

15 **ZEITSCHRIFT FÜR** **THEOLOGIE UND** **2010 GEMEINDE (ZThG)**

Aus dem Inhalt

ESSAY

- ⊙ *Kim Strübind*: Ökumenische Gespenster. Das Ende der Deutungshoheit über die Taufe als baptistisches Trauma

ARTIKEL

- ⊙ *Dirk Sager*: Beobachtungen zu einer kritischen (Selbst-)Provokation Israels
- ⊙ *Kim Strübind*: Die Exodus-Überlieferung als antiägyptische Programmschrift
- ⊙ *Andrea Strübind*: Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell
- ⊙ *Maximilian Zimmermann*: Bonhoeffers Verteidigung der Kindertaufe
- ⊙ *Matthias Haudel*: Die ökumenische Bedeutung der Taufe
- ⊙ *Erich Geldbach*: Zum Konvergenzdokument der BALUBAG

SYMPOSIUM: WOHER – WOHIN? BAPTISMUS ZWISCHEN GESTERN UND MORGEN

- ⊙ *William Brackney*: Die baptistische Geschichte
- ⊙ *Richard Pierard*: Der baptistische Beitrag zum Verhältnis von Staat und Kirche in den USA
- ⊙ *Pamela R. Durso*: Stimmen baptistischer Frauen in der Kolonialzeit Amerikas
- ⊙ *Johannes Brosseder*: Mission, Evangelisation, Neu- oder Re-evangelisierung
- ⊙ *Anthony Cross*: Die Wiederentdeckung eines sakramentalen Taufverständnisses im Baptismus
- ⊙ *Martin Rothkegel*: Glaube als Geschenk. Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit



DOKUMENTATION

- ⊙ Voneinander lernen – miteinander glauben.
Konvergenzdokument der BALUBAG (mit Grußworten)

fides quaerens

GFTP
intellectum ■

fides quaerens
GFTP
intellectum ■

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

Herausgegeben von

Kim Strübind (Schriftleiter), Olaf Lange (Geschäftsführer),
Peter Johannes Athmann (†), Andreas Liese, Wolfgang Pfeiffer
und Irmgard Stanullo

in Verbindung mit

Dorothee Dziewas, Ralf Dziewas, Erich Geldbach,
Dietmar Lütz, Thomas Niedballa, Thomas Nisslmüller,
Andrea Strübind und Andreas Peter Zabka

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde
Jahrgang 15 (2010)

Verlag der GFTP

Zeitschrift für
Theologie und Gemeinde
(ZThG)

Jahrgang 15 (2010)

Verlag der GFTP

Dem Andenken an
Peter Johannes Athmann
Mitherausgeber der ZThG
gewidmet
† 21. Dezember 2009

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-932027-15-4
ISSN 1430-7820

© 2010, Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik
Goldmariekenweg 47b, 22457 Hamburg.
Internet: www.gftp.de
E-Mail: zthg@gftp.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine Teile
dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich gemacht werden.
Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke.

Printed in Germany.
Satz: OLD-Media OHG, Neckarsteinach.
Druck und Bindung: Ⓜ Hubert & Co., Göttingen.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

<i>Kim Strübind</i>	
Editorial	9
Nachruf auf Peter Johannes Athmann. Trauerfeier am 29. Dezember 2009 in Nürnberg (<i>Kim Strübind</i>)	14

Essay

<i>Kim Strübind</i>	
Ökumenische Gespenster. Das Ende der Deutungshoheit über die Taufe als baptistisches Trauma	16
<i>Théophile Bello</i>	
Heilung in den Kirchen Afrikas. „Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes“	29

Artikel

<i>Dirk Sager</i>	
„Ihr seid ein hartnäckiges Volk!“ (Ex 33,5). Beobachtungen zu einer konstruktiv-kritischen (Selbst-)Provokation Israels	31
<i>Kim Strübind</i>	
Wege in die Freiheit (Ex 1–19). Die Exodus-Überlieferung als anti-ägyptische Programmschrift	51
<i>Andrea Strübind</i>	
Die „Kirche der Freien“. Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell – 400 Jahre Baptismus	72
<i>Maximilian Zimmermann</i>	
Dietrich Bonhoeffers Verteidigung der Kindertaufe. Das Taufgutachten von 1942	92
<i>Matthias Haudel</i>	
Die fortschreitende ökumenische Bedeutung der Taufe aus evangelischer Perspektive	118
<i>Erich Geldbach</i>	
Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5). Zum Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)	131

<i>Timothée Bouba Mbima</i> Christus aus der Sicht Afrikas	152
---	-----

Symposium der GFTP

<i>William Brackney</i> Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau	172
<i>Richard Pierard</i> Der baptistische Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche in den USA in den vergangenen 100 Jahren	185
<i>Pamela R. Durso</i> Zum Schweigen gebracht oder gehört. Die Stimmen baptistischer Frauen während der Kolonialzeit in Amerika	197
<i>Johannes Brosseder</i> Mission, Evangelisation, Neu- oder Re-evangelisierung. Sinn und Probleme christlicher Programmatik	221
<i>Anthony Cross</i> Die Wiederentdeckung eines biblisch-theologisch begründeten sakramentalen Taufverständnisses im Baptismus	240
<i>Thomas Nisslmüller</i> Präsenzlogik, oder: No Future is a Good Future. Warum Präsenz Perspektiven erzeugt	266
<i>Martin Rothkegel</i> Glaube als Geschenk. Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit	290

Dokumentation

Voneinander lernen – miteinander glauben „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4, 5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)	313
Überreichung des Konvergenzdokuments „Voneinander lernen – miteinander glauben“. Grußworte	341

Theologie und Verkündigung

<i>Thomas Nisslmüller</i> Mutig dem Murren widerstehen. Szenen wider die Angst vor dem Aufgegebenen. Predigt zu Exodus 16, 1–3. 11–15	348
--	-----

<i>Erich Geldbach</i>	
Ein Taufgottesdienst. Predigt über Psalm 23	355
<i>Kim Strübind</i>	
Neues aus dem Alten Testament. Morgenandachten für den Deutsch- landfunk	362
<i>Johannes Rosemann</i>	
Ein außergewöhnlicher Eignungstest. Predigt über Johannes 21, 15–17	370
<i>Carsten Hokema</i>	
„Wir sind von eurer Art!“ – Menschlicher von Gott reden. Predigt über Apostelgeschichte 14, 6–15	376

GFTP e. V.

Mitglieder des Vereins	382
------------------------------	-----

Hinweise:

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt 14,- € (für Abonnenten 12,- €). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für 10,- € erworben werden (über <http://www.gftp.de>).

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: Professor Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, Telefon: (04 41) 3 40 78 37, Fax: (04 41) 3 40 78 36, E-Mail: kim.struebind@uni-oldenburg.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden.

Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: Oncken, Medien für Gemeinden, Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel, Telefon: (05 61) 5 20 05-0, Fax: (05 61) 5 20 05-54, E-Mail: buchhandlung@oncken.de

Mitarbeiter/innen dieses Heftes

Pastor Théophile Bello (†)

Professor Dr. William H. Brackney, The Millard R. Cherry Distinguished Professor of Christian Theology and Ethics, Acadia Divinity College and Acadia University, Wolfville, Nova Scotia (CDN)

Professor Dr. (em.) Johannes Brosseder, Lehrstuhl für Systematische Theologie, Institut für Katholische Theologie, Klosterstraße 79e, D-50931 Köln

Dr Anthony R. Cross, Fellow of the Centre for Baptist History and Heritage, Regent's Park College, University of Oxford (GB)

Pamela R. Durso, Associate Executive Director-Treasurer of the Baptist History and Heritage Society, Atlanta, Georgia (USA)

Professor Dr. Erich Geldbach, Vogelsbergstraße 8, D-35043 Marburg

PD Dr. theol. Matthias Haudel, Erbdrostenweg 28c, D-48167 Münster

Carsten Hokema, Regionalbeauftragter im Dienstbereich Mission des BEFG, Sandfurter Weg 24, D-26131 Oldenburg i. O.

Dr. Timothée Boubu Mbima, Regionaler Repräsentant der Europäischen Baptistischen Mission (EBM) für das zentrale Afrika, Faculté de Théologie Protestante de Yaoundé, Yaoundé, BP 4011, Cameroun

PD Dr. Thomas Nisslmüller MBA, Fakultät Humanwissenschaften und Theologie (14), Universität Dortmund, D-44227 Dortmund

Professor Dr. (em.) Richard Pierard, 1031 Indian Hill Road, Hendersonville, North Carolina 28791 (USA)

Johannes Rosemann, Alt-Reinickendorf 32, D-13407 Berlin

Professor Dr. Martin Rothkegel, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Theologisches Seminar Elstal (FH), Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark

Dr. Dirk Sager, Bismarckstraße 8, D-26316 Varel

Professor Dr. Andrea Strübind, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Professor Dr. Kim Strübind, Lehrstuhl für Altes Testament, Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg, Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114–118, D-26129 Oldenburg i. O.

Maximilian Zimmermann, Schmiedestraße 17a, D-40878 Ratingen

Editorial

Kim Strübind

*Ich bin Baptist,
aber ich kann es erklären.*

Der neue Jahrgang der *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* ist nach den Empfindungen der Herausgeber und des mit seiner Drucklegung befassten Personenkreises wieder einmal „das beste Heft, das wir je gemacht haben“. Dieses gewiss subjektive Urteil schlägt sich in einem um 50 Seiten erweiterten Umfang nieder, der dem Umstand geschuldet ist, dass auch die *Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik* am baptistischen Jubiläumsjahr 2009 auf ihre Weise partizipierte.

Wir meinten, dem 400. Geburtstag des Baptismus (und dessen 175-jährigem Bestehen in Deutschland) am besten durch ein international besetztes Symposium Rechnung zu tragen, das vom 30. Januar bis 1. Februar in der Alten Universität in Marburg unter dem Motto stattfand: „Woher – wohin? Baptismus zwischen gestern und morgen“. Es brachte ganz neue kirchengeschichtliche und andere theologische Erkenntnisse aus der weltweiten Geschichte einer Konfessionsfamilie ans Tageslicht, über die hierzulande wenig bis nichts bekannt ist. Die schlechte „Fama“, die dem Baptismus in Deutschland anhaftet, wird meist der Prädominanz der beiden dominierenden konfessionellen Blöcke, den evangelischen Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche, in die Schuhe geschoben.

Doch dies ist nur die halbe Wahrheit. Die Stigmatisierung der Baptistinnen und Baptisten in Deutschland ist auch zu einem guten Teil selbst verschuldet. In 175 Jahren hat der Baptismus nie ernsthaft versucht, seinem religiösen Nischendasein zu entkommen. Er hat sich dort vielmehr behaglich eingerichtet, um ungestört seine Utopien von einer großen Erweckung als eine Art Volksdroge zu verbreiten und dabei den gebildeten Nachwuchs ins Exil der Kirchen getrieben. Dies ist auch dem Neupietismus und der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts anzulasten, die dem Baptismus in Deutschland seine spezifisch deutsche Prägung verliehen und ihn zu einer halbherzigen Kirche werden ließ, die eigentlich keine sein wollte und immer noch nicht weiß, ob sie das sein möchte. Der romantische Traum einer „(Frei-)Kirche nach dem Neuen Testament“ hatte unsere Väter und Mütter begeistert, und sie verfielen der Ursünde so vieler kirchlicher Reformbewegungen, die ihr jeweiliges Bibelverständnis und die daraus abgeleiteten Erkenntnisse für die allein selig machende „biblische“ Erkenntnis hielten. Diese Naivität, die sich kirchengeschichtlich und exegetisch mittlerweile problemlos widerlegen lässt, hängt immer noch als hybrider baptistischer Muff in unseren Talaren aus dem 19. Jahrhundert, wobei wir, anders als der

weltweite Baptismus, bisher nicht viel mehr als unsere maßgeschneiderte Anschlussfähigkeit an die religiösen Verkrampfungen der evangelikalischen Frömmigkeit unserer Tage unter Beweis gestellt haben. Dabei wurde das großartige Erbe des frühen Baptismus, dessen Wurzeln in theologischen Aufbrüchen in Amsterdam und dem England des 17. Jahrhunderts liegen, mit deutscher Gründlichkeit zu wenig mehr als ein bisschen Taufrechthaberei flach gebügelt. Dass der Baptismus in Deutschland mehr oder weniger zur geselligen Vereinsmeierei mit religiösem Anstrich verkommen ist, kann gar nicht genug beklagt und betrauert werden. Jedenfalls hat das Marburger Symposium, das aufgrund des 70. Geburtstag von Erich Geldbach Ende Januar des vergangenen Jahres stattfand, die Potenziale baptistischer Existenz in einen internationalen Horizont gestellt.

Gewiss ist auch der amerikanische Baptismus nicht ohne Tücken und innere Widersprüche, die sich besonders in fundamentalistischen Bewegungen wie der Southern Baptist Convention (SBC) zeigen, für deren peinliche ideologische Verirrungen man sich nur immer wieder entschuldigen kann. „Ich bin ein Baptist, aber ich kann es erklären“. Die Beiträge der angloamerikanischen baptistischen Theologen *William Brackney*, *Richard Pierard*, *Pamela Durso* und *Anthony Cross*, die hier in deutscher Übersetzung vorgelegt werden können, sind jedenfalls ebenso lesens- und nachdenkenswert wie die für die Drucklegung überarbeiteten Vorträge von *Johannes Brosseder*, *Thomas Nisslmüller* und *Martin Rothkegel*. Über die Vorträge hinaus bleiben bei den Teilnehmenden gewiss die lebendigen und das heißt eben auch kontroversen Diskussionen des Symposiums in anhaltender Erinnerung.

Dass sich der Geburtstag des Baptismus mit dem 70. Geburtstag von Erich Geldbach verband, kann als glückliche Fügung verstanden werden. Ist der Jubilar doch der wahrscheinlich beste deutschsprachige Kenner des internationalen Baptismus. Die vielen und überaus herzlichen Grüße, die ihn im Verlauf des Symposiums erreichten, machten die ökumenischen Verbindungen Erich Geldbachs transparent und zeigten, dass man als engagierter Baptist auch ein „Gesinnungsökumeniker“ sein kann, wenn nicht gar sein muss. Dem Baptismus zu seiner eigenen „Sache“ zu verhelfen, heißt eben auch, ihn ökumenisch kommunizierbar zu machen, was der Jubilar in beispielhafter Weise verkörpert. Der ursprünglich als eine Art Gegenkirche verstandene Zusammenschluss baptistischer Gemeinden zum „Bund der vereinigten Gemeinden getaufter Christen in Deutschland und Dänemark“ (1849) ist nicht mehr mit dem „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland“ unserer Tage identisch, der sich in der Ökumene engagiert und diese erfreulicherweise mitgestaltet.

Dies gilt unbeschadet jener erzevangelikalischen „Gemeindetheologie“ mit ihren Absurditäten, auf die man beim Gang durch diesen Gemeindebund eben auch stößt. Es gibt in meiner Kirche Gemeinden, in die würde ich freiwillig keinen Fuß setzen, weil deren fundamentalistische Borniertheit oder charismatische Exaltiertheit in hohem Maße pathologisch ist und selbst

einigermaßen stabile Menschen in „bibeltreue“ Terminatoren verwandelt, die jeden Pharisäer und Schriftgelehrten des Neuen Testaments vor Neid erblassen ließen.

Welcher hybride Fanatismus sich auch in Baptistengemeinden vorfindet, lässt sich oft an religiösen Dummheiten deutlich machen. Dazu gehört neben dem Bibel- auch ein Tauffundamentalismus, der die Bibel wie eine Vereinssatzung liest und den Baptismus schnurstracks in die Sektiererei führt oder dort gefangen hält. Dies wurde im Gefolge der Überreichung des am 20. April 2009 im Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern übergebenen Konvergenzdokuments „Voneinander lernen – miteinander glauben“ deutlich, an dem lutherische und baptistische Theologinnen und Theologen sechs Jahre mit dem irenischen Ziel gearbeitet hatten, eine Verständigung zwischen den beiden verwandten evangelischen Traditionen zu erreichen, die den Weg zu einer Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft vorbereiten sollte. Neben der beachtlichen ökumenischen und innerbaptistischen Zustimmung, auf die das Dokument bisher gestoßen ist, stellte sich auch die erwartete Kritik ein, deren gelegentliche Heftigkeit, Unverschämtheit und vor allem Dummheit mich wieder einmal die Frage stellen ließen, Welch seltsamem religiösen Verein ich eigentlich seit so vielen Jahren angehöre. Dies soll nicht als Selbstimmunisierung gegenüber jeder Form von Kritik verstanden werden. Wer es besser machen kann als die Autorinnen und Autoren des Konvergenzdokuments und die ökumenischen Probleme sachgemäßer und glaubwürdiger lösen kann, der sei ausdrücklich dazu ermutigt und eingeladen! Aber dass ein differenziertes und theologisch doch immerhin nachdenkenswertes Dokument dieser Kragenweite von selbst ernannten „Baptismusexperten“ (und das ist im Prinzip jedes Mitglied einer Baptistengemeinde) auf böswillige Weise ver-teufelt wird, die jede Sachlichkeit vermissen lässt, ist nicht hinnehmbar. Es ist nur ein weiteres Symptom für die Notwendigkeit einer grundlegenden Reform des Baptismus, dessen hybride pharisäische Selbstüberschätzung zuvor exorziert werden muss, um überhaupt gesprächsfähig zu werden. Leider gibt es auch innerhalb des pastoralen Kollegiums Stimmen, die ihre beträchtlichen theologischen Bildungsdefizite mit aufgestelltem Kamm zur Schau stellen, ihre gemeindlichen Kreisbahnen offensichtlich ohne kognitive Letztsicherung ziehen und als Verbreiter religiöser Botschaften unsere Gemeinden stracks in die Sektiererei führen. Dabei ist nicht die Opposition gegen Dokumente dieser Art zu kritisieren, sondern die manchmal so erbärmliche Art dieser Opposition, sofern sie theologisch schlichtweg nicht satisfaktionsfähig ist. Was sich da als angeblich baptistisch ausgibt, entpuppt sich oft als veritable Häresie, die den bekämpften Irrtümern im Neuen Testament in nichts nachsteht und auch dadurch nicht besser wird, wenn man sich dabei auf die Bibel beruft. Das taten die Galater auch.

Mit dieser Ausgabe der ZThG publizieren wir jedenfalls die erste wissenschaftlich zitierfähige Fassung des Konvergenzdokuments und wünschen ihm eine lange und wenn möglich auch eine erfolgreiche Wirkungsges-

schichte. Danken möchten wir an dieser Stelle auch unserem Vertriebspartner, dem Oncken-Verlag in Kassel, der in der Zeitschrift *Die Gemeinde* sowie durch einen Sonderdruck des Dokuments eine breite Rezeption und Diskussion in unserer Freikirche ermöglichte. Ebenso dem Präsidium und der Bundesgeschäftsführung des BEFG, die zur Diskussion um das Dokument einluden und den unter uns üblichen finanziellen Erpressungsversuchen von Gemeinden, die das Konvergenzdokument aus der öffentlichen Diskussion verbannt wissen wollten, nicht nachgaben, obwohl es auch in den oberen Etagen vereinzelt kirchenpolitische Erwägungen gab, das Papier ob seiner Sprengkraft, stillschweigend zu beerdigen. Eine Kirche wird gut daran tun, am Primat der Theologie gegenüber der Kirchenpolitik festzuhalten.

Positiv hervorzuheben ist auch, dass sich der deutsche Baptismus in seinem Jubiläumsjahr überwiegend nicht mit selbstgefälligem Schulterklopfen der eigenen Rechtgläubigkeit versicherte, sondern sich in eine anspruchsvolle Diskussion um Taufe und Ökumene verstricken ließ, die zur Klärung des eigenen Selbstverständnisses beitragen wird. Die Situation unserer Kirche ist auch nicht so, dass man sich „Jubelperser“ leisten könnte. Wir stehen vor der Hürde, einen „Baptismus 2.0“ aus der Taufe zu heben, weil unser Gemeindebund längst nicht mehr mit dem unserer Vorfäter und -mütter identisch ist. Und das sollte man nicht nur beklagen, weil auch der Baptismus dazulernen muss und sich in unserer Zeit zu bewähren hat. Fundamentalistische Sektiererei baptistischer Provenienz ist das Letzte, was unsere Welt gebrauchen kann, die unter dem Irrsinn aller möglichen Fanatiker zu leiden hat. Wer ohne jeden Selbstzweifel den Allerhöchsten auf seiner Seite wähnt, ist grundsätzlich auch zu jeder Gemeinheit fähig. Die Gotteskrieger Afghanistans unterscheiden sich an dieser Stelle grundsätzlich nicht von christlichen Fundamentalisten. Gewaltbereitschaft und Menschenopfer finden sich hier wie dort, ob man nun die Rache an den angeblich „Gottlosen“ durch Bomben und Sprengfallen irdisch exekutiert oder die Drecksarbeit in ein erhofftes Jenseits verlegt und sich dabei schon jetzt an den kommenden Höllenstrafen der „Ungläubigen“ delektiert. Da könnte es übrigens noch manche Überraschung geben (Mt 7, 21–23)!

Zwei traurige Nachrichten erreichten uns zum Ende des alten und zu Beginn des neuen Jahres. Überraschend verstarb *Peter Athmann*, vormals stellvertretender Vorsitzender der GFTP, kurz nach seinem 50. Geburtstag an den Folgen einer Lungenembolie am 21. Dezember 2009. Ihm ist ein Nachruf gewidmet, der sich an das Editorial anschließt. Peter Athmann war bis zuletzt innerhalb des Vorstands für die Betreuung der Internetpräsenz der GFTP zuständig. Sein Tod hinterlässt nicht nur eine persönliche Lücke, sondern machte auch eine Neugestaltung unserer Internetpräsenz erforderlich. Diese steht nun bereit und bietet zugleich neue kommunikative Möglichkeiten. Neben einem aktualisierten Register der bisherigen Jahrgänge der ZThG steht nun erstmals ein „Weblog“ zur Verfügung, an dem man sich mit qualifizierten Beiträgen beteiligen kann und soll (www.gftp.de).

Am 14. Januar dieses Jahres verstarb, ebenfalls unerwartet, die Altoberin der Diakoniegemeinschaft Bethel, Dr. Mechthild Schröder, im Alter von 77 Jahren. Als Mitglied der GFTP schrieb sie mir am 1. Mai 2009:

Es drängt mich, Dir eben kurz herzlich zu danken für das Konvergenzpapier und die viele Mühe, die dazu führen konnte, dass es entstand. Als ich die Info aus der Frankfurter Allgemeinen las, habe ich gejubelt über den Text. Die Einseitigkeit des Taufverständnisses in unserer Glaubensgemeinschaft hat mir, solange ich von Herzen dazu gehöre, viel Mühe und Traurigkeit gemacht. Geht es nicht auch im Evangelium vor allem anderen um die Nachfolge und damit um das Zeugnis? Ich vertraue darauf, dass Sein Wort wahr wird „auf dass sie alle eins sind, damit die Welt erkennt ...“.

Wir gedenken beider ehemaliger Mitglieder der GFTP in Dankbarkeit und werden sie in guter Erinnerung behalten.

Prof. Dr. Kim Strübind

Oldenburg, März 2010

Die GFTP lädt ein zum Herbstsymposion 2010:

„Theologie unter dem Baum“

**Aufbrüche in der Theologie Schwarzafrikas
100 Jahre Weltmissionskonferenz in Edinburgh**

Das mit internationalen Referenten besetzte Symposion findet
vom 10.–12. September 2010
in der Familienstätte Dorfweil (Taunus) statt
und steht allen Interessierten offen.

Informationen:

Professor Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg
Telefon: (04 41) 3 40 78 37, E-Mail: kim.struebind@uni-oldenburg.de

Anmeldung und Unterbringung:

Irmgard Stanullo, Telefon: (09 11) 67 59 14 und Fax: (09 11) 67 59 15,
E-Mail: stanullo@gftp.de

Nachruf auf Peter Johannes Athmann

Trauerfeier am 29. Dezember 2009 in Nürnberg

Kim Strübind



Peter Johannes Athmann
(1959 bis 2009)

Peter Athmanns unerwarteter Tod (21. Dezember 2009) hinterlässt eine schmerzliche Lücke in unserem Leben. Als Betroffene empfinden wir das so. Unser Mitgefühl und unsere Bitte um Trost gelten in diesen Tagen Gaby Athmann und den Kindern Alexa und Jonas.

