Abb. kt. DM 58,-; Bd. II, 430 S., 22 Abb. kt. DM 68,-; Bd. III, 398 S., 23 Abb. kt. DM 68,-

Mit dem vorliegenden Werk zeigt Christian Möller, Professor für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg, nach fast einhundert Jahren – nämlich seit dem Erscheinen der zweibändigen »Geschichte der speciellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation« (1897/98) von August Hardeland – eine breit angelegte, d.h. ökumenische, deutschsprachige Geschichte der Seelsorge auf. Während im nordamerikanischen Raum in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts verschiedene wichtige Veröffentlichungen zur Seelsorge unter historischer Fragestellung erschienen sind – von John McNeills *A History of the Cure of Souls* (1951) über William Clebschs und Charles Jaekles *Pastoral Care in Historical Perspective* (1964) bis zu Thomas Odens vierbändiger kommentierter Anthologie *Classical Pastoral Care* (1987) – herrschte im deutschsprachigen Raum weitgehend eine Geschichtsvergessenheit im Blick auf die Poimenik. Auf der einen Seite hat die moderne Seelsorgebewegung in einer »mündig gewordenen Welt« versucht, ihre Identität im Dialog mit den aufkommenden psychotherapeutischen Schulen und den Humanwissenschaften zu bestimmen. Auf der anderen Seite haben evangelikale Seelsorger in einem mehr oder weniger differenzierendem Widerspruch dazu mahndend ihre Stimmen erhoben. So notwendig und fruchtbar der Dialog mit den Humanwissenschaften und die Diskussionen über das Proprium der Seelsorge innerhalb der praktischen Theologie auch waren und immer noch sind, können sie doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein gesundes Selbstverständnis und eine Identitätsbestimmung oder -klärung immer auch ein Verstehen und Integrieren der eigenen Geschichte beinhalten muß. Viele Seelsorger und Seelsorge-rinnen würden die Wahrheit dieser Aussage ohne weiteres im Hinblick auf Ratsuchende bestätigen. Warum sollte man diese Einsicht nicht auch hinsichtlich der Identitätsfrage innerhalb der eigenen Disziplin anwenden? Genau dies hat Christian Möller, der bisher vor allem durch Veröffentlichungen zu Themen der Homiletik und des Gemeindeaufbaus bekannt geworden war, als Herausgeber der vorliegenden Untersuchung zur Geschichte der Seelsorge federführend unternommen, zusammen mit einem ökumenischen Team von Mitarbeitern. Jeder einzelne der drei Bände hätte eine eigene Rezension verdient. Hier soll jedoch die Gesamtdarstellung zusammenfassend besprochen werden.

Ausgehend von einer Sacherfassung des Begriffs »Seelsorge«, die sowohl dessen ekklesiologische als auch individualistische Prägung berücksichtigt, ist es Möllers Ziel, Entwicklungen und Ausprägungen innerhalb der Poimenik so darzu-

stellen, daß dabei »die Weite der jüdisch-christlichen Tradition« beachtet wird (I, 18). Band I beginnt dieses Unternehmen nach einer kurzen Untersuchung zur Entstehung und Prägung des Begriffes »Seelsorge« mit Untersuchungen zu seelsorgerlichen Aspekten in ausgewählten biblischen Büchern, sowie der Darstellung der Seelsorge in der Alten Kirche und im Mittelalter. Die Geschichte der Seelsorge vom Zeitalter der Reformation bis zum Zeitalter der Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung wird in Band II im Rückblick entfaltet. Band III ist schließlich – oder genauer gesagt: ausschließlich – den Entwicklungen im 19. und 20. Jahrhundert gewidmet.