Peter war für mich Freund, Vertrauter – und oft Verbündeter. In der „Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik“ und in seiner Funktion als Pastoralreferent des Landesverbandes Bayern unserer Bundesgemeinschaft habe ich eng mit ihm zusammengearbeitet und seine Kreativität sowie seinen bestechenden, oft hintergründigen Humor sehr geschätzt, mit dem er etwa in schwierigen Sitzungen ein die Spannungen lösendes Wort fand. Umgekehrt war er es oft, der scheinbar gelöste Fragen hartnäckig auf ihre letzte Tragfähigkeit hin abklopfen konnte und die Lösung von Problemen anmahnte, die anderen entgangen waren. So habe ich ihn auch als Mitglied der „Bayerischen Baptistisch-Lutherischen Arbeits-

gruppe“ erlebt, in der wir das Konvergenzdokument erarbeiteten, an dessen Zustandekommen er großen Anteil hat. Er war es, der vorschnellen Lösungen widersprach und darauf bestand, „urbaptistische“ Anliegen in der Diskussion stärker zu berücksichtigen; sogar dann, wenn er diese persönlich gar nicht vertrat.

Er verstand sich eben als Anwalt unserer Gemeinden und ihrer Überzeugungen und verfügte als Mitglied der Leitung des Landesverbands und als „Gesinnungsökumeniker“ über die notwendigen Kenntnisse und Erfahrungen, um die Anliegen unserer Bundesgemeinschaft zu kommunizieren. Unsere Gemeinden besaßen in ihm einen oft leidenschaftlichen und durchaus streitbaren Sachwalter ihrer Anliegen, die er ökumenisch vermitteln, „verdolmetschen“ konnte. Gerade weil er auch andere Sprachen des Glaubens beherrschte als nur die eigene. Die Baptistengemeinden in Bayern haben mit Peter Athmann einen ihrer – oft unbequemen – Interpreten verloren. Seine Stimme ist im symphonischen Konzert der bayerischen Ökumene so schnell nicht ersetzbar.

Immer wieder faszinierte mich sein Sprachwitz. Ich erinnere mich an oft lange Telefongespräche, in denen seine Ironie ihre für mich wohltuend seelsorgerliche Kraft entfaltete. Sie ermöglichte es, die manchmal hochproblematischen Dinge innerhalb unseres Bundes in einem milden Licht zu sehen. Er konnte ihnen die letzte Ernsthaftigkeit nehmen, ohne den Ernst der Sache dabei aus dem Auge zu verlieren. Das konnte Peter Athmann sogar in ungewöhnlichen Andachten zum Ausdruck bringen, für die er zu Recht großes Lob erhielt. Was er auf den Punkt bringen konnte, war manchmal große homiletische Kunst!

Oft war er, dieses begnadigte Multitalent, aber auch in zu viele Aufgaben verstrickt, die zeitgleich Ansprüche an ihn stellten. Das Leben bot ihm viele „Nistplätze“ für seine außergewöhnlichen Begabungen, die ihn nicht nur forderten, sondern oft auch überforderten. In ihm, dem Theologen, steckte vor allem ein Künstler. Und Künstler brauchen Freiräume, die sich mit den strukturierten Pflichtenkatalogen einer bürgerlichen Existenz nur schwer in Einklang bringen lassen. Wenn ihm die zahlreichen Baustellen seines Lebens gelegentlich über den Kopf zu wachsen drohten, habe ich dies mit Sorge gesehen. Er hat das irdische Leben so verlassen, wie er es selbst gestaltet hat: als großes unvollendetes und im Letzten nur fragmentarisch greifbares Kunstwerk, das allein unser himmlischer Vater vollenden kann und wird. „Unser Leben ist Stückwerk“ (1Kor 13) – wie wahr!

Mich schmerzt der Verlust, in den ich mich noch nicht ganz finden mag – auch wenn ich an der Weisheit Gottes nicht zweifle, die ihn aus diesem Leben gerufen hat. Unsere „Gemeinschaft am Evangelium“ (Phil 1, 5) wird bleiben – über unsere Erinnerung hinaus. Der Tod, auch der zur Unzeit, kann das gemeinsam Erlebte und Gestaltete nicht rauben.

ESSAY

Ökumenische Gespenster

Das Ende der Deutungshoheit über die Taufe als baptistisches Trauma

Kim Strübind

„Wenn man sich in seinem Leben mit Dingen beschäftigt, ändert sich ständig alles. Und wenn sich nichts ändert, bist du ein Idiot.“ *Umberto Eco*

Ein Gespenst geht um in Deutschland, es nennt sich „Konvergenzdokument“ und ist das Ergebnis eines sechsjährigen Gesprächsprozesses zwischen Lutheranern und Baptisten.¹ Dieses Gespenst hat das baptistische Jubiläumsjahr 2009 gehörig durcheinandergewirbelt. Es wandert durch Gemeinden, Kirchen und Landesverbände und läutet nicht nur das Ende der baptistischen Deutungshoheit über die christliche Taufe ein. Es zieht als ökumenisches Schreckgespenst unerwartet große Kreise und verschwindet nicht wie sonst üblich in den Schubladen ökumenischer Expertenrunden oder in den Ordnern verabredeter ökumenischer Belanglosigkeit. Es ist nicht zuletzt dazu angetreten, den deutschen Baptismus aus einer in 175 Jahren behaglich eingerichteten religiösen Nische abgezirkelter Rechthaberei in den weiten Raum einer Ökumene auf Augenhöhe zu locken. Dazu müssen die theologischen Fensterläden eines muffig riechenden Raums geöffnet werden. Und es muss ein helles Licht in das theologische Halbdunkel jener Millenniums-Advokaten fallen, die den Leuten nicht nur das Blaue, sondern vor allem das Schwarz-Weiße vom Himmel versprochen hatten.

Ein Dokument wird für die Einen als Gespenst zum Trauma, für die Anderen zum Boten eines Exodus, auf den man lange warten musste. Jedenfalls ist es eines der ganz wenigen ökumenischen Papiere mit baptistischer Bodenberührung in Landesverbänden, Gemeinden und sogar Hauskreisen. Gespenster berühren nie den Boden. Aber ein Geist, der eine heilvolle Unruhe in die „Gute Stube“ des religiös Vorstellbaren und Frieden zwischen den Kirchen bringen möchte. Dies freilich so, dass es zugleich das Schwert auf den Plan ruft, das den Sohn mit dem Vater und die Tochter mit ihrer Mutter entzweit, und die Hausgenossen der Baptisten zu ihren eigenen Feinden werden lässt. Dass eine Botschaft Frieden offeriert und dabei auch Feindschaft evoziert, ist so ungewöhnlich nicht (Mt 10, 34 f.). Zumal wenn man angetreten ist, die baptistischen Hausdämonen vor der Zeit zu stören.

¹ Das Dokument ist in diesem Jahrgang der ZThG in voller Länge abgedruckt (s. u.).

Am 20. April 2009 übergab eine lutherisch-baptistische Arbeitsgruppe aus Bayern, die unter dem Namen BALUBAG sechs Jahre die Möglichkeiten für eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen beiden Kirchen erörtert hatte, jenen 26 Seiten umfassenden Text, der neue Bewegung in die verfestigten ökumenischen Fronten gebracht hat. In kirchlichen und theologischen Kreisen hat es in kurzer Zeit beachtliche Aufmerksamkeit und Anerkennung gefunden. Der bayerische Landesbischof Johannes Friedrich sprach in seinem Grußwort gar von der Möglichkeit, man habe damit „vielleicht ein Stück Kirchengeschichte geschrieben“. Die baptistische Generalsekretärin Regina Claas meinte, der Erfolg des überreichten Abschlussberichts müsse sich in der Praxis erweisen, denn „Ökumene lebt davon, wie Christen an der Basis miteinander unterwegs sind.“ Während die bayerische Landessynode das Dokument zwischenzeitlich offiziell angenommen hat, fand das Präsidium des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) das Papier immerhin so sexy, dass sie alle Gemeinden zur „vorbehaltlosen Lektüre“ einlud, weil der Wille Jesu, dass alle Christen eins seien, zum sorgfältigen Studium aller Schriften verpflichte, „die geeignet sind, bestehende Hürden zwischen den Christen zu beseitigen“. So eine frühe, mutige Erklärung gegenüber den Gemeinden.

Für die Gralshüter baptistischer Alleinvertretungsansprüche, die eine Weile brauchten, um sich von diesem Schock zu erholen, war damit allerdings die Büchse der Pandora geöffnet. Die aus ihr heraustretenden Gespenster machten Angst, und die orthodoxen baptistischen Schamanen schürten daraufhin noch mehr Angst, weil sie sahen, wie nützlich Ängste sein können. Und so riefen alte Ängste immer neue Gespenster auf den Plan.

So gehen derzeit viele Gespenster um in Deutschland, hinter denen sich theologische Amokläufer verschanzen, die den Untergang des Abendlands wittern oder zumindest dessen, was ihr religiöser Tunnelblick dafür hält. Die Nischen baptistischer Rechtgläubigkeit werden gerade zu veritablen Festungen mit Schützengräben ausgebaut, von dem aus mit großkalibriger verbaler Artillerie gegen die „Kindertäufer“ polemisiert wird, was das Zeug hält. Damit treten die hässlichen Konturen jener lange Zeit kreidefressenden taktischen Ökumeniker innerhalb des Baptismus zutage, für die das Verhältnis zu anderen Kirchen nie eine Herzensangelegenheit, sondern stets nur Mittel zum Zweck war, um möglichst viel für die eigene Gemeinschaft herauszuholen. So rief der „ökumenische Durchbruch“ der Einen zugleich eine längst überwunden geglaubte tiefe Verachtung der Landeskirchen durch jene Baptisten hervor, die sich weitgehend über die Verteufelung und die Zerrbilder definieren, die sie von anderen Kirchen haben. Nimmt man ihnen das Feindbild, raubt man ihnen auch die Identität, weshalb sie lauthals den Verlust derselben proklamieren. In Wahrheit ist es nicht die *baptistische*, sondern nur ihre ganz *persönliche* Identität, die mit dem kirchlichen Feindbild verloren zu gehen droht.

Erhellend für die Zustände, die subkutan im Baptismus ihr Unwesen treiben, sind Beiträge, die in Form von „besorgten“ (d. h. diffamierenden)

öffentlichen oder nicht öffentlichen Stellungnahmen und Leserbriefen Gift und Galle spucken. Vermeintliche Baptismus-Experten bedienen dabei das ganze Arsenal antiökumenischer Ressentiments und bössartiger Verschwörungstheoreme. Wenn es einen (baptistischen) Weltuntergang gibt, dann hätte er jedenfalls im Jahr 2009 eintreten müssen.

König im Urwald des absurdistischen Dschungels antiökumenischer Feindbilder ist unbestritten Detlef Kapteina, der in Tansania als Bibelschullehrer tätig ist und seinen Heimaturlaub auch dafür nutzte, mit seinen Polemiken zugleich seine theologischen Defizite öffentlich zur Schau zu stellen. Mit einem hasserfüllten Angriff auf das Konvergenzdokument unterstellte er den Verfassern selbst in den wohlmeinendsten Textpassagen noch unlautere Absichten. Seine ausgesprochen bescheidenen kirchen- und theologiegeschichtlichen Einsichten setzten immer neue Gespenster frei, die auf einem demagogischen Kalkül beruhen. Die Absicht war offenkundig. Die theologisch weniger Kundigen sollten durch Kapteinas Dämonenbeschwörungen ordentlich erschreckt werden. Mit größtmöglichem Pathos wird der Untergang des Baptismus beschworen und für das einfache Volk gleich die ganz große Keule herausgeholt: „175 Jahre nach der Gründung der ersten Baptisten-Gemeinde in Hamburg läuten ihre Kindeskinde 2009 die Liquidation (sic!) der reformatorischen Neuentdeckung biblischer Tauf- und Gemeindelehre ihrer baptistischen Gründerväter ein.“² Wer die baptistische Tauf- und Gemeindelehre für eine „reformatorische Neuentdeckung“ durch die baptistischen Gründerväter ausgibt, bedient durch solche Simplifizierungen vor allem dümmliche Klischees. Denn eine „reformatorische Tauf- und Gemeindelehre“ hat es ebenso wenig gegeben wie dessen Neuentdeckung durch die baptistischen Ahnherren, die außerdem nachweislich nicht nur dem Heiligen Geist, sondern auch dem Geist der Romantik sowie der bürgerlichen Emanzipation des 19. Jahrhunderts und dessen religiösem Vereinswesen huldigten. Auch das Bibelverständnis der Reformation unterscheidet sich grundlegend vom Biblizismus der deutschen Baptisten im 19. Jahrhundert. Kapteina weiß das auch, oder vorsichtiger gesagt: er müsste es wissen, aber er sagt etwas Anderes. Er bedient sich der naiven Sehnsucht nach einer illusionären Rückkehr zum Urchristentum, um den baptistischen Nerv des gemeinen Volkes zu treffen. Seine Hetze beruht auf dem dünnen Eis einer infantilen Projektion, die für das Zeitalter der Romantik noch verzeihlich wäre, in dem die baptistischen Gründerväter lebten und dachten. Für einen zeitgenössischen Theologen sind diese antiökumenischen Tiraden jedoch nur eine einzige Peinlichkeit.

Man kann es nicht oft genug sagen: Baptistische Gemeinden sind weder auf reformatorischem Boden, noch auf dem Boden der „reinen biblischen Lehre“ entstanden. Sie haben sich in mehr als eineinhalb Jahrhunderten geschichtlich entwickelt, waren von Anfang an Kinder ihrer Zeit und sind

² Detlef Kapteina, Leserbrief, in: Die Gemeinde 23 (2009), 19. Die Fortsetzung dieser aus Platzgründen zweigeteilten Philippika findet sich im darauf folgenden Heft.

immer noch Teil einer religiös-sozialen Dynamik, aus der niemand aussteigen und die man auch nicht zurückdrehen kann. Kapteinas Hass-Attacken sind darum nicht nur theologisch erbärmlich, sondern vor allem demagogisch und von einer abgrundtiefen ökumenischen Feindseligkeit geprägt.

Wahr ist: Das Konvergenzdokument und alle vorangegangenen und noch folgenden ökumenischen Lehrgespräche versuchen, einen Geburtsfehler jener baptistischen Gründergeneration zu korrigieren, deren Gegenüber noch ganz andere Kirchen waren als die heutigen. Mit einem beispiellosen Mangel an historischem Bewusstsein insinuiert Kapteina dagegen eine ungebrochene und anachronistische Identität des heutigen „Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden“ (den es im 19. Jahrhundert noch gar nicht gab) mit dem deutschen Baptismus des 19. Jahrhunderts. Und er ignoriert auch, dass durch den Zusammenschluss mit den Brüdergemeinden 1941 schon längst ganz andere Taufverständnisse und (Säuglings-) Taufpraktiken in den eben nicht mehr nur baptistischen Gemeindebund Einzug gehalten haben. Ganz zu schweigen von der zunehmenden Zahl von Baptistengemeinden, die bereits zur Praxis einer offenen Mitgliedschaft übergegangen sind. Die Anerkennung oder zumindest Tolerierung der Kindertaufe ist an vielen Stellen also längst gängige Praxis in unserem Bund. Kapteinas Dämonen sind daher nichts anderes als die ureigensten Hausgeister unserer Kirche, mit denen wir seit mehr als einem halben Jahrhundert in mehr oder weniger friedlicher Koexistenz leben.

Erich Geldbach hat in seinen Repliken auf den „Offenen Brief“ von Günter Wieske und Detlef Kapteinas Leserbrief in der Zeitschrift *Die Gemeinde* deutlich gemacht, wie gering die Kenntnisse baptistischer Grundüberzeugungen gerade unter den emsigsten Verteidigern des Baptismus manchmal sind. Sein Fazit: „Der Leserbrief Kapteinas wimmelt von groben Fehlern, unentschuldbaren Nachlässigkeiten, giftiger Polemik, selbstzentrierter Rechthaberei und unerträglicher Selbstgerechtigkeit.“³ Der in Tansania tätige Bibelschullehrer zeichne sich durch „Unkenntnis“, „Zynismus“ und ein „Nicht-Verstehen-Wollen“ aus, wobei deutlich werde, dass Kapteina das Konvergenzdokument gar nicht richtig gelesen habe. Geldbachs Fazit: „Bei diesen selbst ernannten ‚Repräsentanten‘ ist der Baptismus sehr schlecht aufgehoben, denn er [Detlef Kapteina] hat durch sein Schreiben gezeigt, dass er weder mit der Täufer- noch mit der baptistischen Geschichte und schon gar nicht mit der gegenwärtigen zwischenkirchlichen Gesprächslage hinlänglich vertraut ist“ (ebd.).

Es zeigt sich, was auch sonst in evangelikalen Kreisen weit verbreitet ist: Wer den Untergang des christlichen Abendlands befürchtet, darf nicht zimperlich sein. Evangelikale Diffamierungen und fromme Gemeinheiten gehören zu den hinterhältigsten, die man sich vorstellen kann. Um Druck auszuüben, bildet man Netzwerke, die durch gezielte Aktionen die Kir-

³ Vgl. *Erich Geldbach*, Leserbrief, in: *Die Gemeinde* 25 (2009), 20–21. Die vorherigen Nummern enthalten auch die Beiträge von Wieske und Kapteina.

chenleitung mit Drohungen überschütten, etwa die Einstellung der finanziellen Beiträge an den Bund. Aber auch anonym versandte E-Mails oder Briefe mit üblen Verwünschungen und Verteufelungen gehören zum Arsenal fundamentalistischer Geisterbeschwörungen, wie ich selbst schon erfahren habe. Die Dämonen der Evangelikalen wollen vor allem ihre Macht zeigen und öffentlich erschrecken, denn nur im Schrecken eines drohenden Untergangs entfalten Gespenster die gewünschten apotropäischen Reflexe. Besonders perfide ist dabei die Strategie, dass man ausgerechnet vor den Ängsten warnt, die man zuvor selbst geschürt hat („Spaltung des Bundes“). Danach schiebt man einfach die selbstinszenierte Aufwiegung der Gemeinden einem ökumenischen Dokument in die Schuhe, das doch dem Glaubensfrieden verpflichtet ist. Wenn Günter Wieske und die Mitunterzeichner seines „Offenen Briefs“ schließlich vehement das Ende der Debatte um das Konvergenzdokument fordern, bevor diese überhaupt stattgefunden hat, ist damit der Gipfel erreicht. Diese Forderung wird ausgerechnet von Vertretern einer Glaubensgemeinschaft erhoben, zu deren Grundsätzen die Forderung nach allgemeiner Glaubens- und Gewissensfreiheit gehören, deren Gebaren aber eher an autoritäre römische Zustände erinnert.

Zu den „mündigen Gemeinden“, als deren Anwälte sich Wieske, Kapteina und ihre Gesinnungsgenossen fühlen, haben diese Brüder von jeher ein ambivalentes Verhältnis. Die Mündigkeit der Ortsgemeinden wird nämlich in Wahrheit nur dann beschworen, wenn es um konservative religiöse Ideologien geht. Beim Konvergenzdokument traut man aber gerade der Mündigkeit der Gemeinden nicht recht. Der im September versandte „Offene Brief“ Wieskes appelliert zwar an die Mündigkeit der Gemeinden, versucht andererseits aber, unter Zuhilfenahme vulgärer dogmatischer und „biblischer“ Argumente einen fixen ideologischen Rahmen vorzugeben, in dem sich diese Mündigkeit bewegen darf. Dabei zeigt der Text, dass es sich um einen sehr engen Rahmen handelt, wie er für religiöse Ideologien charakteristisch ist. Eigenes Nachdenken ist von Wieske und den Mitunterzeichnern nämlich gar nicht erwünscht, sondern gefürchtet, wie das Postulat nach einem Ende der Debatte zeigt.

Denn Mündigkeit ist gefährlich. Dies wird auch durch die „Tabula gratulatoria“ unter diesem Brief belegt, die vor allem mit dem Glanz vergangener Bundesherrlichkeit zu punkten versucht. So zeichnen sich in Ehren ergrauete Brüder, die als „Klerus major“ von den nachrangig genannten baptistischen Fußsoldaten abgegrenzt werden, vor allem durch das in meiner Kirche gänzlich unbekanntes Attribut einer Amtsbezeichnung „ehemaliger ...“ (Bundesdirektor usw.) aus. Durch solche Attribute soll eine Amtsautorität suggeriert werden, bei der man bereits unabhängig von Inhalten und Argumenten vor Ehrfurcht erstarren soll. Ein solches Amtsverständnis, das über die Entpflichtung (zuletzt von Verwaltungssämtern) hinausgeht, läuft dem baptistischen Verständnis einer „Berufung auf Zeit“ stracks zuwider. Die Beschwörung der baptistischen Gespenster durch die, die von allen guten Geistern verlassen zu sein scheinen, trägt zwar den Titel „Unser Ja zu

Leben und Theologie der Baptistengemeinden im BEFG⁴, unterläuft aber eben dies: Theologie in gebotener freikirchlicher und das heißt mündiger Weise zu treiben, die sich von jeder Bevormundung und Amtsanmaßung frei weiß. Diese baptistischen Lebensspender erweisen sich daher bei näherem Hinsehen gerade als Totengräber jener urbaptistischen Ideale, die älter sind als deren antiökumenische Reflexe. Amtsmissbrauch hat viele Namen, und eine ganze Reihe davon stehen unter besagtem „Offenen Brief“. Das (und wohlgemerkt nur das) hat dieser ansonsten theologisch weitgehend belanglose Brief mit den Gespenstern und Dämonen im Neuen Testament gemein. Auch deren einzig verbrieftete Botschaft lautet: „Mein Name ist Legion, wir sind viele“ (Mk 5, 9).

So ehemals wie die mitunterzeichnenden Amtsträger waren denn auch deren Argumente, die sich vor allem gegen das Präsidium der Kirchenleitung des BEFG richteten. Ihr Vorwurf zielte darauf, dass diese eine innerkirchliche Diskussion um das Konvergenzdokument überhaupt zugelassen hatten, statt das gefährliche Papier in irgendeiner Ablage verschwinden zu lassen, wie sie es früher wohl getan hätten. Um ganz sicher zu gehen, versuchte man zugleich, die baptistischen Verfasser des Dokuments zu delegitimieren und das Unternehmen „Konvergenzdokument“ als eine eher private Angelegenheit abzustempeln. Dies misslang allerdings gründlich, zumal eindeutige Nachweise erbracht werden konnten, dass die BALUBAG-Gespräche mit der Rückendeckung (und Beteiligung!) des Präsidiums sowie der bayerischen Landesverbandsleitung stattgefunden hatten. Darüber existieren hinreichende schriftliche Aufzeichnungen, Protokollnotizen, Veröffentlichungen in der Zeitschrift „Die Gemeinde“, ein Beitrag im Berichtsheft des Landesverbands sowie ein schriftlicher Zwischenbericht der Arbeitsgruppe, der etwa ein Jahr vor dem Abschluss der Gespräche erstellt wurde und deutliche Worte für das avisierte Ziel der Gespräche und das Taufthema fand. Wenn Protest angemessen gewesen wäre, dann wäre hier der letzte denkbare Zeitpunkt gewesen. Die diffamierenden Argumente wurden daraufhin immer windiger und irgendwann erbärmlich. Diese Schreckgespenster erweisen sich als die am leichtesten zu exorzierenden.

Der Berliner Philosoph Rüdiger Safransky hat jüngst im SPIEGEL „pervertierte und authentische Formen des Religiösen“ zu unterscheiden versucht.⁴ Diese Differenzierung scheint mir auch für manche der Kontroversen um das Konvergenzdokument bedenkenswert: „Für die pervertierte Religion schrumpft die Welt. Ihr Anhänger findet überall nur die Bestätigung seiner Meinung, die er mit der Inbrunst des Glaubens verteidigt gegen den Rest der Welt – und gegen die eigenen Zweifel.“ Sie „monopolisieren die Wahrheit, geben den Menschen die Geborgenheit einer Festung mit Schlitz und Schießscharten. Sie setzen auf die Angst vor der Freiheit und gliedern den Einzelnen in ein Kollektiv ein: Dort darf er sich zugehörig fühlen – im verfeindeten

⁴ Vgl. *Rüdiger Safranski*, Heiße und kalte Religionen. Der Islam verkündet Erlösung, die Christen haben den Glauben ans Jenseits verloren, in: *Der Spiegel*, Nr. 3 (2010), 118–121.

Gegensatz zu denen, die nicht dazugehören“ (ebd.). Hier lassen sich meines Erachtens auch jene „Bibel-“ und „Tauf fundamentalisten“ in unseren Reihen einordnen, die derzeit als ökumenische Geisterfahrer auf der falschen Spur fahren, aber mit den Fingern auf die ihnen entgegen Kommenden zeigen. Alle Monopolisten einer pervertierten Religiosität, die sich im Besitz absoluter Wahrheiten wähnen, errichten innerhalb des Christentums undurchdringliche Grenzen, darunter auch die zwischen der „wahren“ und der notwendigerweise „falschen“ Taufe, zwischen denen, die drinnen und denen, die draußen stehen. So sieht ein Baptismus der ökumenischen Seeschlitz aus, die im Bedarfsfall zu Schießscharten umfunktioniert werden.

Neben diesen Gespenstern und antiökumenischen Geisterbeschwörern gibt es gottlob auch ernster zu nehmende Anfragen an das Konvergenzdokument. Kritik entzündet sich vor allem an der immer wieder zitierten und als Fazit über dem Taufabschnitt stehenden Formulierung: „Baptisten und Lutheraner können beide Taufverständnisse als unterschiedliche, jedoch legitime Auslegungen des einen Evangeliums erkennen.“ Der dorthin führende Erkenntnisweg, der über einen wesentlich größeren Radius als den der Tauffrage führt, darf dabei allerdings nicht außer Acht gelassen oder übersprungen werden. Eine sachgemäße Kritik muss sich daher immer zunächst damit auseinandersetzen, dass das Konvergenzdokument die „Tauflehre“ auf dem Hintergrund einer Verständigung über das Evangelium und das Wesen der Kirche verstanden wissen möchte. Daraus ergibt sich folgerichtig, dass die Taufe als *Auslegung des Evangeliums* in der Form kirchlichen Handelns gedeutet wird. Besteht nämlich im Wesen des Evangeliums Einigkeit zwischen den Kirchen, dann kann auch die Taufe nicht kirchentrennend sein, weil sie das Evangelium – auf dem Hintergrund der je eigenen Akzentuierungen – auszulegen und darüber hinaus kein eigenes Wort neben dem Evangelium zu sagen hat. Die Taufpraxis darf sich also nicht unter Rückbezug auf einzelne Bibelstellen verselbstständigen, ohne zugleich das Evangelium und das Wesen der Kirche in den Blick zu nehmen.

Genau dies geschieht im Baptismus aber weithin und ist einer der Gründe für das Scheitern vorangegangener ökumenischer Gespräche, bei der sich die baptistische Seite gerne einseitig eine Deutungshoheit über Bibel und Taufe auf die Fahnen geschrieben hatte. „Die“ Taufe „des“ Neuen Testaments, die es in dieser singularischen Engführung gar nicht gibt, wird von Baptisten gerne als eine Art urchristlicher Glaubensartikel verstanden, als dessen einzig legitime Sachwalter man sich selbst sieht. Unter Rückbezug auf die biblische Nachfolge verweisen Baptistinnen und Baptisten gerne darauf, dass man die Taufpraxis von den ersten Christen übernommen habe. Dabei bleibt es aber nicht, wenn sie in ihrer überlieferten Form zugleich zu einer unbedingten *Forderung* erhoben werden kann, was schwerlich aus dem Neuen Testament abgeleitet werden kann, das über keine Tauflehre im engeren Sinn verfügt. Im Unterschied zur Darlegung einer gesetzesfreien Rechtfertigungslehre war die Entwicklung einer spezifischen Tauflehre dem Urchristentum nicht wichtig genug. Die (vielleicht) durch Jesus

erteilte Vollmacht, Menschen in seinem Namen zu taufen (Mt 28, 19–20) ist theologiegeschichtlich erst durch eine spätere konfessionelle Interpretation zum „Taufbefehl“ geworden. „Befehle“, die ohne Wenn und Aber zu exekutieren sind, scheinen von weiteren Überlegungen zu entpflichten. Kirchliche Konstrukte von dogmatischen Absolutheitsansprüchen, zu denen auch die Vorstellung der „einzig wahren“ oder „einzig biblischen Taufe“ gehört, entstehen immer unter Berufung auf unhinterfragbar geltende Befehle des Allerhöchsten. Sie machen das Christentum nicht besser.

Die Deutungshoheit über die Taufe ist allerdings erst der Anfang der baptistischen Probleme. Neben dem Glauben als dem Kriterium christlicher Gemeinschaft wird die vermeintlich unbedingt nachzuholende Taufe – in Analogie zur Beschneidungsforderung der Galater – letztlich zum Gütesiegel der vollen Gemeinschaft am Evangelium. Damit wird sie zugleich gegenüber dem Neuen Testament eigenwillig verzweckt, was letztlich in eine sublimale Form der Gesetzlichkeit mündet. Der Glaube anderer Christen wird zwar im Baptismus nicht in Abrede gestellt, aber – und hier beginnt die eine baptistische Ursünde – er gilt ekklesiologisch als von minderer Qualität, solange er nicht durch die Gläubigentaufe seine „volle“ gemeinschaftsstiftende Kraft entfaltet, die zur uneingeschränkten Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde befähigt. Dies ist das Kernproblem des baptistischen Taufkomplexes, der allerdings durch eine inkonsequente Abendmahlpraxis auf merkwürdige Weise konterkariert wird.

Gerade der Widerspruch zwischen der baptistischen Tauf- und Abendmahlpraxis belegt, wie undurchdacht ein solches Taufverständnis ist. Zwar wird die Feier des Abendmahls in baptistischen Gemeinden ökumenisch ausgerichtet, indem *alle* Christinnen und Christen zur Teilnahme eingeladen werden. Allerdings tritt die am Tisch des Herrn liturgisch gefeierte ökumenische Einheit der Glaubenden sofort in einen Widerspruch zur Verfassung der Ortsgemeinde, wenn diese für eine volle Mitgliedschaft auf dem Vollzug der Glaubenstaufe besteht. Dadurch treten die irdisch verfasste und die liturgisch zelebrierte Gemeinde auseinander, und es entsteht ein Gesetz und Evangelium vermischender Gemeindedualismus, der sich auf alles Mögliche, nur nicht auf das Neue Testament berufen kann. Auch der Lösung über so genannte „Gastmitgliedschaften“ oder deren Vorstufe, der „Freundeskreise“, löst das Problem nicht, sondern zementiert es leider nur, weil damit erst recht eine Gemeinschaft „erster“ und „zweiter“ Klasse festgeschrieben wird. Für die „Zweitklassigkeit“ (Soteriologie) reicht dabei der einfache Glaube an Christus aus. Für die „erstklassige“ Mitgliedschaft im elitäreren Club der wahren biblischen Gemeinde (Ekklesiologie) bedarf es aber noch einer gültigen Gläubigentaufe als Eintrittskarte. Theologisch betrachtet wird damit die Ekklesiologie über die Soteriologie gestellt. Das widerspricht zutiefst dem Neuen Testament, ist aber typisch für Sektierer. Die Verselbstständigung der Gemeindelehre im Baptismus und ihre Überhöhung durch einen Dualismus der Gemeinde des Auferstandenen und der Gemeinde der Baptisten, der im Abendmahl dokumentiert wird, ist eines

der Grundübel dieser Kirche. Denn die irdische Gemeinde darf nicht im Widerspruch zu der im Abendmahl versammelten Gemeinde stehen, sondern hat diese abzubilden. Der baptistische Gemeindedualismus, der im Abendmahl offenkundig wird, ist daher durch und durch häretisch. Er sitzt auf niedrigem theologischem Niveau und zugleich auf hohem Ross.

Dies ist ein hervorragendes Beispiel dafür, in welche Sackgassen ein undurchdachter Biblizismus führt, der die Taufe nicht von der *Sache* des Evangeliums her, sondern nur von einzelnen Bibelstellen her und vom Gesichtspunkt eines ritualistisch korrekten Vollzugs her deutet. Dies geschieht vor allem, wenn man die Bibel wie eine Vereinskatzung oder eine Bedienungsanleitung für die Gemeinde liest. Solange die Gemeindegliedschaft an die Glaubenstaufe gebunden wird, bleibt der Baptismus jedenfalls in einem unlösbaren Dilemma gefangen. Hier wird eine sich auf ein „biblisches Taufverständnis“ berufende Gemeinschaft ohne Rücksicht auf die ihr vorgegebene und prinzipiell ja nicht in Frage gestellte größere Gemeinschaft der Glaubenden konstruiert, die mit inneren Widersprüchen und einem gesetzlichen Ritualismus erkaufte wird. Dabei zeigt sich, dass man sich auf die Bibel berufen und dabei das Evangelium und seine soziale Gestalt, die Gemeinschaft der Glaubenden, verlieren kann.

Diese Erfahrung ist nicht neu, sondern zieht sich bereits durch die Konfliktgeschichten zwischen Jesus und den Schriftgelehrten in den Evangelien. Wer sich im Besitz nicht hinterfragbarer Wahrheiten wähnt und sich auf seine Bibeltreue beruft, spricht dann auch gerne in seinem Herzen: „Herr, ich danke dir, dass ich nicht so bin wie diese ... Kindertäufer“ (vgl. Lk 18, 9–14). Ein Blick auf neutestamentliche Parallelen belegt, dass der Taufseparatismus des Baptismus und der aus ihm zwangsläufig folgende Gemeindedualismus kein theologisches Kavaliersdelikt ist oder einfach nur als konfessionelle Marotte abgetan werden kann. Als Petrus eine Spaltung zwischen den „rein“ lebenden Judenchristen und den Heidenchristen in den Gemeinden Galatiens unterstützte (die Bibel schien dabei auf seiner Seite), machte Paulus ihm und seinen Gesinnungsgenossen berechnete Vorwürfe, er spalte damit die Gemeinde und betreibe Heuchelei. Den Petrus-hörigen und später auch noch beschneidungswilligen „bibeltreuen“ Galatern, die sich etwa auf Genesis 17 berufen konnten, wo die Beschneidung eine „ewige Ordnung“ genannt wird, hielt er die Gerechtigkeit allein aus Glauben als konstitutives Merkmal des Gottesvolks entgegen (Gal 2, 11–16). Der paulinische Schriftbeweis dafür ist quantitativ eher mager und bürestet das Alte Testament, das die einzige Bibel des Urchristentums war, an vielen Stellen gegen den Strich, was aber um der Sache willen notwendig war.

Auch in Korinth gab es frühe Versuche, zwischen Christen erster und zweiter Ordnung zu unterscheiden, die sich durch pneumatistische (Geistbegabungen), soziale (Teilnahme am Herrenmahl) und rituelle Differenzen (Spending der Taufe) in lauter „rechtgläubige“ Konventikel spalteten. Paulus ist damals mit aller Entschiedenheit gegen alle Versuche der Spaltung durch hybride Sektiererei vorgegangen, hat sogar Kompromisse mit seinen Jeru-

salemer Gegnern geschlossen und dafür den Primat des Glaubens verantwortlich gemacht, der die christliche Gemeinschaft über Erkenntnis- und Verständnissgrenzen hinweg zum Leib Christi verbindet. Der gemeinsame Glauben als die schlechthinnige Abhängigkeit von Leben, Tod und Auferweckung Christi war ihm wichtiger als eine ritualistische Taufrechthaberei, der er herzlich wenig abgewinnen konnte (vgl. 1. Kor 1, 17!). Das *sola fide* war für ihn die Nagelprobe christlicher Gemeinschaft.

Den in Satzungen und Ordnungen verliebten „Vereinsbaptisten“ unter uns ist leider weithin nicht bewusst, dass sie sich mit ihrer Art der Taufpflicht auf gefährlichem Kurs befinden. Durch ihren Biblizismus entfernen sie sich weit vom Geist der Bibel. Auch die Schriftgelehrten hatten sich auf die Bibel berufen, als sie von Jesus die Steinigung der Ehebrecherin oder die Einhaltung der Sabbatgebote forderten. So ist die Kritik Jesu am Biblizismus seiner Gegner wohl auch auf die Baptisten übertragbar: Dass der Mensch nicht für Taufe, sondern dass die Taufe für die Menschen da ist. Das wäre eine gelungene jesuanische Predigt gegen eine baptistische Orthodoxie! Denn bibeltreu ist nicht etwa, wer den Luthertext fehlerfrei rezitieren kann, sondern wer nach gut rabbinischer Manier in der Lage ist, das „Wichtige“ vom „weniger Wichtigen“ in der Schrift zu unterscheiden (Mt 12, 1–14; 23, 13, 23). Gott will Barmherzigkeit und keine Schlachtopfer – schon gar nicht die einer Rechthaberei im Bereich von Ritualen. An der Unterscheidung des spirituellen „Mehrerts“, den die Versöhnung mit den anderen Kirchen bringt, und der Einsicht in die ausgesprochen *schriftgemäße* Hierarchie biblischer Wahrheiten hängt nicht nur das Taufverständnis, sondern auch das Evangelium.

Gerade am Verständnis des Primats zwischenkirchlicher Versöhnung hat es den „Bibeltreuen“ zu allen Zeiten gemangelt. Sie halten die Ökumene für entbehrlich, weil es sich aus ihrer Sicht ja gar nicht um wirkliche Kirchen handelt, als deren rechtgläubiges Gegenstück sie sich und ihre Gemeinschaften verstehen. Sie haben das Christentum meist nicht zu seinen Wurzeln, sondern in immer neue sektiererische Sackgassen geführt, die durch das schwierige Geschäft späterer ökumenischer Annäherungen theologisch wieder bereinigt werden müssen. Wer sich auf den schwierigen Weg des Prozesses ökumenischer Verständigung und Versöhnung macht, die nun einmal nicht ohne Kompromisse zu haben ist, bekommt es immer auch mit den Gespenstern sektiererischer Menschen zu tun, die entweder ihre „Identität“ – dies ist der Name eines weiteren Schreckgespensts – oder ihre konfessionelle „Existenzberechtigung“ in Gefahr sehen. Als ob es Jesus und Paulus darum gegangen wäre!

Die Tauffundamentalisten unter den Baptisten übersehen vor allem, wie problembehaftet auch ihre eigene Logik und Praxis ist. Tatsächlich wird die Taufe von ihnen nicht nur konsequent an dem ihr vorangehenden Glauben, sondern auch von kognitiven und entwicklungspsychologischen Aspekten abgeleitet. So wird oft die Pubertätszeit als idealer Taufzeitpunkt angesehen, weil mit ihr die Eigenverantwortlichkeit und „Mündigkeit“ des Menschen

für sein Leben einsetze. Dies ist aber kein neutestamentliches, sondern ein rein entwicklungspsychologisches Kriterium. Jeder Taufaufschub bei an Jesus Christus glaubenden Kindern, deren Glaube als „vormündig“ disqualifiziert und damit nicht ernst genommen wird, zeigt, dass der angebliche Glaubensvorbehalt bei der Taufe unaufrichtig ist und durch weitere Vorbehalte und nicht schriftkonforme Normen ergänzt wird. Dazu gehört auch die Beurteilung der moralischen Dignität eines Taufbewerbers, der vor seiner Taufe nicht nur seinen Taufwillen, sondern meistens auch noch einen tadellosen Lebenswandel nach seiner „Bekehrung“ nachweisen muss (*satisfactio operum*). Davon findet sich nichts in den Tauftexten des Neuen Testaments, wo Menschen unmittelbar nach ihrer Umkehr und zudem ganz ohne Ab- und Zustimmung durch die Mitgliederversammlung einer Gemeinde getauft werden. Fragen der Adoleszenz, des Lebensalters oder eines vorweisbaren christlichen Lebenswandels spielen für die urchristliche Taufe gerade keine Rolle. Im Unterschied zum Baptismus und seinen alten und neuen Taufhürden, die den Glaubensvorbehalt ergänzen, ist ein dem Glauben entsprechender Lebenswandel nicht etwa die *Voraussetzung*, sondern vielmehr die sich aus der Taufe ergebende *Konsequenz* (eindeutig: Röm 6).

Neuerdings besinnen sich die Einwände gegen eine Anerkennung der Taufpraxis anderer Kirchen wieder einmal auf Karl Barths Kritik an der Kindertaufe, die der Theologe vor mehr als 40 Jahren als „unordentlich“ ablehnte. Dies lag auch an seinem nach heutigem exegetischen Sachstand fragwürdigen Verständnis der urchristlichen Taufe als einem „Gehorsamsakt“. Die baptistischen Anleihen bei Karl Barth erweisen sich allerdings schnell als janusköpfig und als Trojanisches Pferd dieser Argumentation. Zwar hatte jener der kirchlichen Praxis der Säuglingstaufe ihre „Unordentlichkeit“ attestiert, gleichzeitig aber ihre „Gültigkeit“ nicht in Frage gestellt. Denn das über dem Täufling ausgesprochene und ihm zugesprochene Wort Gottes behalte seine Gültigkeit unabhängig von dessen Zustimmung. Ausdrücklich hat er sich gegen die baptistische Praxis ausgesprochen, die Glaubentaufe zu einem späteren Zeitpunkt nachzuholen und hat dies als „Wiedertaufe“ verstanden. (Überhaupt hielt er im Allgemeinen nicht viel von den Baptisten, die für ihn „Pelagianer“ waren).

Für die von Baptisten ausgehende und ökumenisch oft so belastende Taufarroganz gibt es daher keinerlei Grund. Man möge sich zu Herzen nehmen, was der baptistische Theologe George Beasley-Murray, ehemaliger Professor für Neues Testament am Spurgeons's College in London seinen Schwestern und Brüdern ins Taufstammbuch schrieb. Als Verfasser eines der bedeutendsten Bücher über die christliche Taufe, wandte er sich mehrfach gegen die baptistische Praxis der Taufe von Christen aus anderen Kirchen:

„Nach langem Nachdenken bin ich zu der Auffassung gelangt, dass diese Praxis überhaupt nicht schriftgemäß ist. Wir geben uns einer Täuschung hin: wenn wir handeln wie die Apostel und *jeden* taufen, der einer unserer Gemeinden beitreten möchte, denken wir immer, wir verhielten uns schriftgemäß. Dabei haben wir übersehen, dass die Apostel nur *Bekehrte* taufte, die sich um ihres

Heils willen Christus zuwandten, wir aber taufen *Heilige Gottes*, bei denen wir anerkennen, dass sie in Christus und Glieder seiner Gemeinde sind. Das taten die Apostel nicht.“⁵

Daraus folgerte er:

„Wenn wir Baptisten die Heiligen Gottes taufen, dann verändern wir die Inhalte der Taufe genauso wie die Lutheraner bei der Taufe von Säuglingen: Letztere taufen zu früh, wir hingegen taufen dann zu spät. Keine dieser Praktiken ist schriftgemäß. Keine dieser Praktiken kann das Gewicht der neutestamentlichen Bedeutung der Taufe tragen.“⁶

Wie eine Vorwegnahme der gegenwärtigen Stimmungslage innerhalb unserer Bundesgemeinschaft klingt, was Beasley-Murray zudem im Nachwort seines Taufbuchs über „Taufreform und zwischenkirchliche Beziehungen“ in den sechziger Jahren schrieb. Eine Verständigung in der Tauffrage erschien ihm unausweichlich:

„Ein Ausweg aus der Sackgasse ist nur denkbar, wenn eine der beiden Gruppen – oder beide – von den traditionell eingenommenen Positionen abrücken. Und das geht nicht ohne Wunden ab, denn jedes Aufgeben verehrter Traditionen schmerzt, und jedes Bemühen um einen Kompromiss schafft Opposition. Doch die Frage ist von entscheidender Wichtigkeit; wenn wir ihr auszuweichen suchen, wird sie uns weiterhin verfolgen und die Jahre hindurch eine offene Wunde bleiben.“⁷

Wie Recht er hatte. Die theologischen Probleme der Taufpraxis der Baptisten und ihre ökumenischen Konsequenzen wurden aus Angst vor ihrer Brisanz, der mit ihr einhergehenden Polarisierung und der gegebenenfalls fälligen praktischen Konsequenzen immer wieder verdrängt. Vor allem von denen, die als „ehemalige“ Verantwortliche Lösungen für Probleme im Wege stehen, die sie in der Zeit ihrer Verantwortung entweder gar nicht erst wahrnehmen wollten (oder konnten), oder aus Angst vor den Dämonen der durchschnittlichen „Gemeintheologie“ unter den Teppich kehren.

Das Konvergenzdokument ist der Versuch, jenen Kompromiss zu finden, der zugleich Opposition evozieren muss, wie Beasley-Murray schrieb. Gewiss, es polarisiert: innerhalb der Gemeinden, innerhalb des Kollegiums des Theologischen Seminars (dies ist deren Stellungnahme vom Februar dieses Jahres durchaus anzumerken) und auch innerhalb unserer Kirchenleitung. Aber eine Sache ist nicht schon deshalb falsch, weil sie einen theologisch fragwürdigen Bundesfrieden stört. Manche Polarisierung scheint notwendig, um Raum für eine neue Nachdenklichkeit zu erzeugen, das Problembewusstsein zu schärfen und neue tragfähige Lösungen für unsere ureigensten Taufprobleme zu finden. Das Konvergenzdokument – und bei-

⁵ George Beasley-Murray, in: Günter Balders (Hg.), Textbuchtaufe und Mitgliedschaft, Kassel 1997, 27.

⁶ Ebd.

⁷ George Beasley-Murray, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968, 507.

leibe nicht nur dieses Schriftstück – hält damit vor allem den Raum für unerledigte Probleme offen, die der Baptismus in Deutschland beharrlich tabuisiert und die er in seinem missionarischen Pragmatismus unterschätzt und darum vernachlässigt hat. Dabei darf man sich jetzt nicht von den Blockaden der Altvorderen einschüchtern oder terrorisieren lassen, die ihre in „Offenen Briefen“ verfassten Denkblockaden, ihre theologischen Bildungsdefizite und ihre Glaubenshürden als reines Evangelium verkündet wissen wollen. Jene Altvorderen haben auch kein Recht, der ihnen nachfolgenden Generation die theologische Aneignung der baptistischen Tradition zu diktieren und ihnen ihre theologischen Altlasten sowie ihre antiökumenischen Gespenster auf den Hals zu hetzen. Der beste Exorzismus dagegen ist das sorgfältige Gespräch mit Vertreterinnen und Vertretern anderer Kirchen und die so befriedigende Erfahrung der Entdeckung des gemeinsamen Glaubens, Hoffens und Liebens. Und gelegentlich tut auch einmal so etwas wie ein Konvergenzdokument seinen Dienst, das eine kleine theologische Anleitung für die Austreibung einer ganzen Reihe von sektiererischen Dämonen darstellt, die gerne durch weitere und bessere Anleitungen ergänzt werden darf.

Die Welt- und Lebensfremdheit einer bloßen Bibelstellen-Religion, die dem Islamismus verdächtig ähnelt und die nachdenkliche Menschen ihrer baptistischen Tradition entfremdet, ist unsere Sache heute nicht. „Nur wer sich ändert, bleibt sich treu“, hat Wolf Biermann, der Poet der melancholischen Wahrheiten, einst so treffend gedichtet. Nicht alles muss anders werden, und kein ökumenisches Dokument verlangt von uns Baptisten, unsere Praxis der Taufe Glaubender aufzugeben. Ein Schlüsseltext des Konvergenzdokuments findet sich für mich an dessen Ende. Er beschreibt ein eigens für Baptisten geschriebenes „Evangelium“, das uns langfristig von allen Taufgespenstern und die sie beschwörenden Schamanen erlösen könnte:

Die baptistischen Vertreter haben [...] deutlich gemacht, dass die baptistische Identität wesentlich am Verständnis der Gläubigentaufe hängt, wonach die Taufe dem Glauben folgt und diesen auslegt. Aufgrund ihrer Schrifterkenntnis bestehen Baptistinnen und Baptisten darauf, nur Menschen zu taufen, die zum Glauben an Jesus Christus gelangt sind. Keineswegs jedoch gehört es zum Kernstück baptistischer Identität, über das Getauftsein anderer Christinnen und Christen oder über die Gültigkeit der Taufpraktiken anderer Kirchen zu urteilen, die sich ihrer Erkenntnis des Evangeliums verpflichtet wissen. Für die Wahrung der baptistischen Identität und die Begründung der Gläubigentaufe ist eine ‚nachgeholte‘ Gläubigentaufe nicht zwingend erforderlich.⁸

⁸ Vgl. Punkt 6: Rückschau, Ausblick und Folgerungen.