Eine Besonderheit der Darstellung, im Unterschied zu den oben erwähnten Untersuchungen aus dem nordamerikanischen Raum, liegt darin, daß sie methodisch in biographischer Weise verfährt. Die Entwicklungen innerhalb der Poimenik werden nicht thematisch in Bezug auf die jeweiligen Epochen behandelt, sondern in Einzelporträts von Seelsorgern und Seelsorgerinnen vorgestellt. Die Geschichte der Seelsorge wird hier also – um Wilhelm Weischedels Formulierung zu gebrauchen – sozusagen »über die Hintertreppe« erschlossen. Dies geschieht mit der Absicht, »daß sich die Geschichte auf diese Weise anschaulich und wirkungsvoll erschließt, zumal im Blick auf Seelsorge, die es in besonderer Weise mit einem auf Personen konzentriertem Geschehen zu tun hat« (I, 8). Dieser Zugang ist aber nicht nur »spannend« und didaktisch wirkungsvoll, sondern die Methode der Untersuchung und Darstellung geht durchaus konform mit Annahmen gegenwärtiger Seelsorgepraxis und -ausbildung, die unterstreichen, daß jenseits aller Methoden die Person der Seelsorgerin oder des Seelsorgers das wichtigste »Hilfsmittel« im seelsorgerlichen Prozess ist. Die Einzeldarstellungen versuchen durchweg, die Biographie der Person mit deren seelsorgerlichen Wirken und den dafür charakteristischen theologischen Themen zu verbinden. Dabei werden die vorgestellten Personen nicht nur durch die Darstellung ihrer individuellen Biographie und seelsorgerlichen Praxis transparent, sondern auch im Kontext ihrer Zeit und der jeweiligen kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwicklungen. Exemplarische Texte lassen die Seelsorger und Seelsorgerinnen dann zumeist im »Originalton« zu Wort kommen. In einem dritten Teil der Einzeldarstellungen wird jeweils die Wirkungsgeschichte aufgezeigt und – zumindest ansatzweise – eine Vergegenwärtigung für die heutige Seelsorgepraxis versucht. Dabei begegnen den Lesern sowohl die erwarteten Protagonisten »seelsorgerlicher Geschichtsschreibung« – wie z.B. Gregor der Große, Martin Luther, Ignatius von Loyola, John Wesley, Johann Christoph Blumhardt oder Eduard Thurneysen – wie auch weniger bekannte Namen – Wilhelm Löhe, Rupert Mayer, Joseph Wittig oder Johannes Bours – und die damit verbundenen Lebensbilder und Programme seelsorgerlicher Theorie und Praxis. Die Breite der Darstellung, die dem Leser durchaus Personen vorstellt, die man nicht zuerst im Kontext seelsorgerlichen Wirkens einordnen würde, macht deutlich, daß Seelsorge jenseits allen Spezialistentums als eine grundlegende Lebensäußerung der Gemeinde Jesu – wenn nicht gar als ein übergeordnetes Handlungsfeld kirchlicher Praxis – verstanden wird.

Gerade die Lebensbilder der Seelsorger, die nicht im kirchengeschichtlichen Rampenlicht wirkten, üben in Möllers Geschichte der Seelsorge ihre besondere Faszination aus. So zum Beispiel Michael Sievernichs Darstellung der Seelsorge des rheinischen Jesuiten Friedrich Spree von Langenfeld, der in seiner Zeit ein vehementer Gegner der Hexenprozesse war und in Gefängnissen und als

Beichtvater der als Hexen angeklagten Frauen seelsorgerliche Praxis gegen den Zeitgeist und die öffentliche Praxis lebte. Auch Gerhard Schoenauers Untersuchung über das Wirken des Neuendettelsauer Pfarrers Wilhelm Löhe, der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts das Miteinander von individueller Seelsorge durch Beichte und Sterbebegleitung und ekklesiologischer Seelsorge im Zusammenspiel von Liturgik und Poimenik betont hat, kann der Diskussion um die Ausrichtung gegenwärtiger Seelsorge zwischen Individuum und Gemeinde hilfreiche Anregungen geben. Joseph Wittigs Lebensbild und Wirken, wie es Rudolf Kremer vorstellt, macht schließlich deutlich, daß SeelsorgerInnen – wie Henri Nouwen es ausdrückt – »wounded healers« sind, die aus der eigenen Erfahrung des Leidens für ihre seelsorgerliche Praxis schöpfen. Darüber hinaus zeigt Kremers Darstellung, daß bereits in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts bei Wittig ein narrativer Ansatz, Seelsorge zu begreifen, versucht wurde.

Möller vergegenwärtigt die Geschichte der Seelsorge in dreiundsechzig Einzelportraits. Die Auswahl der biographisch markierten Stationen dieser Historie muß sich notwendigerweise der Anfrage nach Vollständigkeit, bzw. Unvollständigkeit, stellen. Unter den prominenten und weniger bekannten Namen werden Leser manche vermissen, die durchaus ihren Platz in einer historischen Darstellung der Poimenik verdienen. So wird die prophetische Tradition Israels, die vor allem im Buch des Propheten Jeremia seelsorgerliche Dimensionen annimmt, vollständig außer Acht gelassen. Schwer zu verstehen ist auch, daß Anton Boisen, der als Vater der modernen Seelsorgebewegung gelten darf, kein eigener »Eintrag« gewidmet ist – zumal vor nicht langer Zeit eine Einführung in Boizens Werk und eine Zusammenstellung seiner wichtigsten Veröffentlichungen erschienen ist.¹ Dietrich Stollberg stellt zwar Boizens Zeitgenossen, Schüler und Gesprächspartner Seward Hiltner vor. Jedoch wird die Klinische Seelsorge-Ausbildung, die durch Boisen begründet wurde und eine der innovativsten Entwicklungen der Geschichte der Seelsorge in diesem Jahrhundert darstellt, leider nur in Nebensätzen erwähnt. Dies mag man der Tatsache zugute halten, daß die Geschichte der Klinischen Seelsorge-Ausbildung² und die Entwicklungen innerhalb der modernen Seelsorgebewegung³ an anderen Stellen dargestellt wurden. Jedoch würde man in einer »breit angelegten« Geschichte der Seelsorge mehr als nur Nebensätze zu dieser historischen Station erwarten.

Möller selbst bedauert schließlich in seinem Vorwort zum dritten Band, daß die Seelsorge von Frauen mit nur drei Portraits (Hildegard von Bingen, Caterina von Sienna und Teresa von Avila) in seiner Darstellung biographischer Historie zu kurz gekommen sei, und wünscht, »daß in nicht allzu großem Abstand noch ein weiterer Band erschiene, in dem die Seelsorge von Frauen porträtiert und dokumentiert wird« (III, 7). Von Seiten der Leser bleibt zu wünschen, daß dieser

¹ G.H. Asquith (Hg.), *Visions from a Little Known Country: A Boisen Reader*, Decatur 1993.

² Eine ausführliche Untersuchung zur Geschichte der Klinischen Seelsorge-Ausbildung bietet E.E. Thornton, *Professional Education for Ministry. A History of Clinical Pastoral Education*, Nashville 1970; siehe auch C.H. Hall, *Head and Heart. The Story of the Clinical Pastoral Education Movement*, Decatur 1992.

³ Siehe D. Stollberg, *Therapeutische Seelsorge. Die amerikanische Seelsorgebewegung. Darstellung und Kritik*, München 1969, und die kürzlich erschienene Untersuchung von R. Sons, *Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart*, Stuttgart 1995.

Wunsch nicht nur Wunschenken ist, sondern in nicht allzu ferner Zukunft konkrete Gestalt annehmen wird, und Namen wie die von Angela von Foligno, Klara von Assisi, Juliana von Norwich, Brigitte von Schweden und Jeanne Françoise de Chantal – um nur einige zu nennen – ihren rechtmäßigen Platz in einer Geschichte der Seelsorge einnehmen.

Die allerjüngste Geschichte der Seelsorge bleibt bei Möller weitgehend unberücksichtigt. Namen wie Joachim Scharfenberg, Howard Clinebell oder auch Heije Faber suchen interessierte LeserInnen vergeblich im Inhaltsverzeichnis des dritten Bandes. Lediglich Helmut Tacke ist ein eigener Eintrag gewidmet, was vielleicht darauf hindeutet, daß ein Kriterium für die Auswahl der Einzelportraits in diesem Band in der Einsicht bestand, daß der Ruhm nicht nur bei Künstlern zumeist *post mortem* kommt. Auch vermißt man im letzten Band dieser ansonsten gründlichen Darstellung den Versuch einer Standortbestimmung oder einen Ausblick in die Zukunft seelsorgerlicher Kirche. So gesehen beschränkt sich Möllers Geschichte der Seelsorge auf den Rückblick und überläßt eine zukunftsweisende Deutung der Geschichte den Lesern. Material für solch eine Deutung bietet sich in diesen drei Bänden allerdings zuhauf. Und so ist diese Geschichte der Seelorge in Biographien trotz aller Anfragen an Auswahl und Vollständigkeit der Einzelportraits eine lohnende und empfehlenswerte Lektüre, zumal sie als breit angelegter historischer Beitrag eine große Lücke innerhalb der Seelsorgeliteratur der letzten Jahrzehnte füllt. Spezialisten im Bereich der Seelsorge werden sich an vielen Stellen herausgefordert sehen, ihre Theorie und Praxis im Licht der Tradition zu reflektieren. Aber vor allem diejenigen, die in der Gemeindegeseelsorge tätig sind, werden in Möllers Darstellung Anregungen für seelsorgerliches Handeln und dessen Reflexion finden, sowie Hilfen, ihre Identität als christliche SeelsorgerInnen zu bedenken und auch im notwendigen Dialog mit den Humanwissenschaften zu behaupten.