Heilung in den Kirchen Afrikas

„Ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes“¹

Théophile Bello²

In der Nähe meines Dorfes Béguélé wohnte eine Frau, die von bösen Geistern, d. h. Dämonen, befallen war. Die Frau schrie Tag und Nacht ohne Unterlass. Sie aß nichts und sie schlief nicht. So sind ihre Eltern eines Tages zum Marabut gegangen (eine Mischung aus islamischem Koranlehrer und traditionellem Zauberer), der ihnen seine Hilfe versprach. Dieser suchte für diesen Krankheitsfall besondere Koranverse aus, die er mit Tinte auf eine Tafel schrieb, um sie anschließend mit Wasser abzuwaschen. Dieses Wasser „voller Koranverse“ musste die Kranke morgens und abends trinken. (Das ist bei den islamisierten Völkern im Norden Kameruns eine geläufige Heilmethode solcher Marabuts, weil den Koranversen besondere Machtwirkungen zugesprochen werden.) Der Marabut hatte ihnen gesagt: „Wenn diese Koranverse die Dämonen nicht innerhalb von fünf Tagen austreiben, dann kann mein Koran diese Frau nicht heilen.“ Jeden Morgen und Abend trank die Frau die verordneten „Koranverse“, aber sie schrie weiterhin und man konnte keine Besserung bei ihr feststellen. Die Eltern verloren das Vertrauen zu diesem Marabut und seinen Koranversen. Am vierten Tag dieser „Behandlung“ schickte der Marabut seinen kleinen Bruder zu der Kranken, um zu sehen, wie es ihr ginge. Auch er musste feststellen, dass sich ihr Zustand nicht verbesserte, sondern verschlimmerte.

In dieser Situation erzählte ihnen ein Nachbar, der die Szenen miterlebte: „Man muss mit solchen Kranken, die besessen sind, zu den Christen gehen. Ich habe früher in Béguélé in der Nähe der Christen gewohnt, und ich war Zeuge der Heilung solcher Kranken durch das Gebet.“ So machte sich die Mutter der kranken Frau auf den Weg zu mir und erzählte mir ihre Geschichte. Ich erklärte mich bereit, sie zu besuchen, und ich bat zwei Älteste unserer Gemeinde mich zu begleiten. Wir stellten als erstes fest, dass diese Frau Amulette trug. Auf meine Frage, woher diese Amulette stammten, erzählte mir die Mutter der Kranken, dass der Marabut sie für die Kranke gemacht hatte. (Der Marabut stellt solche Amulette her, indem er mit Koranversen beschriebenes Papier in Leder einnäht, die dann von den Leuten an einer Schnur um den Hals getragen werden. Sie werden „gris-gris“ genannt.

¹ Erzählt im November 1981 in Maroua von Pastor Théophile Bello, U. E. B. C., aufgeschrieben von Edgar Lüllau für die Gemeindezeitschrift „Onesimus“ der Vereinigung des Nordens der Kameruner Baptisten Union, U. E. B. C.

² Pastor Théophile Bello, Kassierer und Mitglied der Direktion der U. E. B. C., ist am 23. 9. 2006 im Alter von 50 Jahren an den Folgen eines Autounfalls in Douala gestorben.

Solche Amulette sollen vor Gefahren und bösen Geistern schützen.) Ich erklärte der Mutter: „Unter diesen Umständen können wir nicht für deine Tochter beten. Du musst dich für einen einzigen Weg entscheiden. Entweder du folgst dem Marabut oder du folgst dem Weg der Christen. Zwei verschiedene Wege kann man nicht zur selben Zeit gehen.“ Aber die Frau ließ nicht locker: „Mit diesem Marabut habe ich genug erlebt. Seine Arbeit ist doch vergeblich. 10.000F CFA soll ich bezahlen, wenn meine Tochter gesund wird. 5.000F CFA musste ich bereits anzahlen.“ „Nein“, sagte ich zu ihr, „seit vier Tagen wird deine Tochter bereits vom Marabut behandelt. Es bleibt noch ein Tag, bis er seine Behandlung beendet hat. Solange wollen wir warten.“ Doch damit war die Mutter nicht einverstanden. Sie drängte uns, doch gleich mit unserer Arbeit zu beginnen. Doch ich lehnte ab, denn falls der gute Gott unser Gebet erhören würde, könnte der Marabut sich rühmen, dass es seine Koranverse gewesen seien, die die Frau geheilt hätten. Also gingen die Eltern noch einmal zum Marabut und erklärten ihm die Lage. Der Marabut, der einsah, dass die vier Tage seiner Behandlung kein positives Resultat gebracht hatten, war bereit sich ganz aus der Sache herauszuziehen. Er erklärte der Mutter: „Sag den Christen, sie können jetzt ihre Arbeit beginnen.“

Damit war für uns der Weg frei zum Handeln. Die nächste Frage der Eltern lautete, wie viel Geld wir von ihnen verlangen würden. Ich antwortete ihnen: „Nicht wir Christen können eure Tochter heilen, sondern einzig unser barmherziger Gott. Und unser Gott braucht kein Geld.“ Wir entfernten alle Amulette der kranken Frau. In diesem Augenblick erschien auch der Marabut, denn er wollte miterleben, über welche besonderen Fähigkeiten wir Christen verfügen, z. B. stärkere Amulette oder andere Medikamente, die er noch nicht kannte. Wir begannen mit unserem Gebet, und seht, welches Wunder Gott in unserer Mitte getan hat. Vom ersten Augenblick unserer Gebete an hörte die Frau auf zu schreien. Sie wurde ruhig und schlief ein. Es ging ihr besser, und sie verlangte zu essen und zu trinken. Täglich besuchten wir die Frau, um für sie zu beten. Wir legten ganze Fasten- und Gebetstage ein, an denen wir noch intensiver für die Kranke in unserer Mitte beteten. Langsam ging es ihr besser. Nach zwei Wochen Fasten und Beten war die Frau vollständig geheilt! Sie hat sich bekehrt und ihre Sünden vor der Gemeinde bekannt und ließ sich taufen. Heute ist sie ein treues Mitglied unserer Gemeinde in Béguélé. So haben wir erlebt, wie unser guter Gott die Gebete seiner Gemeinde erhört.

Der Marabut, der mich heute mit großer Achtung grüßt, kam nach diesem Erlebnis zu mir und sagte: „Jetzt weiß ich, ihr Christen seid die wahren Kinder Gottes.“

Die Verkündigung des Evangeliums durch unsere Gemeinde muss begleitet sein von der Demonstration der Macht des heiligen Geistes, damit unser Glaube nicht auf Menschenweisheit beruht, sondern auf Gottes Kraft, wie es Paulus in 1. Korinther 2, 4 f. schreibt.

ARTIKEL

„Ihr seid ein hartnäckiges Volk!“ (Ex 33,5)

Beobachtungen zu einer konstruktiv-kritischen (Selbst-)Provokation Israels

Dirk Sager

Jüdische
Hartnäckigkeit:
das Paradies
just da zu suchen,
wo es der erste Mensch
verloren hat.

Elazar Benyoëtz¹

Wenn jemand hierzulande als „hartnäckig“ bezeichnet wird, kann diese Charakterisierung entweder positiv oder negativ gemeint sein. Wer konsequent seinen Weg geht und „stur“ an den eigenen Zielen festhält, wird bewundert. Vorausgesetzt er oder sie erreicht am Ende das angestrebte Ziel. Andernfalls lastet man der Person diese „Dickköpfigkeit“ mutatis mutandis negativ an. Aus Hartnäckigkeit wird Halsstarrigkeit. Letzteres Wort wird nun, obwohl fast gleich lautend, eindeutig im abwertenden Sinn verwendet. An verschiedenen Stellen der Hebräischen Bibel wird nun eben Israel als „hartnäckig“ / „halsstarrig“ (קָשָׁה עֲרֵךְ) bezeichnet. Ist damit ausschließlich eine negative Abwertung gemeint? Oder schwingt dabei ebenfalls eine positiv selbstkritische Nuance mit, wie sie im obigen Zitat des jüdischen Aphoristikers E. Benyoëtz durchscheint? In jedem Fall hat sich der Ausdruck für das Volk Gottes als theologisch überaus prägend, jedoch wirkungsgeschichtlich als ebenso problematisch erwiesen. Das Christentum nutzte die angeblich pauschale Verstockung Israels (vgl. Apg. 7, 51), um sich als das „wahre Gottesvolk“ vom Judentum abzugrenzen. Damit war der Nährboden für verschiedene Ausprägungen von Antijudaismus geschaffen, der seine prägende Gestalt im Mittelalter bekam und zu einem generellen und letztlich nicht mehr theologisch motivierten Antisemitismus in der Neuzeit führte.

Wie aber ist es zu verstehen, dass der Vorwurf der Hartnäckigkeit / Halsstarrigkeit, der ja nicht nur eine allgemeine menschliche Schwäche als Sünde qualifiziert, sondern die willentliche und wiederholte (!) Abkehr von Gott brandmarkt, für das sich herausbildende Judentum im konstruktiven Sinn identitätsbildend wirken konnte? Spiegelt sich darin nicht auf den ersten Blick ein unverhältnismäßig pessimistisches Menschenbild wider?

¹ *Elazar Benyoëtz*, Finden macht das Suchen leichter, München/Wien 2004, 236.

Meine These, die ich im Folgenden herausarbeiten will, lautet, dass es sich bei diesem Epitheton (d. h. Merkmal) der „Hartnäckigkeit“ Israels um eine gezielte (Selbst-)Provokation handelt, die den positiven Widerspruch der Angeredeten herausfordert, weil sie mit der erneuten Möglichkeit des Hörens rechnet. Ohne die Hoffnung auf eine ebenso „hartnäckige“ Suche, die Weisungen Gottes so konsequent wie irgend möglich zu befolgen, hinge der Vorwurf der Hartnäckigkeit / Halsstarrigkeit gegenüber Israel in der Luft. Denn isoliert betrachtet suggeriert er eine einseitig negative Mentalität, die weder sozialgeschichtlich (welche Bevölkerungskreise / -schichten werden im Einzelnen kritisiert?) noch theologiegeschichtlich (in welche Zeit gehört welches Konzept dieser Metapher?) hinterfragt wird. Eben diese Differenzierung ist hermeneutisch unabdingbar.

Seinen markantesten Niederschlag findet der Vorwurf der Hartnäckigkeit in Form des Ausdrucks עַם־קָשָׁה־עֲרָף („Volk harten Nackens“), welcher als Leitwort fest im Kontext der Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex 32–34) resp. seiner Parallele in Dtn 9/10. verankert ist.² Damit gehört die Metapher nach einhelliger Meinung vieler Exegeten zum theologischen Grundwortschatz der Deuteronomisten (Dtr.).³ Das belegen auch die parallelen Konstruktionen im Jeremiabuch, die dtr. Sprache aufnehmen (z. B. Jer 7, 26; 17, 23; 19, 15). Aus dem Wechselspiel mit den Adjektiven מָרָי bzw. סָרָה für „Widerspenstigkeit“ (z. B. im Buch Hosea) ist abzulesen, dass die Metapher als Terminus technicus gegenüber älteren Konzepten gezielt entwickelt bzw. profiliert wurde und von da aus in die Auslegungsgeschichte eingeflossen ist.

Für die weitere Untersuchung ergeben sich daher folgende Leitfragen: Was wird mit der Wendung עַם־קָשָׁה־עֲרָף bzw. קָשָׁה־עֲרָף konkret zum Ausdruck gebracht, d. h. welcher Sinngehalt ist mit dieser Charakterisierung verbunden? Welcher Stellenwert kommt dem Urteil im Kontext von Ex 32–34 zu? Ist es überhaupt ursprünglich mit der hinteren Sinaiperikope verbunden? Wenn nicht, was sich zeigen lässt, wie und mit welcher Intention ist der Ausdruck עַם־קָשָׁה־עֲרָף für seinen genuine Zusammenhang profiliert worden? Wie kann man sich auf dieser Grundlage die innerbiblische Traditionsgeschichte des Ausdrucks vorstellen? Und was bedeutet dies alles schließlich für die fortdauernde Reformulierung dieser schwierigen Selbstdeutung Israels?

² Vgl. Moshe A. Zipor, *The Deuteronomistic Account of the Golden Calf and its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy*, ZAW 108 (1996), 22.

³ Unter Deuteronomismus versteht man in der Alttestamentlichen Wissenschaft „Vorstellungen und Ausdrucksformen [...], die sich entstehungsgeschichtlich vom Dtn und seiner sprachlichen und gedanklichen Welt herleiten“ (*Jan Christian Gertz* [Hg.], *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, Göttingen 2006, 244). Dazu zählt auch Dtn 9/10, obwohl ja selbst Teil des Dtn. „Dtr. meint hier vielmehr eine Unterscheidung innerhalb des Dtn, wo wir eine ‚deuteronomistische‘ (dtn) Grundschrift von solchen Stadien unterscheiden können, die das Dtn in einen größeren Aussagezusammenhang [...] einordnen“ (ebd.).

1. Hartnäckigkeit als Hörresistenz

Über die Herkunft der Metapher von der Hartnäckigkeit ist schon vielfach diskutiert worden. Meist wurde in der Vergangenheit angenommen, das Bild leite sich aus Vorgängen in der Landwirtschaft ab. Israel werde mit einem störrischen Tier verglichen, das sich das Joch nicht auflegen lassen will und deshalb den Nacken verhärtet.⁴ Diese Übertragung – das wird mittlerweile mehrheitlich gesehen – ist jedoch sehr fragwürdig, „da ein Tier in solchen Situationen eher den Nacken schüttelt als ihn versteift.“⁵ Außerdem wird ein Joch im hebräischen Sprachgebrauch nicht auf den „Nacken“ (עֲרֵךְ), sondern den „Hals“ (צוואר; vgl. Jer 28, 10–12. 14) gelegt. עֲרֵךְ hingegen fungiert als Oppositionsbegriff zu פָּנִים („Angesicht“) (s. Jer 2, 27) und bezeichnet demnach den oberen Halsbereich. „Den Sinn dieses Ausdrucks [...]“, so B. Jacob in seinem Exoduskommentar, „macht am besten eine Stelle wie Jes 30, 20 klar: („deine Augen werden deine Lehrer ansehen) und deine Ohren ein Wort von hinter dir hören, also: dies ist der Weg, den ihr gehen sollt, es sei rechts oder links.“ Der Mensch soll *vor* (Hervorhebung i. O.) Gott wandeln wie die Herde vor dem Hirten (s. z. Gen 17, 1) und erhält die Weisung für den Weg durch Zurufe hinter ihm. Die Biegung des Halses erfolgt, um das *Gesicht* (Hervorhebung i. O.) dorthin zu wenden, wohin der Zuruf von hintenher weist. Der Ungehorsame und Widerwillige hält den Nacken steif und geht störrisch seinen Weg weiter.“⁶ „Das Versteifen des Nackens meint also das Weigern, das Ohr zu neigen (2. Kön 19, 16; Ps 45, 11; Dan 9, 18 usw.)“⁷.

H.-J. Hermisson indes bezweifelt diese spezifische Herleitung im Zusammenhang seiner Kommentierung von Jes 48, 4, wo die Metapher von der Hartnäckigkeit noch einmal variiert wird (s. u.). Er überlegt ob „der Kontrast auch allgemeiner „sich beugen, das Haupt neigen“ als Gestus der Unterwerfung oder Demut (vgl. Thr 2, 10; Jes 58, 5; ...)“⁸ ausfalle. Dafür ließe sich in der Tat als weiterer Beleg z. B. Gen. 49, 8 anführen. Viele ähnliche Vorgänge, bei denen die Feinde sich nach ihrer Unterwerfung den Siegern beugen sollen, werden allerdings wiederum mit צוואר gebildet (vgl. Jos 10, 24, Neh 3, 5). So wie das Tier seinen Nacken unter das Joch beugen muss, soll Israel sich unter die Vorherrschaft des Königs von Babel beugen (Jer 27, 8. 11. 12, u. ö., ebenfalls mit צוואר). Bezeichnenderweise wird von Israel aber nirgends verlangt, seinen Nacken unter die Herrschaft JHWHs zu beugen – was m. E. nur bedeuteten kann, dass diejenigen, welche die Metapher von der Hartnäckigkeit als Charakteristikum der Beziehung zwischen

⁴ So z. B. bei Adam S. van der Woude, Art. קָשָׁה, THAT Bd. II, München 1979, 691.

⁵ Moshe A. Zipor, Art. עֲרֵךְ, ThWAT Bd. 6, Stuttgart u. a. 1989, Sp. 395.

⁶ Benno Jacob, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 930 f.

⁷ Moshe A. Zipor, עֲרֵךְ, Sp. 395.

⁸ Hans-Jürgen Hermisson, Deuterocesaja, 2. Teilband, Jesaja 45, 8–49, 13, BK XI/2, Neukirchen-Vluyn 2003, 229.

JHWH und seinem Volk geprägt haben, sehr darauf bedacht waren, hier keine glatten Analogien aufzubauen.

Der Ausdruck קִשָּׁה-עֲרָר („hart-näckig“) – wie auch die entsprechenden Parallelen מָרִי bzw. סָרָה – bezeichnet also nicht den Widerstand von Besiegten, sondern hat seinen grundlegenden Sitz im Leben im überkommenen Sippenethos Israels. Hier charakterisiert das Wort „einen wissentlichen, grundsätzlichen und trotzigem Widerspruch.“⁹ Er gilt hinsichtlich der Beziehung der Kinder, besonders des Sohnes, zu den Eltern (vgl. Dtn 21, 18–20) als absolut untolerabel. Der Ausdruck קִשָּׁה-עֲרָר meint sachlich zunächst im Grunde genau dasselbe. Der innovative Zugewinn im Vergleich mit den verschiedenen anderen Stellen Israel zur Last gelegten „Widerspenstigkeit“ (מָרִי) (z. B. Jes 1, 20; 63, 10 u. ö.) wird zunächst formal daran erkennbar, dass es sich bei מָרִי um ein eigenes, die Bedeutung in sich tragendes Lexem handelt. קִשָּׁה-עֲרָר hingegen stellt als zusammengesetzter Terminus eine kreative Sprachschöpfung dar, die in ihrer Summe die Bedeutung der Einzelwörter transzendiert (Bahuvrihi-Bildung). Der Ausdruck wird zur Metapher, die als solche einen Sinnüberschuss enthält. Daher eignet er sich eben auch besonders gut zur Bildung theologischer Konzeptionen, wie man sie bei den Deuteronomisten vorfindet. Um zu verstehen, wie sie diese Sinnpotentiale nutzen, ist es hilfreich die ihnen schon vorhandenen Deutungen von Hartnäckigkeit bzw. Widerspruch zum Vergleich heranzuziehen.

1. In Prov 29, 1 liegt vermutlich der älteste noch greifbare (vordeuteronomistische) Beleg für den Ausdruck „hartnäckig“ vor:

„Wer gegen Zurechtweisungen den Nacken verhärtet (קִשָּׁה-עֲרָר) – plötzlich wird er zerbrochen – ohne Aussicht auf Heilung.“ (Prov 29, 1)¹⁰

Den bildhaften Charakter dieses Wahrspruchs kann man hier schon mit Händen greifen: Die ältere Weisheit mahnt, dass dauerhafter Widerstand nicht zum Erfolg führt. Er wird plötzlich gebrochen werden – fast möchte man denken, der Nacken der Person selbst – und der Schaden ist irreparabel. Eben diese Erfahrung haben die deuteronomistischen Theologen bereits machen müssen! Das Exil – als Bruch des Widerstandes gegen Gott – war schon Realität geworden. Die weisheitliche Mahnung hatte sich bitter bewahrheitet. Die Metapher von der Hartnäckigkeit eignete sich also bestens zur Deutung der eigenen Schuldgeschichte. Allerdings wird sie von den Deuteronomisten m. E. nicht allein in diesem negativen Sinn verwendet, denn es gibt noch andere Impulse, die in diesem Zusammenhang mit verarbeitet werden.

⁹ Ludger Schwienhorst, Art. מָרִי, ThWAT Bd. 5, Stuttgart u. a. 1986, Sp. 8.

¹⁰ Prov. 29, 1 ist Teil der sog. Hiskijanischen Sammlung, bestehend aus den Teilsammlungen Prov. 25–27 und 28–29. Die Teilkomposition wird gemeinhin noch in das 8. Jh. v. Chr. datiert (vgl. zusammenfassend Markus Witte, Schriften (Ketubim), in: Gertz, Grundinformation, 443). Antoon Schoors, Die Königreiche Israel und Juda im 8. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise, BE Bd. 5, Stuttgart 1998, 180, hingegen sieht in der „Datierung der 5. Sammlung in die Zeit Hiskija nur eine unbewiesene Möglichkeit.“

2. Dazu werfe ich als nächstes einen Blick auf das *Hoseabuch*, in dessen vordtr. Grundbestand (Hos 4–11)¹¹ bereits mehrfach die bewusste Abkehr von JHWH im Bereich der Religionspolitik gebrandmarkt wird. Es fällt auf, dass sich der aus dem dtr. Zusammenhang bekannte Ausdruck der Hartnäckigkeit bei Hosea noch nicht findet, sachlich allerdings vorgeprägt wird. Im Unterschied zur Weisheit richtet sich die Kritik Hoseas auf ganz Israel, verantwortlich im engeren Sinn sind aber seine Priester, Propheten (Hos 4, 4 f.) und Aristokraten (7, 3. 5. 16; 9. 15), die ihrer Verpflichtung nicht nachkommen, JHWHs Tora weiterzugeben; das Volk selbst hat keine Erkenntnis ohne sie (vgl. 4, 6. 14). Hier ist also sozialgeschichtlich zu differenzieren, um nicht von Beginn an das Kind mit dem Bade auszuschütten. Zur Vorgeschichte der Deutung des *ganzen* Volkes als „halsstarrig“ gehört – wie es auch die Grundfassung von Ex 32–34 suggeriert (s. u.) – die Ignoranz gegenüber den Geboten, bzw. die Unfähigkeit sich diese zu Herzen zu nehmen. Wenngleich Propheten wie Hosea wussten, dass nicht alle gleichermaßen ungerecht sind, wird Israel immer als Ganzes angesprochen.¹² Dieses „Israel“ erweist sich als unwillig wie eine „störrische“ Kuh (Hos 4, 16). „[D]as Bild von der uneinsichtigen Kuh ist auf dem Hintergrund von [Hos] 10, 11–13 zu lesen: Große Hoffnungen hegte Jahwe, als er die gelehrige junge Kuh Israel am Anfang der Geschichte im Vorübergehen sah – aber sie sind ganz und gar enttäuscht worden.“¹³ Israel hat sich demnach von JHWH vollkommen entfremdet (8, 12), obwohl es vorgibt, ihn zu kennen (8, 2). Der Widerstand gegen JHWH beginnt sich zu verfestigen:

„Von zentraler theologischer Bedeutung an diesem resignativen Urteil Hoseas und seines Gottes ist, daß noch nicht Schuld und Abtrünnigkeit gegenüber Gott als solche Israels Verderben herbeirufen, sondern erst ‚Widerspenstigkeit‘, d. h. das verstockte Beharren in solcher Haltung, die Verhärtung, die kein Hören auf das prophetische Wort mehr zulässt. Auf diesen Gedanken gründen später exilische Prediger ihre Hoffnung, wenn sie Israel mitten im einbrechenden Strafgericht Gottes zu Umkehr rufen (etwa Jer 26, 3; 36, 3 u. ö).“¹⁴

Zu diesen Predigern gehören – neben den Propheten – ganz sicher auch die Deuteronomisten. Indem sie Israel seine Widerspenstigkeit als „Hartnäckigkeit, / „Halsstarrigkeit“ entgegenhalten, keimt im selben Atemzug Hoffnung auf!

3. Um die positive Kraft dieser fundamentalen Kritik voll zur Entfaltung bringen zu können, brauchten die dtr. Verfasser allerdings einen weiteren Impuls, den sie m. E. aus der Widerstandskraft der *exilischen Heilsprophetie* gewannen. Zwar haben sich die Deuteromonisten gleichwohl bemüht, ihre Botschaft gegenüber der Prophetie abzugrenzen¹⁵, doch hat die Exilszeit in

¹¹ Vgl. Jörg Jeremias, *Der Prophet Hosea*, ATD 24/1, Göttingen 1983, 18.

¹² Vgl. zu dieser sozialgeschichtlichen Differenzierung auch Jer 5, 1–6 und den Hinweis bei Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, Göttingen 1992, 365.

¹³ Jörg Jeremias, *Hosea*, 72.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Das gilt besonders für ihr Schweigen bzgl. der vorexilischen Schriftprophetie.

der Folge ganz offensichtlich Kräfte mobilisiert, die sich wechselseitig verstärkten.¹⁶ An erster Stelle wäre hier natürlich der uns namentlich nicht bekannte Prophet aus Jes 40–55 zu nennen (in der Literatur mit dem Ersatznamen „Deuterocesaja“ belegt). Im 3. der sog. Gottesknechtslieder bekennt er sich zum Gehorsam gegenüber Gott, wofür die Öffnung der Ohren die grundlegende Voraussetzung bedeutet:

„Der Herr, JHWH, hat mir das Ohr geöffnet.
Und ich war nicht widerspenstig קָרִיתִי),
habe (ihm) nicht den Rücken zugekehrt.“ (Jes 50, 5)

Gleichzeitig hat der Prophet eine „Härte“ entwickelt, die es ihm erlaubt, die Angriffe gegen seine Botschaft auszuhalten und seine Widerstandskraft auf diejenigen, die seiner seelsorgerlichen Arbeit gegenüber positiv eingestellt sind (50, 1), zu übertragen:

„Aber der Herr, JHWH, hilft mir,
darum werde ich nicht von Schande überwältigt.
Darum habe ich mein Angesicht gesetzt wie einen harten Kieselstein;
und ich weiß, dass ich nicht zu Schanden werde.“ (Jes 50, 7)

Bezeichnenderweise findet sich in *allen* drei „großen“ Prophetenbüchern eine Zusage Gottes, seine Boten mit besonderer Widerstandskraft auszurüsten. Dazu gehört die Berufungsvision des Jeremia (vgl. Jer 1, 18 f.) ebenso wie die des Ezechiel (Ez 3, 7–9). Ganz offensichtlich brauchte es gerade in der Exilszeit, in der sich der Widerspruch gegen das Urteil Gottes zu verfestigen drohte, ein positives Gegengewicht.

Es gibt also (mindestens) drei verschiedene Impulse, die die Deuteronomisten für ihre Rede von der Hartnäckigkeit Israels fruchtbar machen: die ältere Weisheit, Hosea und die exilische Heilsprophetie. Wie wird die Metapher nun aber in deuteronomistischen Zusammenhängen konkret entfaltet?

2. Halsstarrigkeit versus „Höre Israel!“ – Deuteronomium 9/10 als Basiskonzept

Die Rede von der Hartnäckigkeit findet sich auffällig oft im Buch Deuteronomium. In *Dtn* 9/10, eine „relecture“ der Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex 32–34), kommt sie in Form des Ausdrucks קָשָׁה עֲרֹךְ („Volk harten Nackens“) vor. Aus diesem Grund ist davon auszugehen, dass *Dtn* 9/10 den Grundbestand von Ex 32–34 voraussetzt.¹⁷ Allerdings schließt diese Er-

¹⁶ Anders wäre es wohl auch nicht zur erklären, dass an mehreren Stellen dtr. Einflüsse im Bereich von Deuterocesaja Einzug gehalten haben (s. dazu *Antje Labahn*, Wort Gottes und Schuld Israels. Untersuchungen zu Motiven Deuteronomistischer Theologie im Deuterocesajabuch mit einem Ausblick auf das Verhältnis von Jes 40–55 zum Deuteronomismus, BWANT 8/3, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, passim).

¹⁷ *Norbert Lohfink*, Deuteronomium 9, 1–10, 11 und Exodus 32–34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten, in: *Köckert, Matthias/Blum, Erhard* (Hg.),

kenntnis nicht aus, sondern ein, dass Ex. 32–34 seinerseits auf der Grundlage von Dtn 9/10 aktualisiert worden ist. Für die Metapher קשה ערר bildet Dtn 9/10 daher die konzeptionelle Basis.

Dtn 9/10, eingebettet in die Grundsatzrede Moses Dtn 5–11, markiert gemeinsam mit der Ankündigung von Segen und Fluch in Dtn 28 den inneren Rahmen um das deuteronomische Gesetz (Dtn 12–26). Er stammt in seinem Grundbestand sicherlich noch aus (spät?)exilischer Zeit¹⁸, während sich der äußere Rahmen des Deuteronomiums (Dtn 1–4 und 29–34) als erneuter Bundesschluss im Land Moab zu erkennen gibt. Er gehört nach den neusten Erkenntnissen der Pentateuchforschung einer Redaktion an, die das Deuteronomium mit dem Josuabuch verklammert.¹⁹

Um in Dtn 9/10 die Voraussetzung dafür zu erfassen, dass hier im konstruktiv kritischen Sinn von der Hartnäckigkeit Israels gehandelt wird, muss man das Grundkonzept dieses Textbereichs erfassen. Der Ausdruck קשה ערר nämlich dient in der Mahnrede zur Erinnerung daran, dass Gott Israel trotz seiner Halsstarrigkeit das Land Kanaan zum Erbesitz gibt (Dtn 9, 6). Das passt konzeptionell haargenau in die 4. Fürbitte Moses, Gott möge seinem Volk gnädig sein, da es doch eben – wie er ja längst weiß – halsstarrig sei (Ex 34, 10).

Die Beziehung zwischen JHWH und Israel wird denn in Dtn 9/10 auch als lang andauernd dargestellt: „Von dem Tage an, als du aus Ägypten zogst, bis ihr gekommen seid an diesen Ort, seid ihr widerspenstig (ממרם) gewesen gegen JHWH“ (Dtn 9, 7). Hartnäckigkeit ist nach dem Verständnis der Deuteronomisten also längst nicht bloß empirischer Befund – die Strafe des Exils ist ja mittlerweile schon hereingebrochen! –, sondern rhetorisches Mittel, um die Hörer und Leser dazu zu bewegen, nun endlich nach Gottes Weisungen zu leben: Der Aufruf „Höre, Israel!“ ist in der Komposition Dtn 5–11 überhaupt das Struktur gebende Element (Dtn 5, 1; 6, 4; 9, 1). Insofern stellt er die positive Kehrseite der Medaille dar, Israel habe bisher immer wieder den Nacken nicht zum Hören wenden wollen. Der ganze Abschnitt umspielt das Thema der Erziehung des Volkes durch JHWH, was in die Metapher eines Vater-Sohn-Verhältnisses eingekleidet wird (Dtn 8, 1–5, auf der Basis von Dtn 1, 18 ff.). Israel hat sich zwar in der Vergangenheit permanent geweigert auf Gott zu hören, doch eben jetzt bietet sich die Chance, diese einseitig negative Haltung aufzubrechen.

Der Abschnitt Dtn 9/10 im engeren Sinn will daher Israel ermahnen, seinen Ungehorsam gegenüber JHWH von der Anfangszeit bis heute in Erinnerung zu halten (Dtn 9, 7), um daraus die rechten Konsequenzen für die Zukunft zu ziehen. Darum wird die Geschichte vom Goldenen Kalb noch

Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, VWGTh 18, Gütersloh 2001, 77, der mit innerhalb von Dtn 9/10 mit zwei Schichten rechnet. Vgl. auch *Jan Christian Gertz*, Beobachtungen zu Komposition und Redaktion von Exodus 32–34, in: *Köckert, Matthias/Blum, Erhard* (Hg.), Gottes Volk, 98.

¹⁸ Vgl. *Eckart Otto*, Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007, 120.

¹⁹ Ebd.

einmal ausführlich in Erinnerung gerufen, wenn auch nicht in allen Details. Um Israel jedoch nicht in Versuchung zu bringen, den in Aussicht gestellten Erfolg des Hörens der eigenen Tüchtigkeit in Rechnung zu stellen, koppeln die Deuteronomisten den Terminus fest an das souveräne, gnädige Handeln Gottes:

„Und du wirst erkennen, dass JHWH, dein Gott, dir nicht um deiner Gerechtigkeit willen dieses gute Land zum Besitz gibt. Denn du bist ein halsstarriges Volk.“ (Dtn. 9, 6)

„Sondern“, so ließe sich aus Dtn. 7, 8 ergänzen, „weil er euch geliebt hat ...“. Hier blitzt gewissermaßen die „Rechtfertigungslehre“ (N. Lohfink) auf, wengleich man mit einem solchen Begriff natürlich vorsichtig sein muss. Entscheidend an der dtr. Konzeption ist ihre Hermeneutik des Erinnerns. Nur dann, wenn die willentliche Abkehr von Gott – ob sie nun der gegenwärtigen Realität entspricht oder nicht – erinnernd bewahrt wird, kann es eine Zukunft mit JHWH geben. Darin entfaltet sich die positiv-selbstkritische Kraft. Auf der Basis dieser Voraussetzung ist der Terminus קִשָּׁה־עֲרָךְ als Grunddeutung der *gesamten* Geschichte Israels etabliert worden.

3. Halsstarrig von Anfang an!?

Liest man nämlich die hebräische Bibel synchron von vorne nach hinten, habe sich Israel – und zwar als Ganzes – vom Beginn seiner Geschichte an Gott gegenüber halsstarrig gezeigt. Diesen Ausgangspunkt markiert eindrucksvoll die Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex. 32–34). An verschiedenen Stellen innerhalb dieses hochkomplexen Erzählerüstes wird Israel als Ganzes der Vorwurf gemacht, es sei קִשָּׁה־עֲרָךְ. Die Argumentation ist umso auffälliger, als das Verhalten Israels am Sinai zur Logik des Epithetons im oben beschriebenen Sinn gar nicht passt. Denn der Vorwurf, das Volk sei „schnell abgewichen von dem Weg“, den JHWH ihm geboten habe (Ex. 32, 8), widerspricht der Tatsache, dass die Gebote den Menschen zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht bekannt sind. Mose befindet sich ja zum Zweck des Gebotsempfangs auf dem Berg! In seiner Abwesenheit fordert das Volk Aaron dazu auf, ihm einen sichtbaren Gott zu machen (Ex 32, 1).

Es nährt sich schnell der Verdacht, in Ex 32, 9 eine spätere Einfügung zu sehen. Diese Einschätzung deckt sich auch mit der literarkritischen Abgrenzung seines näheren Kontextes in Ex 32, 7–14. Zwar stellt die Entstehungsgeschichte der Kapitelfolge Ex 32–34 von jeher einen Zankapfel der Exegese dar, Konsens besteht allerdings positionsübergreifend darin, 32, 7–14 als späteren, dtr. bzw. dtr. beeinflussten Einschub zu betrachten.²⁰

²⁰ Vgl. *Frank Crüsemann*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des Alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 1992, 67. 69; *Gertz*, Beobachtungen, 96, u. a.

Denn in diesem Abschnitt klärt Gott Mose über die Sünde des Volkes auf, was letzterer in 32, 19 eigenständig noch einmal entdeckt.

Bei noch einigermaßen oberflächlicher Betrachtung erweist sich der Ausdruck קִשָּׁה-עַרְוָה in 32, 9 daher als jüngerer Element im Vergleich zur hypothetischen Grundfassung von Ex 32–34. Damit stehen aber auch die anderen Vorkommen in 33, 3, 5 und 34, 9 zur Disposition.

Es kann hier nicht darum gehen, die gesamte literar- und redaktionsgeschichtliche Diskussion im Blick auf Ex 32–34 aufzurollen.²¹ Im Blick auf den Grundbestand gehe ich im Folgenden von einem Minimalgerüst aus, das sich im Kern in Ex 32, 1–6. 15. 19–20. 30–34 widerspiegelt.²² In dieses wurden dann nach und nach verschiedene Blöcke eingefügt, wie z. B. Ex 32, 16–18. 25–29 („Erwähnung und Titular der Tafeln stehen im Zusammenhang mit den redaktionellen Ausgleichsbemühungen in 31, 18; die Josuaszene in V. 17f. setzt die Unterrichtung Moses über das Goldene Kalb und damit V. 7–14 voraus; die in V. 25–29 berichtete Strafaktion der Leviten ist in der Fürbitte in V. 30–34* noch unbekannt und konkurriert mit der Ankündigung einer aufgeschobenen Strafe in V. 34“²³). Über den Anschluss der Kapitel 33–34 an den Grundbestand besteht in der Forschung kein Konsens. Eine mögliche Fortsetzung wird für Ex 33, 12–17 diskutiert.²⁴

In der schon erweiterten Grunderzählung, die nach den Gründen des Abfalls der Israeliten fragt, ist das Volk nicht ungehorsam im Sinne der wiederholten Abkehr von den Geboten Gottes, sondern פָּרַעַץ (Ex 32, 25, Part. passiv) = „frei / „sich selbst überlassen“ / („fessellos“ *M. Buber / F. Rosenzweig*, 1992, 244), weil es überhaupt noch keine Gebote kennt (vgl. Prov. 29, 18)! Ihm fehlt noch ganz generell die ethisch-religiöse Orientierung. Mose ist ja verschwunden. Das Volk sagt: „Wir wissen nicht, was mit *diesem* (הַזֶּה) Mann Mose passiert ist“ (32, 1). Darum entscheiden sie sich, ihren eigenen Weg zu gehen, und spannen Aaron²⁵ vor den Karren ihrer religiösen Grundbedürfnisse. Eine solche Naivität und Unbedarftheit ist das genaue Gegenteil von anhaltender Verhärtung gegenüber den Anordnungen Gottes.

Nun kann es aber nicht darum gehen, den Vorwurf der Hartnäckigkeit in Ex. 32–34 als vollkommen deplaziert abzuwerten. Vielmehr liest er sich in seinem Kontext als eine Steigerung ins Grundsätzliche, da sich das Volk – aus der Rückschau betrachtet – schon vor dem Einzug in das versprochene Land auf Gott zu hören weigert. Dass die provokative Spitze JHWHs gegen Israel überhaupt identitätsbildend wirken konnte, verdankt sie ihrer geschickten Einbettung in das komplexe Gerüst der Erzählung. Ich gehe

²¹ Vgl. dazu den Forschungsüberblick von *Konrad Schmid*, Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten, in: *Matthias Köckert/Erhard Blum* (Hg.), *Gottes Volk*, 9–40.

²² Vgl. *Gertz*, *Beobachtungen*, 95.

²³ Ebd., 97.

²⁴ Ebd., 102.

²⁵ Dass Aaron an dieser Stelle als Initiator des Stierkultes gesehen wird, deutet darauf hin, dass die Geschichte in der schriftlich nicht mehr zu rekonstruierenden Urfassung als Ätiologie des Staatskultes des Nordreiches gedient hat. Vgl. *Klaus Koenen*, Art. *Goldenes Kalb*, *WiBiLex* 2006: <http://www.wibilex.de> (Zugriffsdatum: 3. 9. 2009).

daher im Folgenden die engeren Kontexte um den Ausdruck עַם-קָשָׁה-עֵרָה im Einzelnen durch, einschließlich der Stelle Ex. 32, 9. Dort heißt es:

„Und JHWH sprach zu Mose:
Ich habe mir dieses Volk angesehen.
Und siehe: Es ist ein Volk harten Nackens!“

Die Formulierung trägt den Charakter einer Musterung. Gott fällt sein Urteil aufgrund von eingehender (längerer) Beobachtung (הִיאִיתִי AK-Konstruktion). Die Bezeichnung Israels als הַזֶּה הָעָם („dieses Volk“) deutet die große Entfremdung / Distanz zwischen Gott und Israel an (vgl. 32, 1, das Volk über Mose). Gott spricht ausdrücklich nicht von „meinem Volk“ – das muss ihm Mose erst wieder nahe legen (Ex 33, 13). Mit anderen Worten: innerhalb von V. 9 ist der Ausdruck in Übereinstimmung mit seiner Grundintention in den Redeteil eingebettet.

V. 9 fehlt allerdings schon in der LXX-Version, was in der aktuellen Diskussion nicht als Abschreibefehler im masoretischen Text, sondern als echte Überlieferungsparallele bewertet wird.²⁶ Das heißt das Urteil im Munde Gottes entpuppt sich als weiterer Nachtrag in den schon vorliegenden Einschub von V. 7–14. Das Argument wird durch ein sprachliches Indiz gestützt, nämlich die erneute Redeeinleitung („Und JHWH sprach zu Mose“). V. 10 knüpfte aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich also nahtlos an V. 8 an.²⁷ Im jetzigen Zusammenhang soll deutlich gemacht werden, dass Gott die Haltung des Volkes längst durchschaut hat und ihm damit den Boden für seine Selbstrechtfertigung entzieht.

Im Zusammenhang der nächsten Stelle in Ex. 33, 3 erklärt Gott, dass er einen Boten (מַלְאָךְ) vor Mose und Israel hersehenden werde, der es in das versprochene Land bringe, um dann hinzuzufügen.

„Ja / denn (כִּי) ich will nicht hinaufgehen in deiner Mitte –
(כִּי) denn ein Volk harten Nackens bist du –
damit ich dich nicht aufreibe auf dem Weg.“

Die Metapher von der Hartnäckigkeit stellt in diesem Fall eine Apposition dar, denn der Satz wäre auch ohne den Einschub kohärent (doppelte Begründung mit כִּי). Nimmt man ihn heraus, erkennt man, dass die Adressaten der Gottesrede Ex. 33, 1–3 Mose und Israel *gemeinsam* sind. Es hat hier fast den Anschein, als wolle Gott das Volk und Mose vor dem Zorn JHWHs schützen. JHWH, der Berggott, will am Sinai zurückbleiben, um Israel vor ihm selbst zu bewahren. Damit wäre dann aber auch die Beziehung, die mit der Rettung aus Ägypten begann, zu Ende.

Der Einschub nimmt Mose nun aus der Anrede wieder teilweise heraus. Diese Tendenz entspricht der Wiederholung zwei Verse weiter, in der Gott im Prinzip dasselbe noch einmal (Literarkritik!?) erklärt; nunmehr wird

²⁶ Vgl. Lohfink, Deuteronomium 9, 1–10, 11, 83, Anm. 130.

²⁷ Gertz, Beobachtungen, 96.

Mose wieder deutlich in die Mittlerstellung zwischen Israel und JHWH gerückt:

„Und JHWH sprach zu Mose:

Sprich zu den Israeliten: Ihr seid ein hartnäckiges Volk! Zöge ich auch nur für einen Augenblick hinauf in deiner Mitte – ich würde dich fertig machen.“
(Ex. 33, 5)

Die Einbettung des Ausdrucks עִם־קִשְׁיָה־עַרְרָךְ in der vorliegende Argumentation erfolgt wesentlich stringenter. Daher kann man davon ausgehen, dass der Terminus ausgehend von der Reformulierung der Anklage Gottes in Ex 33, 5 f. rückwirkend auch in Ex 33, 3 eingetragen worden ist. Beide Gottesreden verstärken sich in ihrer Intention gegenseitig: Israel wird seine Halsstarrigkeit auf den Kopf zugesagt. Der Anredemodus ist entscheidend! In dieser Schärfe hätte der Satz als bloße Aussage keinen Sinn – er will die Hörerinnen und Hörer provozieren, eine bestimmte Wirkung erreichen, nämlich zu widersprechen und den Gegenbeweis anzutreten! JHWH, der ertragen muss, wie sein Volk ihm den Rücken zukehrt, greift gewissermaßen zu einem rhetorischen „Trick“, um die erneute Hinwendung seiner Auserwählten zu ihm zu bewirken. In Ex 32–34 wird zwar nur berichtet, dass das Volk ob dieser harten (!) Rede erschrak (33, 4) und als Zeichen der Trauer und Ehrerbietung gegenüber Gott seinen Schmuck ablegte, allerdings korrespondiert die so überarbeitete Komposition auf der kanonischen Ebene mit den parallelen dtr. Konzeptionen.

Ex 34, 9, der letzte Beleg in der vorliegenden Perikope, belegt die oben beschriebene Tendenz, indem die Eigenschaft der Halsstarrigkeit nunmehr wieder Gott selbst positiv herausfordern soll. Diesmal ist es nämlich *Mose*, der das Epitheton als Argument ins Feld führt:

„Und (Mose) sprach:

Wenn ich doch Gunst in deinen Augen gefunden habe, mein Herr, so gehe doch der Herr in unserer Mitte, denn / ja (יָ) es ist ein Volk harten Nackens, und vergeb uns unsere Verfehlung und Sünde und lass uns dein Erbesitz sein“ (Ex 34, 9).

Obwohl es ein Volk harten Nackens ist, möge Gott mit ihm gehen. Das Argument wird hier genau auf den Kopf gestellt (vgl. Dtn 9, 6; Jer 32!). Allerdings kann die erzielte Wirkung auch an dieser Stelle nicht ursprünglich, sondern muss das Resultat einer späteren Überarbeitung sein. Denn nochmals wird der Ausdruck als Apposition mittels יָ eingestellt.

Fazit: An keiner Stelle innerhalb von Ex 32–34 gehört der Ausdruck „Volk harten Nackens“ zum Grundbestand des Textes, vielmehr setzt er sogar die (mehrfach) überarbeitete Konzeption von Ex 32–34 voraus. Entweder markiert er einen Einschub in bereits vorliegende Passagen (Ex 32, 9; 33, 3; 34, 9), oder er entpuppt sich als neu gestaltete Argumentation, die in den vorliegenden Zusammenhang eingepasst wurde (Ex 33, 5). Damit erweist er sich Nachtrag letzter Hand, der der Erzählung eine zusätzliche Reibung, aber auch Dynamik verleiht. Es gibt keine jüngere Schicht in der Kapitelfolge Ex 32–34. Ursprünglich ist das Volk nicht „unverbesserlich / starr“, sondern

schlicht „böse“ (32, 22) bzw. „ungestüm“ (32, 25). Es muss erst in die Schranken gewiesen werden. Ex. 32–34 verdichtet auf diese Weise die Entwicklung der Beziehung zwischen JHWH und Israel, die theologiegeschichtlich wesentlich komplizierter und wechsellvoller vorzustellen ist (s. o.). Gleichzeitig gestaltet die Schlussredaktion Ex 32–34 als Kommunikationsdrama zwischen JHWH und seinem Volk, das die gegenseitige Entfremdung einerseits grundlegend darstellt, andererseits aber auch schon den Weg zu ihrer Überwindung aufzeigen will. Damit weist Ex 32–34 in seiner Endgestalt über sich hinaus.

4. Hartnäckigkeit als konstruktiv kritische Grunddeutung

Die Deuteronomisten haben bekanntlich nicht nur entscheidend dazu beigetragen, dem Pentateuch seine jetzige Gestalt zu verleihen, sondern sie haben auch die übrigen erzählenden Werke der hebräischen Bibel bearbeitet. Das gilt unabhängig davon, ob man von einem Deuteronomistischen Geschichtswerk als eigener Quellenschrift (DtrG) ausgehen will oder nicht. So findet sich das Urteil der Hartnäckigkeit Israels auch in den erzählenden Partien der hebräischen Bibel, namentlich in 2. Kön 17. In einer ausführlichen Geschichtsreflexion wird nach dem Grund für den Untergang des Nordreichs gesucht. Obwohl JHWH immer wieder Propheten zur Warnung gesandt hatte,

„hörten sie dennoch nicht, sondern verhärteten ihren Nacken, gleichwie den Nacken ihrer Väter, die JHWH, ihrem Gott, nicht vertrauten“ (2. Kön 17, 14).

Man erkennt hier deutlich die Absicht, geschichtliche Deutungen zu verklammern, indem der Bogen von der Gründungsgeschichte Israels bis hin zu seinem Untergang gespannt wird. Diese dtr. Geschichtstheologie hat in der Folge eine ungeheure Wirkung erzielt und sich auf die verschiedenen Textbereiche der hebräischen Bibel und darüber hinaus ausgewirkt. Im Folgenden mögen dazu einige Beispiele für Variationen genügen:

Die im dtr. Geist arbeitenden Verfasser des *Chronistischen Geschichtswerkes* (ChrG) haben in ihrem großen Bußgebetes des Volkes (Neh 9), in dem erstmals außerhalb des Pentateuch die gesamte Gründungsgeschichte Israels von den Erzvätern (Neh 9, 7) bis zum Exil (Neh 9, 30) reflektiert wird, die bestehenden Begriffe und Ausdrücke für den Ungehorsam Israels kombiniert und mit den verschiedenen Epochen der Geschichte korreliert (Neh 9, 16. 26. 29).

Auch in der nachexilischen Prophetie spielt das Epitheton der Hartnäckigkeit in verschiedenen Varianten eine Rolle, so z. B. in den späten Überarbeitungen in *Deuterojesaja*:

„Ich weiß, dass du hart bist
und dein Nacken eine eiserne Spange / Sehne
und deine Stirn ehern.“ (Jes 48, 4)

Auffällig ist, dass sich Jes 48, 4 nicht lediglich als eine Aufspaltung der hier sicher schon traditionellen Wendung עַם־קָשָׁה־עֲרָךְ entpuppt²⁸, sondern auch als eine Erweiterung: es wird nämlich zusätzlich von der eisernen „Stirn“ (מִצָּח) gesprochen. Von der Stirn als Manifestation der Widerspenstigkeit, aber auch als Zeichen des prophetischen Widerstandes war schon in der Berufungsversion Ezechiels die Rede (Ez. 3, 8f., s. o.). Vor diesem Hintergrund erklärt sich Jes 48, 4 recht gut als eine *Kombination* dtr. und ezechielscher Theologie. Kann es also sein, dass an dieser Stelle – wiewohl Israel eindeutig in der Kritik steht – gleichsam an seine positive Willenskraft appelliert wird? Wenn dem so wäre, dann setzte sich auch hier die von den Deuteronomisten angelegte Dialektik von Hören und Nichthören fort. Dafür spricht außerdem eine ab hier zu beobachtende Verschiebung der zeitlichen Kategorien. Denn während die dtr. Einschübe in Ex. 32–34 davon sprechen, dass JHWH die *akute* Hartnäckigkeit des Volkes wahrnimmt (s. o.), blickt er in diesem Stadium der Traditionsbildung schon auf das Verhalten Israels *voraus*. Er kennt seine Eigenschaft(en) von jeher. Das bedeutet: die Kritik Israels richtet sich nicht auf das gegenwärtige, empirisch nachweisbare Verhalten, sondern dient als eine Art „Monitor“ (*lat.* Mahner), um den rechten Weg zu finden.