Dr. Frank Woggon, Bismarckstraße 40, D-10627 Berlin

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE
UND PUBLIZISTIK E.V.

Vereinsnachrichten

Dr. Kim Strübind, Vorsitzender

Das vergangene Vereinsjahr zeigte ein anhaltendes öffentliches Interesse an der GFTP, das sich auch international artikuliert. Etwa durch den Versand unserer Zeitschrift in einige europäische Nachbarländer sowie durch die Tatsache, daß unsere stetig zunehmenden Mitglieder in der Zwischenzeit auch in Österreich und in der Schweiz zu finden sind. Die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) wird an Universitäten der Bundesrepublik und an weiteren Bibliotheken geführt (etwa in Kanada, Polen und Tschechien). Trotz geringer Werbemöglichkeiten hat sich zwischenzeitlich herumgesprochen, daß die GFTP eine interessante und lohnenswerte Plattform freikirchlichen Lebens darstellt. Unsere Mitgliederzahl hat auf derzeit 95 zugenommen, die konfessionell ganz überwiegend dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) angehören.

Aufgrund der anhaltend großen Nachfrage nach dem *zweiten Jahrgang unserer Zeitschrift* hat sich der Vorstand entschlossen, eine zweite korrigierte Auflage dieses Heftes herauszugeben – trotz der verhältnismäßig hohen Kosten, die ein Nachdruck immer verursacht. Ab sofort kann der Jahrgang 1997 wieder über Wolfgang Pfeiffer, Wählingsweg 27, D-22459 Hamburg (Fax: 040/5500380) bestellt werden.

Bereits bestehende Projekte der GFTP wurden weiterverfolgt und neue Planungen in Angriff genommen. Das *Kommentarprojekt »BiG«* (Bibel im Gespräch) ist konzeptionell nun so weit gediehen, daß bald die ersten Bände erstellt werden können. Der Verlag R. Brockhaus überließ uns freundlicherweise die Rechte am Text der renommierten »Revidierten Elberfelder Übersetzung« der Bibel. Dafür sei an dieser Stelle noch einmal herzlich gedankt! Das Kommentarwerk, dessen geschäftsführender Herausgeber *André Heinze* ist, soll noch in diesem Jahr durch ein Büchlein eröffnet werden, das die Methoden der Bibelwissenschaft und Wege zu einem zeitgemäßen Verständnis der biblischen Texte aufzeigt. André Heinze wird das Konzept anläßlich unserer *Jahresmitgliederversammlung am 22. Mai* in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Friedrichshain vorstellen, wozu ich alle Mitglieder noch einmal herzlich einlade (Ort: Matternstr. 17-18; D-10249 Berlin, Beginn: 19.30 Uhr).

Ein wichtiges Ziel der GFTP bleibt die Steigerung der theologischen Kompetenz besonders auch der »ganz normalen« Gemeindemitglieder. Neben den Vortragstätigkeiten und den gemeinsam mit der Theologischen Sozietät veranstalteten Symposien planen wir für den 5. und 6. September eine

Art »theologischen Freikirchentag« bzw. ein *Freikirchliches Forum* in der Baptistengemeinde Duisburg-Mitte (s. Rundbrief vom 19. Januar 1998). Wer daran teilnehmen möchte, sende bitte umgehend den Anmeldebogen an meine Adresse. Für Rückfragen stehen die Mitglieder des Vorstands, einschließlich meiner Person, gerne zur Verfügung.