Auch das *Jeremiabuch* beschäftigt sich eingehend mit der Aufarbeitung der eigenen Schuldgeschichte. In keinem anderen prophetischen Buch findet sich dementsprechend ein so großer Anteil dtr. gefärbter Sprache, und zwar über die gesamten zweiundfünfzig Kapitel hinweg.²⁹ Dazu gehören Wendungen, die ebenfalls mit קָשָׁה und / oder עֲרָךְ konstruiert sind – allerdings in einer leicht variierten Ausdrucksweise. Einmal wird dem Volk, insbesondere seinen Repräsentanten, vorgeworfen, JHWH den „Nacken“ (עֲרָךְ) und nicht das „Angesicht“ (פְּנֵים) zuzukehren (Jer 2, 27; 32, 33). Stattdessen richtet sich der Blick auf Holz und Stein (vgl. schon Hos 4, 12). Im nicht metaphorischen Sinn bezeichnet der Ausdruck „den Nacken wenden“, vor seinen Feinden zu fliehen (z. B: Jos 7, 12; Jer 18, 17 mit JHWH).³⁰ Die prophetische Kritik, die den spontanen Reflex des Fliehens vor dem Feind auf das Gottesverhältnis überträgt, entlarvt damit die Hinwendung zu anderen Göttern als Flucht vor JHWH. In der Tempelrede Jeremias (Jer 7) wird

²⁸ Vgl. *Antje Labahn*, Wort Gottes, 198f.

²⁹ Diese Beobachtung hat zu der Theorie geführt, dass das Jeremiabuch in der Exilszeit eine dtr. Fortschreibung erfuhr. In profilierter Weise ist dies von *Winfried Thiel* herausgearbeitet worden, auf dessen beiden Untersuchungen aus den Jahren 1973 und 1981 die gesamte aktuelle Debatte um die Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches kreist. Während Thiel noch von einer einheitlichen Redaktion (JerD) ausging, wurde diese These im Laufe der Zeit vielfach differenziert (vgl. das Referat bei *Rainer Albertz*, Die Exilszeit, BE Bd. 7, Stuttgart 2001, 232–236). In jüngster Zeit mehren sich allerdings die Zweifel, ob es sich tatsächlich immer um Überarbeitungen handelt, die konzeptionell mit dtr. Theologie identisch sind. Oftmals handelt es sich zwar um bewusste sprachliche Angleichung, wobei sich jedoch die damit verbundene Intention mitunter sogar ins Gegenteil wenden kann (vgl. zusammenfassend *Georg Fischer*, Jeremia 1–25, HThKAT, Freiburg i. Br. 2005, 58).

³⁰ Vgl. Moshe A. Zipor, עֲרָךְ, Sp. 394.

nun dieser Vorstellungshintergrund mit der Weigerung auf Gott hören zu wollen in Verbindung gebracht. JHWH habe seinem Volk von Beginn an keine Opferforderungen auferlegt, sondern geboten, seine Weisungen zu befolgen. Diese Norm wird in V. 24–26 folgendermaßen kontrastiert:

„Aber sie haben nicht gehört und ihre Ohren nicht geneigt. Und sie wandelten in ihrem eigenen Rat, in der Verstocktheit ihres bösen Herzens. Und sie wurden (mir) zur Rückseite und nicht zum Angesicht. [...] Und sie hörten nicht auf mich und neigten ihre Ohren nicht. Und sie verhärteten ihren Nacken und handelten schlechter als ihre Väter.“ (Jer. 7, 24. 26)

Durch die Kombination verschiedener Elemente in diesem Abschnitt wird deutlich, wie der Gedanke der Abwendung bzw. Flucht das Bild קִשָּׁה-עֵרָף auf seine Weise interpretiert.³¹ Die Hinwendung mit dem Gesicht zu den Götzen resp. Flucht vor JHWHs Angesicht markiert den Ausgangspunkt. Statt nun auf den Ruf Gottes von hinten her zu reagieren, also die Ohren zu „recken / neigen“ (טנה Hi.), verharren die Angeredeten in der einmal eingenommenen Blickrichtung und versteifen ihren Nacken. Im Gegensatz zur originären dtr. Konzeption fehlt in diesem Zusammenhang der Aufruf, nunmehr endlich auf Gott zu hören. Nach Ansicht dieser Verfasser besteht diesbezüglich überhaupt keine Hoffnung – die Abwendung von Gott ist geradezu zu einem Wesenzug des Volkes geworden. Denn „nur hier sind die kontrastierenden Richtungen ‚hinten – vorne / Gesicht‘ [...] mit היה ‚sein, werden‘ verbunden“³² (7, 24). Die Bewohner Jerusalems handeln in ihrer Halsstarrigkeit sogar schlechter als ihrer Vorväter (7, 26 in Anspielung an Ex 32–34). „Hatten die beiden ersten Sätze des Verses noch ein Gleichbleiben des schlechten Zustandes annehmen lassen können, zeigt diese letzte Aussage den Verfall auf. Die Verhältnisse halten sich nicht auf gleichem Niveau, sondern bewegen sich zum Schlimmeren.“³³ Aus diesem Grund gehen die Herausgeber des Jeremiabuches davon aus, dass eine Änderung der Einstellung allein von JHWH selbst herbeigeführt werden könne. Dies wird besonders in Jer 32 deutlich.³⁴ Im Anschluss an eine ausführliche Geschichtsreflexion, in der noch einmal an Israels Hartnäckigkeit erinnert wird (Jer 32, 33), heißt es:

„Und ich werde ihnen ein Herz und einen Weg geben, um mich zu fürchten alle Tage – ihnen zu Gute und ihren Kindern nach ihnen“ (Jer 32, 39).

³¹ *Antje Labahn*, Wort Gottes, 197: „Möglicherweise begegnet in diesem Ausdruck (sc. ויקשו את-עַרְפּוֹ) eine spätere Formulierung, die aus der Redeweise des DtrG weiterentwickelt worden ist.“ Es ist jedoch m. E. ebenso gut denkbar, dass die Variante unabhängig auf der Basis der älteren vordtr. Tradition, die in Prov 29, 1 greifbar ist (s. o.), entwickelt wurde.

³² *Fischer*, Jeremia 1–25, 313.

³³ Ebd., 314.

³⁴ Der Text gehört nach *Albertz*, Exilszeit, 242, zu einer dritten dtr. Überarbeitung (JerD³), die noch zum Ende des 6. Jh. fertig gestellt wurde. *Fischer*, Jeremia 1–25, 93 f., unterscheidet überhaupt nicht mehr zwischen verschiedenen Überarbeitungsstufen, sondern hält das gesamte Buch für das Werk eines (!) Verfassers, der im 4. Jh. v. Chr. sämtliche ihm vorliegende dtr. Traditionen aufgenommen und verarbeitet habe.

Konzeptionell stellt dies eine deutliche Korrektur der Parallele in Dtn 9/10 bzw. der übrigen dtr. Aktualisierungen dar. Die Wende für die Zukunft ist allein von Gott zu erwarten, der darum weiß, dass die Menschen nicht von sich aus ihre Halsstarrigkeit überwinden können. Dieser Unterschied wird auch noch einmal deutlich, wenn man sich die Schlussredaktion(en?) des Deuteronomiums³⁵ ansieht. Die Betonung liegt hier ungleich stärker auf der menschlichen Umkehrbemühung. Während bei Jeremia davon die Rede ist, dass allein JHWH in der Lage sei, das Herz der Menschen zu ändern, wird in diesem Fall appelliert, die Sinnesänderung selbst herbeizuführen:

„So beschneidet nun die Vorhaut eures Herzens und verhärtet nicht länger euren Nacken!“ (Dtn 10, 16)

„Nehmt dieses Buch der Weisung und legt es an die Seite der Lade des Bundes JHWHs, eures Gottes. Und es wird dort ein Zeuge gegen dich sein. Denn ich *kenne* deine Widerspenstigkeit und deinen harten Nacken (הקשה ערפיה).“ (Dtn 31, 26 f.)

Das Vorwissen JHWHs soll keineswegs dazu dienen, in Fatalismus zu verfallen, sondern sich eingedenk der eigenen Unzulänglichkeit Gott immer neu zuzuwenden (vgl. Dtn 32, 46 f.).

Die Tendenz, Gottes Vorsehung der geschichtlichen Entwicklung immer weiter auszudehnen, unterstreicht in späterer Zeit eindrucksvoll das *Jubiläenbuch*, eine Art „rewritten Bible“³⁶ von Gen 1 bis Ex 24. Dieser Text, der in Qumran in hohem Ansehen stand, wird gemeinhin in das 2. Jh. v. Chr. datiert.³⁷ In einer Art Präludium, das noch vor der eigentlichen Schöpfung (!) spielt, wird Mose auf dem Berg Sinai der bevorstehende Gang der Dinge offenbart. Dabei fällt auch das Stichwort der Hartnäckigkeit. Gott lässt Mose im Blick auf Israel wissen:

„[...] ich kenne ihre Widerspenstigkeit und Halsstarrigkeit, *ehe* ich sie in das Land bringe, das ich ihren Vätern zugeschworen habe, dem Abraham, Isaak und Jakob, [...]“ (Jub 1, 7),

wobei im selben Atemzug vorausgesagt wird, dass Israel mit der gleichen Konsequenz, wie es JHWH den Rücken zugekehrt hat, im Exil seine Nähe wieder suchen wird:

„Und danach werden sie sich aus der Mitte der Heiden zu mir wenden mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrer ganzen Seele und mit ihrer ganzen Kraft, und ich werde sie [zu mir] sammeln aus der Mitte der Heiden“ (Jub 1, 15).³⁸

³⁵ Vgl. Otto, Gesetz, 121.

³⁶ Vgl. Konrad Schmid, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 211.

³⁷ Hartmut Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1993, 132, hält sogar eine Ansetzung im 3. Jh. v. Chr. für möglich.

³⁸ Übersetzung: Enno Littmann, in: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, hg. v. Emil Kautzsch, 2. Bd., Darmstadt 1962, 39 f.

Die dtr. Dialektik von Hören und Nichthören, die beide Möglichkeiten des Verhaltens gleichzeitig offen lässt, weicht hier zugunsten einer heilsgeschichtlichen Dialektik, die den Weg Israels auf zwei aufeinander folgende Epochen verteilt. Dabei wird nach wie vor davon ausgegangen, dass am Ende Israel als Ganzes zu JHWH zurückfindet.

Eine grundsätzliche Revision ergibt sich diesbezüglich, wenn man in den originären Schriften der Gruppe(en) liest, deren Texte in Qumran gefunden wurden³⁹, namentlich die *Gemeinschaftsordnung*⁴⁰ (1Q S). In ihr findet sich eine Lehre der zwei „Geister“, nach der die Menschheit in zwei gewissermaßen unterschiedliche Mentalitäten eingeteilt wird. Gott habe zu Beginn der Schöpfung das Schicksal aller Menschen vorherbestimmt, indem er sie in die „Geister des Lichts und des Frevels“ (רוחות האמת והעול 1Q S, III, 18 f.) unterteilte. In einer Art Lasterkatalog werden sämtliche negative Eigenschaften unter dem Geist des Frevels subsumiert, nämlich u. a.:

„Habgier und Trägheit der Hände im Dienst der Gerechtigkeit, Bosheit und Lüge, Stolz und Hochmut des Herzens, [...] , Jähzorn und Übermaß an Torheit und stolze Eifersucht, [...] und eine Lästertzung, Blindheit der Augen und Taubheit der Ohren, Halsstarrigkeit (קושי עורף) und Hartherzigkeit“ (1Q S, IV, 9–14)⁴¹.

Halsstarrigkeit wird in diesem Milieu also stark verallgemeinert und als eine Form der Charakterschwäche angesehen. Methodisch streng dualistisch gedacht, sei von Beginn der Welt an festgelegt, wie sich der Einzelne im Laufe seines Lebens entwickle. Am Ende der Zeiten werden das Herz und die Taten eines jeden offenbar und die Konsequenzen gezogen. Diejenigen allerdings, die aufgrund ihrer Schöpfungsqualifikation dazu berufen sind, in „die Gemeinschaft“ (היחד) einzutreten, sollen jährlich im Blick auf ihre Gesinnung und ihren Lebenswandel überprüft werden. Auf dieser Basis ergibt sich eine interne Rangordnung (!), d. h. das Maß der guten bzw. schlechten Gesin-

³⁹ Nach *Harmut Stegemann*, *Essener*, 196 ff., ist Qumran eindeutig mit den bei Josephus beschriebenen Essenern in Verbindung zu bringen. Diese, auf Roland de Vaux zurückgehende, „Qumran-Essener-Theorie“ wird aufgrund neuerer archäologischer Erkenntnisse aktuell massiv infrage gestellt (vgl. *Johan Maier*, *Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer*, Bd. III: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie, München/Basel, 50 f.). Viele neuere Arbeiten gehen davon aus, dass die in den Höhlen gefundenen Schriftrollen nicht aus der Siedlung von Qumran, sondern aus Jerusalem stammen und während des jüdischen Aufstandes 70 n. Chr. erst dorthin gebracht wurden. „Falls man weiterhin an einem Zusammenhang zwischen Siedlung und Schriftrollen festhalten will, muss man den Charakter der Gruppe, die dort gelebt haben soll, deutlich modifizieren“ (*Bettina Wellmann*, *Qumran – eine Geschichte wird neu erzählt. Neue Erkenntnisse über die Ruinen vom Toten Meer*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 3/2006, Nr. 41, Stuttgart, 7).

⁴⁰ Benannt nach der darin enthaltenen Überschrift: ספר סר[ך] היחד = „[*Buch der Ord*]nung der Gemeinschaft“ (1Q S, I, 1). Es handelt sich um ein Sammelwerk, das über einen größeren Zeitraum an aktuelle Gegebenheiten angepasst wurde. Dies zeigen Fragmente der Rolle an, die in 4Q gefunden wurden (vgl. *Johan Maier*, *Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer*, Bd. I: Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11, München/Basel, 166 f.).

⁴¹ Übersetzung nach: *Eduard Lohse* (Hg.), *Die Texte aus Qumran, Hebräisch und Deutsch*, Darmstadt 1986, 13. 15.

nung ist jeweils variabel. Interessant ist darüber hinaus, dass die Eigenart der Halsstarrigkeit nicht bloß als passiver Vorgang (im Sinne des nicht hören wollen) verstanden wird, sondern vielmehr den aktiven Widerspruch dessen meint, der seine innere Haltung nicht unter Kontrolle hat.

„Keiner soll zum anderen sprechen in Zorn oder Murren oder Halsstarrigkeit oder im Eifer] (בעורף קשה) gottlosen Geistes.“ (1Q S, V, 25 f.)

Jahr für Jahr wird so die Rangordnung der Angehörigen der Gemeinschaft überprüft. Wer sich gegenüber einem in der Hierarchie höher stehenden offenkundig widersetzt, muss mit Strafen rechnen und wird für eine bestimmte Zeit von der Versammlung der „Vollmitglieder“ ausgeschlossen:

„Und wer seinem Nächsten in Halsstarrigkeit antwortet (בקשי עורף) (oder) im Jähzorn spricht, so daß er die Grundlage seiner Gemeinschaft zer[bri]cht, indem er der Weisung seines Nächsten widerstrebt, der vor ihm eingeschrieben ist, der hat sich mit eigener Hand [ge]holfen. Er soll für ein Jahr [mit Ausschuß] bestraft werden.“ (1QS VI, 25–27).

Die theologische Konzeption der ה'יחיד-Ordnung rechnet nicht mehr damit, dass Israel als Ganzes seinen selbstkritischen Weg mit JHWH zu gehen vermag, da ehemals nur bestimmte Menschen gemäß der ewigen Schöpfungsordnung diesem Ideal entsprechen. Gleichwohl versteht sich natürlich die Gemeinschaft als Repräsentant des wahren Israel. Der Gehorsam gegen Gott konkretisiert sich darin, sich der internen Hierarchie der Gruppe zu fügen. Das einst von den Deuteronomisten entwickelte dialektische Konzept von Hartnäckigkeit vs. Hörbereitschaft wird hier dualistisch aufgesprengt. Wer den Weg nicht konsequent gehen kann, wird (auf Zeit) ausgeschlossen oder gehört von Anfang an nicht dazu.

Die Gemeinschaftsregel von Qumran zeichnet sich also durch eine deutliche Verschärfung der Toraauslegung samt ihren lebenspraktischen Konsequenzen aus. Als heutiger Betrachter mag man vor diesem „jede andere Auslegung ablehnenden Exklusivanspruch, ja Fundamentalismus“ (G. Stemberger⁴²) erschrecken. Vor dem Hintergrund des Themas gilt es allerdings zu beachten, dass die Verfasser dieser Werke einen Weg suchten, sicher zu stellen, dass Israel auf gar keinen Fall der pauschale Vorwurf der Halsstarrigkeit zu machen ist. „Halsstarrigkeit“ als Abwehrhaltung gegen Gott ist ehemals kein Spezifikum des Judentums, sondern betrifft alle Geschöpfe Gottes. Sieht man von ihrem radikalen Dualismus ab, entpuppt sich ihre Stufenhermeneutik der Mentalitäten als geradezu „modern“.

5. Ausblick

Wenngleich die Schriften von Qumran einen bedeutenden Ausschnitt der frühjüdischen Hermeneutik widerspiegeln, wird man in ihnen sicher

⁴² *Christoph Dohmen/Günter Stemberger*, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Kohlhammer-Studienbücher Theologie Bd. 1,2, Stuttgart 1996, 50.

die einzige Vorstufe der späteren Entwicklung sehen dürfen. Von hier aus müsste man eigentlich den Weg weiter verfolgen, wie das Idiom der Hartnäckigkeit im rabbinischem Judentum bzw. im frühen Christentum verstanden und ausgelegt worden ist, um die Wirkungsgeschichte, die es bis heute erfahren hat, aufzuhellen. Dafür ist hier nicht der Ort. Gleichwohl lassen sich aus den bisherigen Beobachtungen einige grundsätzliche Schlussfolgerungen ziehen:

„Hartnäckigkeit“ ist an den genannten Stellen nicht die Folge einer Verstockung Israels durch Gott, sondern ein Attribut, das die freie Entscheidung des Verhaltens voraussetzt. Israel widersetzt sich willentlich Gottes Reden. Dabei geht es an den betreffenden Stellen nicht um die *allgemeine* Charakterisierung Israels im Sinne einer negativen Mentalität, sondern durchweg um eine anthropologisch-theologische Deutung bzw. Selbstkritik. Wo dies dennoch der Fall zu sein scheint, handelt es sich um eine Radikalisierung der Analyse der eigenen Schuldgeschichte (vgl. Jeremia). Letzten Endes gilt auch hier: „Die Anfragen sollen (...) ebenso *zum Nachdenken, zur Besinnung und zum Erkennen führen*.“⁴³

Denn die Metapher *יִרְעֶה-שָׁקֶה* basiert schließlich auf einer weisheitlichen Mahnung, der zufolge jemand, der sich dauerhaft hartnäckig zeigt, mit unvermeidlichen Konsequenzen zu rechnen habe (Prov 29, 1). Die Logik der dtr. Theologie, die dieses Bild aufgreift, ist jedoch dialektisch konzipiert: Israel wird ermahnt, sich erziehen zu lassen, obwohl es im Grunde unbelehrbar ist (Dtn 9, 6). Der Sinn ist eine konstruktiv kritische Provokation Israels im Modus der Gottesrede. Es gibt eine Perspektive für die Zukunft, wenn man sich an die eigene schuldhaftige Vergangenheit erinnert. Gleichzeitig wird an der allen menschlichen Umkehrbemühungen zuvorkommenden *Gnade* Gottes festgehalten. Auf der Basis dieser Konzeption beruhen in der Folgezeit alle Konstruktionen von der Hartnäckigkeit. Die positive Form solcher Erinnerungskultur lässt sich dann tatsächlich als eine spezifische Mentalität des Judentums beschreiben. Aus ihr erwuchs eine Kraft, auch den noch kommenden Anfechtungen der Geschichte zu widerstehen, bis in das dunkelste Kapitel dieser Geschichte zu Beginn des 20. Jahrhunderts hinein. Hier fällt der Vorwurf der Halsstarrigkeit mit umso größerer Wucht auf diejenigen zurück, die meinten (und meinen), er ließe sich grundsätzlich und pauschal nur auf Israel anwenden.

Dazu hat der jüdische Schriftsteller *Leo Baeck* in den Jahren nach 1945 in Anspielung auf Ex 32, 9 über die Beziehung zwischen Juden und Deutschen folgendes geschrieben:

„Der Jude, der sehen und hören will, sieht die Schatten, die auf sein Dasein gefallen sind, und hört die Stimme der Schatten; und es ist als würfen die Schatten noch ihre Schatten; und als sprächen auch diese. Sie sind ein Teil seines Lebens geworden. Es gibt ein Wort in der Bibel, das Gott zu Israel gesagt hat – nur Er, der Eine durfte es sagen: ‚Ein Volk harten Nackens bist du‘. Harten Nackens sind

⁴³ Fischer, Jeremia 1–25, 115.

auch diese Schatten. Sie lassen sich nicht beugen und fortweisen, sie gehen mit jedem Juden und bleiben bei ihm, wenn er auf neuen Boden tritt, Verachtung ist das Gefühl, das einst die in Deutschland duldenden Juden erfasst hatte. So befremdlich es zunächst klingen mag, es gibt eine Verachtung auch für die Tüchtigkeit, und es muss sie geben können, wenn es einen Respekt vor der Tüchtigkeit geben soll. Die Entscheidung, ob jeweils das eine oder das andere zu zollen ist, zieht eine Scheidelinie zwischen Menschen.“⁴⁴

Bibliografie

- Albertz, Rainer*, Religionsgeschichte Israels, Göttingen 1992
 –, Die Exilszeit, BE Bd. 7, Stuttgart 2001
Benyoëtz, Elazar, Finden macht das Suchen leichter, München/Wien 2004
Buber, Martin/Rosenzweig, Franz, Die Schrift, Stuttgart 1992
Crüsemann, Frank, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 1992
Erler, Hans/Ehrlich, Ernst Ludwig (Hg.), Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt, Frankfurt a. M. 2002
Dohmen, Christoph/ Stemberger, Günter, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Kohlhammer-Studienbücher Theologie Bd. 1,2, Stuttgart 1996
Fischer, Georg, Jeremia 1–25, HThKAT, Freiburg i. Br. 2005 (= 2005a)
 –, Jeremia 26–52, HThKAT, Freiburg i. Br. 2005 (= 2005b)
Gertz, Jan Christian, Beobachtungen zu Komposition und Redaktion von Exodus 32–34, in: *Matthias Köckert/Erhard Blum* (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, VWGTh 18, Gütersloh 2001, 88–106
 – (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006
Hermisson, Hans-Jürgen, Deuterocesaja, 2. Teilband, Jesaja 45, 8–49, 13, BK XI/2, Neukirchen-Vluyn 2003
Jacob, Benno, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997
Jeremias, Jörg, Der Prophet Hosea, ATD 24/1, Göttingen 1983.
Köckert, Matthias/Blum, Erhard (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, VWGTh 18, Gütersloh 2001
Koenen, Klaus, Art. Goldenes Kalb, WiBiLex 2006: <http://www.wibilex.de> (Zugriffsdatum: 3. 9. 2009)
Labahn, Antje, Wort Gottes und Schuld Israels. Untersuchungen zu Motiven Deuteronomistischer Theologie im Deuterocesajabuch mit einem Ausblick auf das Verhältnis von Jes 40–55 zum Deuteronomismus, BWANT 8/3, Stuttgart/Berlin/Köln 1999
Lohfink, Norbert, Deuteronomium 9, 1–10, 11 und Exodus 32–34. Zu Endtextstruktur, Intertextualität, Schichtung und Abhängigkeiten, in: *Matthias Köckert/Erhard Blum* (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, VWGTh 18, Gütersloh 2001, 41–87
Maier, Johann, Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer, Bd. I: Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11, München/Basel 1995

⁴⁴ Zitiert aus: *Hans Erler/Ernst Ludwig Ehrlich* (Hg.), Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt, Frankfurt a. M. 2002, 160.

- , Die Qumran-Essener: die Texte vom Toten Meer, Bd. III: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie, München/Basel 1996
- Otto, Eckart*, Das Gesetz des Mose, Darmstadt 2007
- Schmid, Konrad*, Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32–34 in seinen Kontexten, in: *Matthias Köckert/Erhard Blum* (Hg.), Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10, VWGTh 18, Gütersloh 2001, 9–40
- , Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008.
- Schoors, Antoon*, Die Königreiche Israel und Juda im 8. Jahrhundert v. Chr. Die assyrische Krise, BE Bd. 5, Stuttgart 1998
- Schwienhorst, Ludger*, Art. *קָרָה*, ThWAT, Bd. 5, Stuttgart, u. a. 1986, Sp. 6–11
- Stegemann, Hartmut*, Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1993
- Thiel, Winfried*, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973
- , Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45, WMANT 52, Neukirchen-Vluyn 1981
- Wellmann, Bettina*, Qumran – eine Geschichte wird neu erzählt. Neue Erkenntnisse über die Ruinen vom Toten Meer, in: *Welt und Umwelt der Bibel*, 3/2006, Nr. 41, Stuttgart, 2–9
- Witte, Markus*, Schriften (Ketubim), in: *Jan Christian Gertz* (Hg.), Grundinformationen Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen 2006, 403–508
- Woude, Adam S. van der*, Art. *הַקָּשָׁה*, THAT Bd. II, München 1979, 690–692.
- Zipor, Moshe A.*, Art. *עֲרֵךְ*, ThWAT Bd. 6, Stuttgart, u. a. 1989, Sp. 392–397.
- , Art. *הַקָּשָׁה*, ThWAT Bd. 7, Stuttgart, u. a. 1993, Sp. 205–211.
- , The Deuteronomistic Account of the Golden Calf and its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy, ZAW 108 (1996), 20–33.

Wege in die Freiheit

Die Exodus-Überlieferung (Ex 1–19) als antiägyptische Programmschrift¹

Kim Strübind

1. Theologie als Glaubenswissenschaft

Theologie ist eine „hermeneutische“ Wissenschaft. Hermeneutik ist die wissenschaftliche Bezeichnung für die Art und Weise, wie wir unsere Welt und uns selbst wahrnehmen, deuten und uns in sie einordnen. Als wesentlicher Bestandteil menschlicher Existenz hat Religion einen großen Einfluss auf viele Lebensbereiche, selbst wenn wir uns dessen nicht bewusst sind. Theologie versucht diese vielfältigen Lebensbezüge der Religion vom Gesichtspunkt christlicher Überzeugungen her zu deuten.

Theologie ist dabei keine von anderen Formen der Wahrnehmung isolierte Wissenschaft. Sie hat nichts „Esoterisches“ an sich, und ihre Bezeichnung ist erklärungsbedürftig, weil sie die Vorstellung erweckt, als wäre Gott (griechisch: *theos*) hier der Gegenstand wissenschaftlichen Nachdenkens. Das aber ist ein Missverständnis. Denn Gott ist nach jüdischem und christlichem Verständnis keiner objektiven Beschreibung zugänglich. Theologie ist vielmehr *Glaubenswissenschaft*. Sie versucht zu verstehen, was in welcher Zeit geglaubt wurde, wie sich Glaubensvorstellungen entwickelt haben und was unter den Bedingungen unserer Gegenwart geglaubt werden kann.

Bei der Wahl ihrer Methoden und Zugänge ist die Theologie dabei auf die Ergebnisse anderer Wissenschaften angewiesen und kommuniziert eng mit den Disziplinen der Geistes-, Natur- und Sozialwissenschaften. Die Frage nach den Ursprüngen, den Glaubensinhalten und der Geschichte der christlichen Religion ist nur in einem breiten Kontext möglich. Dieser schließt notwendigerweise auch die Beschäftigung mit anderen Religionen ein, weil keine Religion – das gilt auch für die christliche – „vom Himmel gefallen“ ist. Durch einen komplexen geschichtlichen Prozess ist das Christentum eng mit benachbarten Religionen verbunden. So ist es einerseits eine „Tochterreligion“ des antiken Judentums und andererseits auf dessen Entstehungsgeschichte im Alten Testament bezogen. Weil sie eine

¹ Vortrag, der im Rahmen der „Langen Nacht der Wissenschaft“ an der Carl-von-Ossietzky-Universität am 25. September 2009 vor einem fachfremden Publikum gehalten wurde. Er wurde bis auf die letzten beiden Abschnitte in seiner mündlich vorgetragenen Form belassen und ursprünglich von einer Powerpoint-Präsentation mit zahlreichen Veranschaulichungen begleitet. Hinweise auf die Fachliteratur finden sich, mit Ausnahme von Zitaten und direkten Verweisen, am Ende des Beitrags.

auf das Verstehen bezogene Wissenschaft ist, kann Theologie auf religionsgeschichtliche Kenntnisse und Bezüge nicht verzichten. Dies gilt trotz aller Betonung der Besonderheit des christlichen Glaubens, die durch den Vergleich mit benachbarten Religionen ebenfalls deutlich werden.

Ich habe ihnen das Fach „Altes Testament“ ein wenig vorzustellen. Der ganze Umfang dieser Disziplin – als einer der fünf Teildisziplinen der Theologie² – ist in einem kurzen Überblick nicht zu leisten. Ich möchte Ihnen die Arbeitsweise meines Fachs daher anhand einer prominenten Stelle der biblischen Überlieferung deutlich machen. Eine der großen Erzählungen des Alten Testaments wird mit dem lateinischen Begriff „Exodus“ überschrieben, was übersetzt „Auszug“ bedeutet. Erzählt wird die fluchtartige Migration der Israeliten aus Ägypten unter der Führung des Mose, die in der Bibel als ein göttliches Rettungshandeln beschrieben wird.

2. Die Wirkungsgeschichte des Exodus

Dieser Exodus ist nach der Schilderung des Alten Testaments ein „Weg in die Freiheit“³ für ein unterdrücktes Volk gewesen, der bereits innerhalb der alttestamentlichen Überlieferung eine breite Wirkungsgeschichte entfaltet hat. An vielen Stellen der älteren und der jüngeren Überlieferung wird auf dieses Exodus-Geschehen zurückgegriffen, das dem 2. Buch Mose, das davon berichtet, seinen heutigen Namen gab. Gott hatte sein Volk „aus dem Sklavenhaus Ägypten“ (Ex 20, 1) geführt, wo es für den Pharao Fronarbeit zu leisten hatte und vor der Vernichtung stand, bis Gott sie unter der Führung eines Mannes namens Mose in die Freiheit und schließlich in das gelobte Land Kanaan führte.

In späterer Zeit erwarteten Teile des jüdischen Volkes einen zweiten Exodus, der diesmal eine Rückkehr in das Land der Väter nicht aus Ägypten, sondern aus einer ganz anderen Gegend des Alten Orients versprach: aus Mesopotamien. Dorthin hatten die Babylonier im 6. Jahrhundert v. Chr. nahezu die gesamte Oberschicht der Judäer als Strafe für einen Aufstand gegen ihre Herrschaft deportiert. Diese erneute Erfahrung, in der Fremde (Diaspora) leben zu müssen, weckte zugleich die Hoffnung, dass der Gott Israels mit dem rätselhaften Namen Jahwe die einst Verschleppten wieder in das Land Israel zurückführen würde. Ein namentlich unbekannter Prophet weissagte Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. in babylonischen Exilantenkreisen, dass eine neue Heilszeit für das von Gott erwählte Volk anbrechen würde, die den ersten „Exodus“ aus Ägypten noch weit übertreffen sollte (Jes 40–55). Sogar Berge und Hügel würde Jahwe in Ebenen und Wüs-

² Zu den fünf Kerndisziplinen gehören die Fächer Altes und Neues Testament, Kirchengeschichte, Systematische Theologie und Praktische Theologie (einschl. Religionspädagogik).

³ „Wege in die Freiheit“ lautete die Überschrift, unter die sich die fünf Kerndisziplinen der Theologie (s. Anm. 2) mit je einem Vortrag öffentlich präsentiert hatten.

ten in wasserreiche Gebiete verwandeln, um den neuen Exodus ins Land der Väter zu erleichtern (Jes 40, 3 f.; 43, 19 f.)

Ganz anders greift der Prophet Amos im 8. Jahrhundert v. Chr den Exodus auf. Auch er erinnerte das Volk Israel daran, dass Gott vor vielen Jahrhunderten Israel aus Ägypten herausgeführt und im Land Kanaan angesiedelt hatte (Am 5, 27; 6, 7). Allerdings knüpft er in negativer Weise an dieses Ereignis an. Israels Gott würde aus Enttäuschung über die schlimmen religiösen und sozialen Zustände in Israel die Herausführung aus der ägyptischen Sklaverei wieder rückgängig machen. Weil Israel den Willen seines Gottes verachtet hatte, würde Gott sein früheres Rettungshandeln widerrufen und es zurück nach Ägypten schicken. Der Prophet Hosea, der Jahwe den Exodus widerrufen lässt und die Verbannung Israels ankündigt (Hos 8, 13; 9, 1–6), sieht in dieser Rückführung nicht nur ein unausweichliches göttliches Gerichtshandeln, denn für ihn ist die Wüste auch der Ort der Läuterung und des Neuanfangs (Hos 11; 12, 10 f.)

Dies sind Beispiele, wie tief sich die Herausführung Israels aus Ägypten in das kulturelle Gedächtnis Israels eingegraben hat. Noch heute wird im Judentum an die Tradition des Auszugs erinnert: Das Passahfest vergegenwärtigt jedes Jahr die besondere Erfahrung der Rettung durch Gott in Form mehrerer Tage andauernder Feierlichkeiten. Am ersten Abend dieses Festes, dem so genannten „Sederabend“, wird der Exodus in einer Familienfeier rituell nachgespielt. Jeder in der Familie übernimmt dabei eine bestimmte Rolle, vom kleinsten Kind bis zu den ältesten Gliedern der Familie. So wird deutlich, dass man seine Existenz und das Überleben des eigenen Volks nicht sich selbst, sondern der gnädigen Rettung und Führung Gottes verdankt. Diese Erfahrung hat auch Eingang in die christliche Tradition gefunden. Das Neue Testament berichtet, dass der Tod Jesu Christi anlässlich der Feier eines Passahfestes in Jerusalem geschah und dass Jesus das für die Erlösung aller Menschen geopfert „Passahlamm“ war.

Noch in heutiger Zeit greifen viele Kulturen in Afrika und in Lateinamerika diesen Weg in die Freiheit für ihr eigenes Streben nach Freiheit und Gerechtigkeit auf. Auch Martin Luther King und die Bürgerrechtsbewegung haben sich in den 1960er Jahren auf die Befreiung des Gottesvolkes von der Sklaverei berufen. Die sogenannte „Befreiungstheologie“, die in Südamerika und Afrika weit verbreitet ist, beruft sich auf den Gott, der jeder Form der Sklaverei und Unterdrückung sozial benachteiligter und vor allem armer Menschen widerspricht. Dabei beruft man sich auch auf den Namen, den die Israeliten im Buch Exodus tragen. „Hebräer“ werden sie dort auch genannt. Das ist vom Ursprungssinn des Wortes her keine ethnische Bezeichnung für ein bestimmtes Volk, sondern meint eine soziale Schicht minderprivilegierter und am Rande der urbanen Gesellschaften stehende Menschen, die als nichtsesshaft galten (s. u.).

Der Weg vom Exodus als Weg in die physische und soziale Freiheit der „Hebräer“ über die Befreiung von Schuld und Sünde durch die christliche Erlösungsreligion bis hin zu den Befreiungstheologien unserer Tage legte

eine breite Spur der Wirkungsgeschichte, die im Alten Testament ihren Anfang nahm. Zwar ist das Alte Testament kein christliches Buch, auch wenn man das lange Zeit annahm. Es kündigt von einer alten und faszinierenden vorderorientalischen Religion und ihrer wechselvollen Glaubensgeschichte, die sich aber an vielen Stellen von christlichen Gotteserfahrungen her deuten lässt und die durch eine Art „Fortschreibung“ der alten Geschichte nachvollziehbar und rezipierbar ist.

3. Die Bedeutung der Religionsgeschichte

Anhand der Exodus-Erzählung lässt sich exemplarisch zeigen, wie in der heutigen Bibelwissenschaft gearbeitet wird, die man auch mit dem Begriff *Exegese* (wörtlich: „Herauslese“) bezeichnet. Dabei kommen vor allem Methoden der allgemeinen Geschichts- und Literaturwissenschaft zum Tragen. Die alttestamentliche – und in vergleichbarer Weise auch die neutestamentliche – Wissenschaft gehört zu den *historischen* Disziplinen der Theologie und ist eng mit der Altertumswissenschaft, der so genannten Altorientalistik verwandt. Die im Alten Testament begegnenden Stoffe stammen aus einer uns weitgehend fremden Kultur und Zivilisation, die in den größeren Kulturkreis zwischen Ägypten, Kleinasien und Mesopotamien eingebunden ist. Auf Schritt und Tritt stößt man in den Texten des Alten Testaments auf Ereignisse, Bräuche, Vorstellungen, Normen, Lebensordnungen und Verhaltensweisen, die auch außerhalb Israels bekannt sind und von dort übernommen wurden.

Die religiösen und sonstigen kulturellen Bezüge und Verflechtungen sind derartig dicht, dass man heute nur noch selten von der „Umwelt“ des Alten Testaments spricht, um die Beziehungen zwischen den Israeliten und ihren Nachbarn ins Auge zu fassen. Da die meisten Traditionen der „Umwelt“ oft wesentlich älter und geografisch umfassender sind, ist es aus heutiger Sicht vielmehr umgekehrt: Israel gehört religionsgeschichtlich ganz und gar zur Umwelt des Alten Orients. Ein Volk, das an der geografisch wichtigen Nahtstelle zwischen den Hochkulturen Ägyptens und Mesopotamiens beheimatet war, wurde von beiden großen Kulturräumen geprägt und in seiner gesamten Entwicklung erheblich beeinflusst. Die Mächte zwischen Euphrat und Nil haben über zwei Jahrtausende jenen schmalen Landstreifen beherrscht oder als eine Art Pufferstaat zwischen sich etabliert und dabei überall – eben auch auf dem Gebiet der Religion – deutliche Spuren hinterlassen. Dass Israel unter diesen Einflüssen gleichwohl auch ein eigenes religiöses Profil entwickelte und der Welt die Bibel als im Alten Orient einzigartiges Archiv der eigenen Glaubensgeschichte hinterließ, gehört zu den erstaunlichen Phänomenen der Religionsgeschichte.

Wie sehr die Welt Israels mit den umliegenden Kulturen verbunden ist, zeigt bereits die Sprachwissenschaft (Linguistik). Das Althebräische ist eng mit den Sprachen aller Nachbarvölker zwischen Ägypten und Mesopota-

mien verwandt. Dazu gehören das Kanaanäische, die Sprache der Philister sowie aller anderen umliegenden Ethnien bis hin zu „der“ Verkehrssprache des Alten Orients, dem Akkadischen, die auf das dritte vorchristliche Jahrtausend zurückgeht und bis zur Zeitenwende gesprochen und in Form von Keilschrifttexten geschrieben wurde. Eine gemeinsame Sprache ist die Voraussetzung für kulturelle Verständigungen, deren Spuren sich aufgrund erheblicher Forschungsbemühungen der letzten einhundert Jahre durch immer neue Belege nachweisen lassen. Die Geschichte Israels und die Geschichte seiner religiösen Überzeugungen, die sich in schriftlichen Überlieferungen niedergeschlagen habe, lassen sich historisch am besten im Kontext des sie umgebenden altorientalischen Großraums erschließen. Dieses Verfahren hat seit dem 19. Jahrhundert unzählige neue Erkenntnisse über den Hintergrund der alttestamentlichen Überlieferung zutage gefördert.

Die alttestamentliche Wissenschaft ist aber nicht nur deshalb eine historische Disziplin, weil die untersuchten Lebenswelten in einer fernen Vergangenheit liegen. Sie ist auch deshalb für Historikerinnen und Historiker interessant, weil große Abschnitte des Alten Testaments in Form geschichtlicher Darstellungen vorliegen, die einen epischen Charakter haben und lange Berichtszeiträume umfassen. Reiht man die miteinander verflochtenen geschichtlichen Bücher aneinander, so bietet das Alte Testament eine fast lückenlose Darstellung der Geschichte Israels von ihren Anfängen in der Spätbronzezeit bis in die Hellenistische Zeit und umfasst damit eine mehr als 1000-jährige Geschichte.

Lange Zeit war man der Überzeugung, dass das Alte Testament eine historisch zuverlässige Darstellung der Menschheitsgeschichte beschreibt, die mit „Adam und Eva“ begann und bis in die Zeit der antiken römischen Vorherrschaft reichte. Bis in die frühe Neuzeit gab es kaum Zweifel an dieser Sichtweise. Die historische Verlässlichkeit der Bibeltexte wurde allerdings durch die zunehmende Erschließung der altorientalischen Welt, durch eine sich vom Diktat der Theologie emanzipierende Geschichtswissenschaft sowie durch die Erkenntnisse und Methoden der Literatur- sowie der Naturwissenschaften zunehmend in Frage gestellt. Was die historische Zuverlässigkeit betrifft, so hat sich herausgestellt, dass die Kategorien „Wahrheit“ oder „Fälschung“ unsachgemäß sind, weil sich in altorientalischen Darstellungen historische Erfahrungen aus ganz unterschiedlichen Zeiten mit mythologischen Stoffen vermischen, wie sie etwa auch für Sagen typisch sind. Zugleich hat sich gezeigt, dass die alttestamentliche Art der Geschichtsdarstellung keine historische, sondern eine *religiöse* Deutung der Vergangenheit in den Blick nimmt. Sie ist dabei weniger an den Fakten als vielmehr an den *Wirkungen* und der religiösen *Bedeutung* geschichtlicher Ereignisse interessiert. Geschichte ist im Alten Orient nicht nur eine Aneinanderreihung von profanen Ereignissen, die durch Menschen geschehen. Als der eigentliche Lenker der Geschichte wird im Alten Testament Israels Gott Jahwe gesehen. Der Alttestamentler Ludwig Köhler hat dies bereits in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sehr treffend auf den Punkt gebracht:

„Geschichte ist eine Veranstaltung Gottes. Er bringt mit seiner Verheißung die Bewegung in Gang. Er steckt ihr nach seinem Willen das Ziel [...]. Er greift ein, wann er es für angebracht hält. Alle Geschichte rührt von Gott her und begibt sich für Gott.“⁴

Moderne Geschichtswissenschaft betrachtet Gott nicht als Initiator historischer Ereignisse, denn ob Gott oder göttliche Kräfte hinter den Handlungen von Menschen stehen, ist im Rahmen moderner Geschichtswissenschaft weder nachweisbar noch als Erklärung für die Darstellung von Ursache und Wirkung von historischen Prozessen notwendig. Gott ist ihr ebenso ungreifbar wie (wissenschaftlich) entbehrlich. Für die Bibel gilt dies nicht. Sie sieht Gott und die von ihm abhängigen Menschen aufs engste miteinander verbunden. Dies zeigt sich auch bei der Darstellung der Exodus-Geschichte. Die Bibel schildert den Auszug der Israeliten als ein Zwölfstämme-Volk in den mythologischen Kategorien eines göttlichen Wunders.

4. Die alttestamentliche Darstellung des Exodus

Die biblische Darstellung des Auszugs Israels aus Ägypten erzählt zunächst, wie die Nachkommen Jakobs, einem der Urahnen Israels, aufgrund einer Hungersnot von Kanaan nach Ägypten auswanderten. Solche Migrationen ereigneten sich aufgrund wechselnder thematischer Bedingungen häufiger, wenn die vom Mittelmeer kommenden Regenfälle ausblieben. Die Folgen waren Dürren und Hungersnöte, die zur Katastrophe wurden, wenn der Regen über mehrere Jahre hinweg ausblieb. Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass Jakob und seine zwölf Söhne (den Ahnherren der Stämme Israels) mit ihren Familien nach Ägypten auswanderten und aufgrund günstiger politischer Umstände im Einvernehmen mit dem ägyptischen König im östlichen Nildelta ansässig wurden. Die Bibel schildert dies als einen Akt der Vorsehung Gottes.

Das anfängliche Wohlwollen des Pharaos gegenüber Jakob und seiner Familie veränderte sich nach dem Tod des ägyptischen Königs. Als ein neuer Pharo den ägyptischen Thron bestieg, begann dieser, die Nachkommen Jakobs zu unterdrücken, die jetzt „Hebräer“ genannt werden. Einerseits fürchtete sich der Pharo davor, dass die Israeliten sich zu sehr vermehrten und damit eine Bedrohung für den eigenen Staat darstellen könnten. Zum anderen benötigte er für die Befestigung seiner Grenzstädte im östlichen Nildelta Sklaven, die die erforderlichen Lehmziegel herstellten. Durch harte Arbeitsbedingungen sollte zugleich die Zahl der Israeliten dezimiert werden (was nicht ganz logisch erscheint!).

Wie durch ein Wunder geschah das Gegenteil: Die Nachkommen Jakobs vermehrten sich umso mehr, was den ägyptischen König veranlasste, alle neugeborenen Kinder der Israeliten umzubringen. Diese Not führte aber

⁴ Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1937, 77.

dazu, dass die Hebräer ihren Gott Jahwe um Hilfe anriefen. Der erhörte ihre Gebete und sorgte dafür, dass ein Knabe namens Mose (was auf Ägyptisch „Sohn“ bedeutet) den Nachstellungen entkam und inkognito am Königshof der Ägypter großgezogen wurde. Als Mose einen ägyptischen Aufseher im Zorn ermordete, musste er fliehen und fand Zuflucht bei einem Nomadenstamm in der Wüste Sinai, den Midianitern. Beim Hüten einer Schafherde erschien ihm eines Tages Israels Gott Jahwe in einem brennenden Dornbusch und beauftragte ihn, nach Ägypten zurückzukehren und sein Volk in das Land Kanaan, zu führen, das Gott den Israeliten von Abrahams Zeiten an als Besitz versprochen hatte.

Mose kehrte daraufhin nach Ägypten zurück, trat vor den Pharao und verlangte von ihm, dass sein Volk in die Freiheit entlassen wird, um seinem Gott in der Wüste ein Opfer zu bringen. Der Pharao verweigert dies, woraufhin es zu einem immer weiter eskalierenden Konflikt zwischen ihm und Mose kam. Israels Gott schickte den Ägyptern zehn verheerende „Plagen“, die seine Macht demonstrieren und den Pharao anfänglich zum Einlenken bewegen sollten. So wurde etwa das Nilwasser in Blut verwandelt, Stechmücken und Frösche suchten das Land heim; ein plötzlicher Hagelschlag und eine Seuche vernichteten Schafe und Ziegen, die Menschen wurden von rätselhaften Geschwüren geplagt oder es tritt eine unerwartete Sonnenfinsternis ein.

Dabei zeigt sich ein bestimmtes Schema: Solange die Plagen das Land und seine Bevölkerung bedrohten, versprach der Pharao meist, die Israeliten ziehen zu lassen. Sobald Mose die Plagen kraft seiner mantischen Fähigkeiten aufhob, wollte der Pharao von seinem Versprechen nichts mehr wissen, was der Bibeltext schließlich als „Verstockung“ durch Jahwe interpretierte. Erst nach der letzten und schlimmsten Plage, der Tötung aller Erstgeburt bei Menschen und Tieren, durften die davon verschonten Israeliten das Land verlassen.

Sie zogen nach Osten in Richtung Palästina, wobei es hinsichtlich der Reiserouten unterschiedliche Angaben in der Bibel gibt. Der Pharao besann sich indes erneut anders und versuchte, die Israeliten mit Gewalt zurückzuholen, was an einer weiteren göttlichen Rettungstat scheiterte. Am so genannten „Schilfmeer“ passierten die Israeliten trockenen Fußes ein auf wunderbare Weise aufgestautes Flussbett oder Meeresbecken, während das ägyptische Streitwagenheer samt Pharao bei ihrer Verfolgung durch das zurückflutende Wasser ums Leben kamen.

Über den Anführer Mose führte Gott sein Volk durch die Wüste nach Osten in das verheißene Land. Eine wichtige Station dieser Wanderung ist ein Aufenthalt am Berg Sinai, der in einem der alttestamentlichen Berichte auch „Horeb“ genannt wird. Dort schloss Gott mit dem Volk einen Bund und übergab ihnen neben den auf zwei Steintafeln geschriebenen „Zehn Geboten“ noch zahlreiche weitere kultische und ethische Anweisungen. Aufgrund permanenter Widerstände des immer wieder „rebellischen“ Volkes gegen Gottes Führung verhängte der Gott Jahwe eine drakonische

Strafe: Das Volk durfte nicht direkt in das verheißene Land Kanaan einziehen, sondern musste eine vierzigjährige Wüstenwanderung durchstehen, wovon sie 38 Jahre an der Oase in Kadesch-Barnea im Nordosten der Sinai-Halbinsel zugebracht haben sollen.