Darüber hinaus möchten wir anlässlich der Mitgliederversammlung unsere Überlegungen zum Projekt *Lehrhaus – Institut für ambulante freikirchliche Theologie* vorstellen und mit Ihnen diskutieren. *Thomas Nißlmüller* und *Peter Athmann* sind um Vorüberlegungen für dieses Projekt gebeten worden, das in der Bildungsarbeit neue und den Erfordernissen der Gegenwart angemessene Akzente setzen möchte.

Vorausschauend sei daran erinnert, daß im nächsten Jahr GFTP-Vorstandswahlen anstehen. Namentliche Vorschläge wird ein noch zu benennender Wahlleiter entgegennehmen.

Mitglieder der Gesellschaft für Theologie und Publizistik e.V.

(Stand: März 1998)

Vorstand:

Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
 Bernd Wittchow (stellv. Vorsitzender)
 Olaf Lange (Geschäftsführer)
 Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
 Dr. Ralf Dziewas

Theologischer Beirat:

Prof. Dr. Erich Geldbach
 Dr. André Heinze
 Dr. Dietmar Lütz
 Dr. Thomas Nißlmüller

Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Blonski, Janusz, Bebra

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

Eberbach, Ute, Nürtingen

Eßwein, Matthias, Sassenburg

Erhardt, Christof, Buxheim

Ewe, Jutta, Nürnberg

Füllbrandt, Dorothea, Ellerbek

Füllbrandt, Prof. Walter, Ellerbek

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bochum
Graf, F.-Rainer, Neubiberg

Heckmeier, Werner, Reichertshofen

Heinze, Dr. André, Ludwigshafen

Heintz, Udo, Hannover

Herzler, Hanno, Greifenstein-Beilstein

Hinkelbein, Ole, Varel

Hitzemann, Günter, Berlin

Hitzemann, Ingeborg, Berlin

Hobohm, Jens, Berlin

Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin

Holz, Michael, Schöningen

Hoster, Stephan, Nürnberg

Kasperek, Hans Werner, Konstanz

Katzenbach, Dr. Tibor, Nürnberg

Kleibert, Friedrich, Nordenham

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, Eberbach
Krötsch, Dr. Ulrich, München
Kusserow, Bernd, Erlangen
Küpper, Eva, Herne

Lange, Dorette, Neckarsteinach
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Liese, Andreas, Bielefeld
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Wiehl
Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Mallau, Prof. Dr. Hans-Harald,
Wuppertal
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
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

Nachtigall, Astrid, Hamm
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
Rothkegel, Martin, Hamburg

Schäfer, Hannah, Bochum
Schaper, Ingo, Malchow
Schlachta, Astrid von, Innsbruck (A)
Schönknecht, Tom, Kiel
Schütz, Dr. Eduard, Barsbüttel
Seibert, Thomas, Hannover
Stadler, Michael, Prag (CZ)
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Strehlow, Volker, Berlin
Strübind, Dr. Andrea, München
Strübind, Dr. Kim, München
Stummvoll, Bernd, Berlin

Tesch, Klaus, Wuppertal
Tosch, Silke, Köln

Windgassen, Karl Friedrich, Ratingen
Wittchow, Bernd, Hermersdorf
Woggon, Dr. Frank, Berlin

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: März 1998)

Vorsitz:

Prof. Dr. Erich Geldbach (Sprecher)
Dr. Andrea Strübind (stellv. Sprecherin)
Norbert Groß (stellv. Sprecher)

Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Claußen, Carsten, München

Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Geisser, Christiane, Berlin

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bochum

Groß, Norbert, Hamburg

Heinze, Dr. André, Ludwigshafen

Hildebrandt, Gerhard, Volmarstein

Klassen, Dr. Alfred, Ratzeburg

Laatsch, Werner, Dortmund

Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Mallau, Dr. Hans-Harald, Wuppertal

Meyendorf, Prof. Dr. Rudolf, München

Nißlmüller, Dr. Thomas, Dortmund

Spangenberg, Dr. Volker, Elstal

Stiegler, Dr. Stefan, Elstal

Strübind, Dr. Andrea, München

Strübind, Dr. Kim, München

Swarat, Dr. Uwe, Elstal

Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Woggon, Dr. Frank, Berlin

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, 1/3, ZThG 1 (1996), 237f.)

Theologie

Verlag der GESELLSCHAFT FÜR
FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE
UND PUBLIZISTIK e.V.

FIDES QVAERENS INTELLECTVM
G
FTP

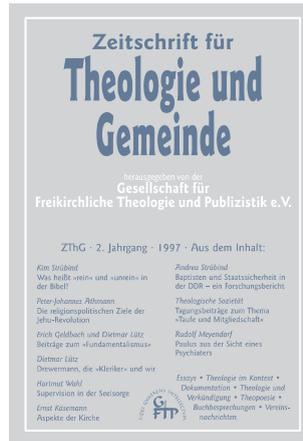
Wieder erhältlich ...

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

2. Jahrgang 1997

1998. 2. durchgesehene Auflage.
304 Seiten. Broschur. DM 25,-
bzw. DM 20,- für Studenten /
Vikare / Auszubildende (gegen
Nachweis)
ISSN 1430-7820

Ging – und geht – es uns mit dieser Zeitschrift um nichts weniger als um einen risikoreichen Spagat: einerseits, den Erfordernissen gegenwärtiger theologischer Wissenschaft durch qualifizierte freikirchliche Beiträge Rechnung zu tragen; andererseits eine zeitgemäße Theologie, die sich bisher überwiegend außerhalb des freikirchlichen Raums entfaltet, gerade auch den interessierten und theologisch nicht vorgebildeten Gemeindemitgliedern zugänglich zu machen. Ein solcher Spagat mag manche Verrenkungen verursachen. Diese sind jedoch unvermeidlich, solange das im Protestantismus (und gerade auch innerhalb der Freikirchen) hochgehaltene Prinzip des »allgemeinen Priestertums« die Einbeziehung sogenannter



»Laien« in den Bereich christlicher Lehre verlangt.

(Aus: Editorial, ZThG 2/97)

Aus dem Inhalt:

R. Meyendorf: Der Apostel Paulus auf der Couch. – Th. Nifflmüller: Lieben, Beten, Reden als Gestaltungsräume christlicher Existenz. – K. Strübind: Was heißt »rein« und »unrein« in der Bibel? – P.-J. Athmann: Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution. – E. Geldbach / D. Lütz: Beiträge zum Fundamentalismus. – H. Wahl: Die Bedeutung der Supervision in helfenden Berufen. – E. Käsemann: Aspekte der Kirche. – A. Strübind: Forschungsbericht über Verbindungen zwischen Baptisten und der Staatsicherheit i.d. DDR. – Die Theologische Sozietät und die Taufdiskussion. – Bibelarbeiten und Predigten sowie Rezensionen u.v.m.

Bestellung: GFTP (z.H. Herrn Wolfgang Pfeiffer) · Wählingsweg 27
D-22459 Hamburg · Fax: 040 / 55 00 380 · E-mail: struebind@online.de

Weitere Beiträge dieses Heftes:

Peter-Johannes Athmann

Mission als Werbung

Johannes Rosemann

Tradition – theologischer Schrittmacher
oder geistlicher Bremser?

Hans Werner Kasperek

»Die Wahrheit wird euch frei machen! –
Erinnerung schafft Zukunft«

Joachim Gauck

Noch lange fremd

Michael Holz

»Schweigen kann nicht heilen«

Christoph Müller

Ist die Aufarbeitung der Stasi-Vergangenheit
wirklich sinnvoll? Ein Plädoyer

Johannes Rosemann

Schuld benennen: Ja! – Verurteilen: Nein!

Andrea Strübind

Thesenpapier zur Zusammenarbeit von
Landes- und Freikirchen

Hans-Harald Mallau

»Gott ist einer!« Zentrale Aussagen
des Jahwe-Glaubens im Alten Testament

Carsten Claußen

Aspekte des Glaubens im Neuen
Testament

Klaus vom Orde

Die erweckliche Predigt im 19. Jahrhundert

Thomas Nißmüller

»Der beliebige Mensch.«
Postmoderne Strategievirtualität

Volker Spangenberg

Was glauben wir heute? Thesen

Bibelarbeit und Predigt

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.

ISSN 1430-7820