Unter der Führung Josuas, des Nachfolgers des Mose, eroberte das Zwölfstämme-Volk Israel zunächst das Ostjordanland (das heutige Jordanien) und in einem groß angelegten Feldzug schließlich auch das ganze „Land Kanaan“, dessen Grenzen in etwa denen des heutigen Staates Israel, Palästinas und dem mittleren Ostjordanland entsprechen. Israels Gott hatte damit seine Verheißungen erfüllt: Er führte das Volk aus der Gefangenschaft in ein Land, das „von Milch und Honig fließt“, wie die biblische Überlieferung festhält.

Aufgrund der Einbettung der Exodus-Erzählung in die gesamte Geschichte Israels handelt es sich beim „Land Kanaan“ nicht um ein vollkommen fremdes Land, sondern um eine Rückkehr in das Land, in dem Israel schon einmal ansässig war. Dies sollen die der Exodus-Geschichte vorgelagerten Erzählungen von Israels Erzvätern Abraham, Isaak und Jakob zeigen.

5. Eine historisch-kritische Bestandsaufnahme

5.1. Innere Unstimmigkeiten des Textes

Können die Ereignisse in dieser Weise stattgefunden haben? Dies ist eine der kritischen Fragen, die die moderne Geschichtswissenschaft seit langer Zeit an diese biblische Überlieferung richtet. Eine eingehende literarische und historische Untersuchung ergibt jedenfalls eine Vielzahl von Ungeheimheiten. Der Erzähltext wirkt nur auf den ersten Blick homogen. Eine genauere Analyse legt den Schluss nahe, dass entweder unterschiedliche Quellen miteinander verknüpft oder sukzessive Bearbeitungsschichten einen älteren Text überlagert haben.

Schon die Chronologie ist nicht stimmig. Nach einem Textabschnitt, den man aufgrund seiner kultischen Interessen einer „Priesterschrift“ genannten Quelle zuordnet (Kürzel: J), soll Israel 430 Jahre im ägyptischen Exil gewesen sein (Gen 12, 40). Das entspricht in etwa der Angabe von 400 Jahren in Gen 15, 13 ff. Diese Zahl scheint wegen ihres runden Datums konstruiert zu sein und könnte sich auf 1. Kön 6, 1 beziehen. Dort wird der Anfang des Tempelbaus Salomos auf das 480. Jahr nach dem Exodus festgelegt. Dann hätte der Exodus im 15. Jahrhundert v. Chr. stattgefunden, wogegen allerdings eine ganze Reihe von Argumenten spricht (s. u.). Insbesondere die im Buch Exodus erwähnten Städte im östlichen Nildelta existierten in dieser Zeit noch gar nicht. Der Ort Pi-Ramses etwa („Haus des Ramses“), den die Israeliten als Fronsklaven erbauen sollten (Ex 1, 11), verweist auf den ägyptischen König Ramses II. aus der 19. Dynastie. Frühere Könige dieses Na-

mens im 15. oder 14. Jahrhundert v. Chr. gab es ebenso wenig wie die erst für das 13. Jahrhundert nachweisbaren baulichen Tätigkeiten in den anderen genannten Orten des Nildeltas, die auf Befehl von Ramses II. errichtet wurden. Daher scheidet die Datierung des Exodus durch das Königebuch aus. Leitend mag für diese Angabe die Zahlensymbolik sein: 480 Jahre ergibt eine Abfolge von zwölf Generationen, wenn man, was üblich war, jeder Generation vierzig Jahre zugrunde legte. Auch wenn diese geschichtliche Einordnung sehr fragwürdig ist, bleibt der Verweis auf das 15. Jahrhundert für das Verhältnis der Frühisraeliten zu Ägypten aus einem anderen Grund interessant. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Nach Gen 15, 16, einem vermutlich älteren Text, umfasste der Aufenthalt Israels lediglich eine Zeitspanne von vier Generationen, die damit also maximal 160 Jahre umfassen kann. Wenn man dem Aufenthalt einer semitischen Gruppe in Ägypten einen historischen Kern zuerkennen möchte, wird man wohl eher mit einer kürzeren Verweildauer zu rechnen haben. Jedenfalls ist Gen 15, 16 gegenüber den anderen Datierungen der Vorzug zu geben. Es ist nicht vorstellbar, dass ein Volk, das – wie es das Buch Exodus darstellt – über keine gefestigten religiösen Traditionen oder verbindliche religiöse Normen (wie die Tora) verfügte, denen Moses' Gott Jahwe unbekannt zu sein scheint (Ex 3, 13–15), 400 Jahre lang auf fremdem Boden in ethnischer Abgrenzung zu allen Nachbarn (zumal in einem typischen Asyl- und Durchgangsgebiet) konsistent blieb. Das widerspricht auch allen Erfahrungen von Migrationsbewegungen und der zwangsläufig irgendwann einsetzenden Assimilierung, die im Alten Orient häufig vorkam.

Ein weiteres Problem betrifft die „Reiseroute“, die die Mosegruppe auf ihrer Flucht nach Osten eingeschlagen haben kann. Folgt man dem scheinbar präzisen Stationsverzeichnis des Pentateuch, ergibt sich ein verwirrendes Bild. Nach Ex 13, 17 soll diese Gruppe nicht den üblichen Weg an der Küste entlang – an der so genannten „Via Maris“, dem damaligen Hauptverbindungsweg – genommen haben, sondern sich nach Südosten gewandt haben. Dies wäre auch nicht ratsam gewesen, da die ganze Strecke durch ein System befestigter ägyptischer Garnisonen gesichert war. Die Ägypter achteten aufgrund schlechter Erfahrungen mit den „elenden Asiaten“ in der Vergangenheit penibel darauf, wen sie in ihr Land ließen. Grenzbeamte hatten darüber Protokolle anzufertigen, die z. T. noch erhalten sind. Außerdem war die Nordroute der Aufmarschweg der ägyptischen Heere auf ihrem Weg ins Zweistromland und damit strategisch von höchster Bedeutung.

Die biblische Überlieferung ist, was den Fluchtweg betrifft, sehr uneinheitlich. Dies schreibt man gewöhnlich den bereits erwähnten unterschiedlichen Überlieferungen zu, indem man mehrere Quellen oder spätere Ergänzungen eines Textes zu rekonstruieren versucht.⁵ Einigkeit aller mit dem

⁵ Klassisch ist die Unterscheidung der heute strittigen Pentateuchquellen „J“ (Jahwist), „E“ (Elohist) und „P“ (Priesterschrift).

Exodus befassten Texte besteht nur darin, dass man einen gemeinsamen Aufbruch in der im östlichen Nildelta gelegenen Stadt Sukkot annimmt. Die unterschiedlichen Reiserouten, die sich in den Texten (Quellen?) vorfinden,⁶ geben dabei Orte an, von denen manche identifiziert werden konnten, andere jedoch nicht (Ex 13, 12–14, 9; Num 33, 5–8). Eines wird allerdings schnell klar: Die Reiserouten widersprechen sich.

Ebenso unwahrscheinlich wie der Weg über die Nordroute ist die Annahme, dass die Gruppe von Flüchtenden den in Ex 13, 17 beschriebenen Weg nach Süden, also in das eigentliche Gebiet des Sinai einschlug (früher trug nur der Südteil der Halbinsel diesen Namen), um an dem gleichnamigen Berg ihrem Gott Jahwe zu begegnen. Denn die Südroute führte zu den Kupferbergwerken des Nillandes, die aufgrund ihrer großen ökonomischen Bedeutung ebenfalls durch starke ägyptische Garnisonen bestens bewacht waren. Außerdem soll das erste Ziel der Exodusgruppe nach Ex 15, 22 eine Oase namens Kadesch Barnea gewesen sein. Dieser Ort liegt aber gar nicht im Süden, sondern auf einer fast horizontalen Linie im Osten.

Es wäre daher viel zu gefährlich gewesen, wenn die Fliehenden den Weg nach Süden genommen hätten, wie dies viele Karten in Bibelausgaben als angebliche Route der Exodusgruppe steif und fest behaupten. Diese Präferenz verdankt sich vor allem der späteren christlich-mittelalterlichen Tradition aus dem vierten nachchristlichen Jahrhundert, die den Berg Sinai im Süden der Halbinsel lokalisierte. Plausibler erscheint da der direkte und „mittlere“ Weg von Sukkot nach Kadesch-Barnea.

5.2. Der Ort des Meerwunders

In Ex 14, 2 wird ein Ort namens Baal-Zaphon genannt, an dem sich das Wunder der Scheidung des Wassers ereignet haben soll. Er liegt an völlig anderer Stelle als die eben genannten Routen, nämlich unmittelbar an der Mittelmeerküste zwischen Ägypten und dem Land Kanaan. Dies wäre aber die Strecke, die die Israeliten nach Ex 13, 17 wegen der starken ägyptischen Befestigungen gerade meiden wollten. Wie der Name verrät, handelt es sich um ein Heiligtum, das dem kanaanäischen Gott Baal geweiht war, der den Beinamen Zaphon erhielt und der auch im kanaanäischen Ugarit in Nordsyrien verehrt wurde. Er galt als Beschützer der Seefahrer, besonders in der nicht ungefährlichen Bucht des Sirbonischen Sees, an dessen Ufer sich das Heiligtum Baal-Zaphon befand.

Das „Schilfmeer“, wie der Ort des Wunders genannt wird, läge dann nicht, wie oft angenommen wurde, am Roten Meer (an dem wegen der steilen Ufer gar kein Schilf wächst), sondern an der dem Sirbonischen Haff und damit an der Mittelmeerküste unweit des Nildeltas. Hier wächst tatsäch-

⁶ Vgl. *Herbert Donner*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit (ATD.E 4/1), Göttingen 2001, der diese Frage auf den Seiten 93–97 ausführlich erörtert.

lich Schilf, und aufgrund der Strömungsverhältnisse in Ufernähe kommt es auch zu wechselnden Wasserständen, mit denen sich das Wunder am ehesten auf natürliche Weise erklären ließe. Allerdings steht gerade diese Ortsangabe in der jüngsten Quelle des Pentateuch, der Priesterschrift, die frühestens aus der Exilzeit und damit sechshundert Jahre nach der in den Texten angebotenen zeitlichen Einordnung des Exodus im 13. oder 12. Jahrhundert v. Chr. stammt. Kann eine solche Angabe historisch zuverlässig sein? Und in welchem Verhältnis steht sie zu den anderen Ortsangaben?

Eine andere Vermutung besteht darin, das Wunder der Rettung Israels an den großen und salzhaltigen Bitterseen anzusiedeln, die sich zwischen der Nord- und der Südroute am Westrand der Sinai-Halbinsel befinden. Diese liegen der Oase Kadesch-Barnea am nächsten, und auch dort ist mit dem Vorhandensein von Schilf zu rechnen, was ihnen den Namen „Schilfmeer“ (Ex 13, 18 u. ö.) eingetragen haben könnte.⁷ Mehr lässt sich allerdings nicht sagen.

Welches Wunder hat sich überhaupt am „Schilfmeer“ ereignet? Eine nähere Betrachtung der Quellen zeigt weitere Varianten und Unstimmigkeiten des konkreten Rettungswunders, die man traditionell durch die Verarbeitung unterschiedlicher Quellen erklärt. Ein der Quelle „J“ (Jahwist, s. o.) zugeordneter Text beschreibt, dass die flüchtende Moseschar an ein Wasserhindernis gestoßen sei. Jahwe, der dem Volk in einer Wolkensäule voranzog, soll sich in der Nacht vor dem Wunder so zwischen die Ägypter und die Mosegruppe gestellt haben, dass ein nächtlicher Angriff gegen die Mosegruppe verhindert wurde (Ex 14, 19b–20). Durch einen starken Ostwind habe Jahwe dann die ganze Nacht hindurch das Meer ausgetrocknet (14, 21a), so dass die fliehende Gruppe den Ägyptern über das freigelegte Wasserbecken entkam. Das Wunder erscheint nach dieser Darstellung nicht ganz so miraculös und wird mit den relativ natürlichen Vorgängen starker Winde in Verbindung gebracht.

Die andere Quelle „P“ (Priesterschrift), hat dagegen gerade die miraculösen Züge des Wunders gesteigert und schildert den Vorgang in einer andere Variante: Danach habe Mose seine Hand mit dem aus der Beschwörung der Plagen bekannten Zauberstab über das Meer ausgestreckt, wodurch sich das Wasser in zwei links und rechts aufragende Wassersäulen geteilt habe. Von einem Wind ist dabei nicht mehr die Rede, und er ist für dieses Wunder auch nicht zu gebrauchen. Danach seien die Flüchtenden trockenen Fußes zwischen den beiden steil aufragenden Wasserwänden hindurchgegangen (Ex 14, 21–22). Als die Ägypter dies auch versuchten, habe Mose den Zauber rückgängig gemacht, woraufhin die Wassermassen über den Ägyptern zusammenschlugen.

Daneben gibt es womöglich noch eine dritte Variante, die ebenfalls in Ex 14 verarbeitet wurde. Danach habe Jahwe am Morgen einen „großen

⁷ Die Bezeichnung „Meer“ steht dem Vorschlag der Bitterseen nicht im Wege, weil das hebräische Wort für Meer (*jam*) auch Seen bezeichnen kann (so wird z. B. der See Genezareth im Hebräischen als „Meer“ bezeichnet).

Schrecken“ unter den Truppen der Ägypter bewirkt und die Räder ihrer Wagen „gehemmt“, so dass die Ägypter nur schwer vorankamen. Sie seien daraufhin von Panik erfasst worden und hätten gesprochen: „Lasst uns vor Israel fliehen! Jahwe streitet für sie gegen Ägypten“ (Ex 14, 24–25). Nach dieser Darstellung wurden die ägyptischen Truppen gar nicht vom Wasser verschlungen, sondern zogen sich von Angst ergriffen selbst zurück.

Es gibt womöglich noch einen Hinweis auf eine vierte Variante des Meerwunders. Im Siegeslied der Mirjam (der Schwester des Mose) in Ex 15, 21 findet sich der vermutlich alte hymnische Text: „Ross und Reiter hat Jahwe ins Meer gestürzt.“ Dies könnte auf ein aktives und unmittelbares gewaltsames Eingreifen Jahwes hindeuten. Sicher ist dies aber nicht. Es kann sich auch um eine Variante oder Erläuterung zur Fassung der Quelle „P“ handeln.

5.3. *Wo lag der Berg Sinai?*

Wo ist innerhalb des Exodusberichts jener heilige Berg anzusiedeln, an dem sich der Gott Jahwe den Flüchtenden nach dem Rettungswunder geoffenbart und Mose die Zehn Gebote übergab? Bei der Lokalisierung zeigen sich dieselben Schwierigkeiten, auf die man auch bei den Angaben zur Fluchtroute stößt. Denn der Gottesberg wird in der Überlieferung des Alten Testaments unterschiedlich lokalisiert und sogar mit unterschiedlichen Namen bezeichnet. Er wird meist „Sinai“ oder „Horeb“ (im Deuteronomium) genannt und erhält an anderen Stellen noch weitere Bezeichnungen.

Ein geografischer Hinweis könnte sich hinter der Notiz in Ex 19, 16–19 verbergen. Die Begegnung Jahwes mit Mose wird dort mit seismischen Phänomenen in Verbindung gebracht, hinter denen man ein Erdbeben und eine vulkanische Aktivität (rauchender Berg) vermuten kann. Andererseits handelt es sich dabei um typische Merkmale einer Gotteserscheinung im Alten Testament (Theophanie), weshalb es fraglich ist, ob man den geologischen Phänomenen eine besondere Bedeutung beimessen kann. Sollten Erdbeben und vulkanische Aktivität aber ursprünglich sein und mit dem Sinai-Bericht zusammengehören, dann scheidet gerade die allgemein verbreitete Theorie über den Gottesberg aus, die ihn an der Südspitze der Halbinsel Sinai (in der Nähe des Katharinenklosters) vermutet. Nach geologischen Erkenntnissen fand dort in geschichtlicher Zeit keinerlei vulkanische Aktivität statt. Im Unterschied dazu lassen sich in der Gegend am östlichen Ufer des Golfs von Aquaba (im Nordwesten des heutigen Saudi-Arabien) in der fraglichen Zeitspanne durchaus vulkanische Aktivitäten nachweisen. Dann hätte der „Berg Sinai/Horeb“ im Siedlungsgebiet der Midianiter (und späteren Edomiter) gelegen, mit denen Mose ausweislich der Quellen verbunden und sogar verschwägert war (Ex 2–4; 18). Für diese Theorie spräche auch der womöglich alte hymnische Text in Ri 5, 4f., wonach Jahwe seinem Volk vom „Gebirge Seir“ in Edom kommend in der entscheidenden Schlacht gegen die Kanaanäer zu Hilfe geeilt sei. Offensichtlich galt nach dieser Tradition das Gebiet Edoms als Ursprungsort der Jahwe-Religion.

Die Lokalisierung am Süzipfel der Halbinsel Sinai geht dagegen erst auf eine christliche Tradition aus dem vierten Jahrhundert zurück (s. o.).

Nach dem Propheten Habakuk (Hab 3, 3) stammt Jahwe dagegen aus „Te-man“, also aus dem südlichen Ostjordanland, das ebenfalls im Stammesgebiet Edoms liegt. Im „Mosesegen“ im Buch Deuteronomium (Dtn 33, 2) werden neben dem Sinai und dem Gebirge Seir auch noch die Wüste Paran als Ursprungsort Jahwes genannt. Dieses Wüstengebiet liegt westlich von der Oase Kadesch-Barnea im Nordosten der Sinaihalbinsel. Dies wäre eine dritte Möglichkeit. Andererseits ist der Name „Sinai“ im Alten Testament breit bezeugt, weshalb Israels Gott Jahwe oft auch nur „der vom Sinai“ genannt wird. Dieser Name passt aber nur zur südlichen Hälfte der gleichnamigen Halbinsel.

Der Ort des Gottesbergs gibt also Rätsel auf. Gab es womöglich mehrere heilige Berge in der Gegend? Und sind die alternativen Namen „Horeb“ für den Berg Sinai im Buch Deuteronomium oder „Seir“ und „Paran“ weitere Gottesberge oder meinen sie denselben Ort mit ggf. unterschiedlichen Bezeichnungen? Gab es einen heiligen Berg auf der südlichen Halbinsel Sinai und einen weiteren im südlichen Edom, die später miteinander identifiziert wurden? Dies wäre gut möglich, denn im Alten Testament finden solche kulturellen Verschmelzungsprozesse an vielen Stellen statt. Jedenfalls wissen wir, dass Jahwe mit Beginn der staatlichen Zeit von seinen heiligen Bergen im Süden in die klimatisch günstiger gelegene Stadt Jerusalem „umgezogen“ ist, wo er schließlich den „Berg Zion“ zu seinem neuen Wohnsitz und späteren Wallfahrtsort erklärte (u. a. Ps 46; 48; Jes 28, 16).

Es muss ansonsten bei Vermutungen bleiben. Heute wird meist angenommen, dass die Begegnung mit Jahwe am „Sinai“ bzw. am „Horeb“ eine ursprünglich eigenständige Tradition darstellt, die einen religiösen Jahwe-Kult begründete, der erst viel später (vermutlich im 7. Jahrhundert v. Chr., s. u.) mit der Exodusgeschichte verknüpft wurde, bevor er irgendwann zu einer gesamtisraelitischen Tradition wurde. Wahrscheinlich gehört die Selbstoffenbarung Jahwes am Gottesberg daher ursprünglich gar nicht zu den Exodus-Ereignissen, sondern wurde erst nachträglich der Mosegruppe zugeschrieben.

5.4. Archäologische und religionsgeschichtliche Aspekte

Neben diesen inneren Unstimmigkeiten des Texts gibt es grundsätzliche Einwände gegen die Historizität der dargestellten Ereignisse seitens der Archäologie und der Ägyptologie gegen die biblische Überlieferung. Zunächst einmal stellt sich die Frage, ob es für ein derart aufwändiges Unternehmen wie den Exodus nicht auch außerbiblische Belege zu den berichteten Ereignissen geben müsste. Die ägyptischen Quellen zeigen dabei einen überraschenden Befund. Zunächst bestätigen sie, dass es immer wieder Kontakte der unterschiedlichsten Art mit von Westen eindringenden semitischen Gruppen gab, die sich im östlichen Nildelta niederließen. Ägypten

war nicht auf den Regenfeldbau des östlichen Mittelmeerraums angewiesen wie die Bewohner Kanaans oder Syriens, denn der Nil und seine alljährlichen Überschwemmungen sorgten für ganzjährige Bewässerungsmöglichkeiten der Felder (in Ägypten regnet es nie). Das Land am Nil war die Kornkammer des Alten Orients und auch der ihr folgenden Antike. Die Schwankungen des Nilwassers konnten zwar die Erträge beeinträchtigen, aber die ägyptischen Bewässerungssysteme waren verlässlich. Besonders das Nildelta, das im Altertum wesentlich verzweigter war als heute, bot ideale Bedingungen für die Ansiedlung von Flüchtlingen aus dem Osten.

In Ägypten kannte man daher das Problem der Infiltration und Einwanderung semitischer Gruppen. Es galt als klassisches Asylland, wovon auch mehrere Texte des Alten Testaments berichten.⁸ Da diese Migrationen nicht immer in friedlicher Absicht geschahen, bestanden bei den Ägyptern starke Vorbehalte gegen einwandernde Nomaden, die deswegen an den Grenzen und Zufahrtsstraßen streng kontrolliert wurden. So lässt etwa ein ägyptischer Grenzbeamter eine Gruppe von Nomaden, die er „Schasu“ nennt und die aus Edom kommen, mit ihrem Vieh passieren, „damit sie am Leben bleiben“.⁹ Dieser Bericht zeigt, wie man sich die Sache vorzustellen hat, und dass es sich bei der Einwanderung der Nachkommen Jakobs nach Ägypten um kein singuläres Phänomen handelt.

Nach dem Zerfall des Mittleren Reichs im 17. Jahrhundert v. Chr. nahm die Einwanderung asiatischer Gruppen in das Nildelta sprunghaft zu. Die Ägypter nannten die Eindringlinge „Hyksos“, was übersetzt „Fürsten der Fremdländer“ bedeutet. Dabei handelt es sich um semitische Einwanderer, die den Gott Baal verehrten. Aufgrund neuer Waffentechniken wie der Einführung der Kavallerie (Pferdegespanne als Streitwagen) und verbesserter Bogentechniken besiegten sie die Ägypter, übernahmen die Herrschaft in Unterägypten und bildeten im Nildelta eine Führungsschicht um die von ihnen erbaute Hauptstadt Avaris. Nach einer circa 150-jährigen Herrschaft gelang es den Pharaonen der 18. Dynastie (1552–1306), sich von der Hyksos-Herrschaft zu befreien, diese nach Kanaan und Syrien zurückzudrängen und die Landbrücke an der Ostküste des Mittelmeeres als ägyptisch kontrollierte Pufferzone zu nutzen.

Handelt es sich bei der Migration der Israeliten nach Ägypten um Erinnerungen an die Hyksos? Sind sie mit den späteren Israeliten identisch? Dafür spräche die Herkunft der Hyksos, die wohl tatsächlich aus dem syrisch-palästinischen Raum stammen. Gegen eine solche Theorie sprechen aber gewichtige Gründe, u. a. dass die Israeliten im Unterschied zu den Hyksos kein Reitervolk sind. Auch hätte diesen Nomaden jede Verwaltungserfahrung für die Beherrschung eines Reichs wie dem Gebiet Unterägyptens gefehlt. Wenn die Vorfahren der Israeliten Kleinvieh-Nomaden waren, wie es viele Tex-

⁸ Vgl. Gen 12; 1Kön 11, 40; 2Kön 25, 22–26. Auch archäologisch lassen sich zahlreiche jüdische Spuren in Ägypten nachweisen (z. B. in Elephantine).

⁹ Vgl. Brief eines Grenzbeamten an seine Vorgesetzten (um 1192 v. Chr.), in: TGP, 40 f.

te darstellen, können sie also schwerlich mit den Hyksos identisch sein. Für eine Verbindung mit den Vorfahren Israels spricht dagegen, dass die Hyksos einer Überlieferung Manethos zufolge (die allerdings nicht verlässlich ist) nach ihrer Vertreibung die Stadt Jerusalem gegründet und dort einen Tempel errichtet hätten. Die Exodus-Erzählung des Alten Testaments lässt sich aber schwerlich mit der Geschichte Hyksos in Einklang bringen. Denn die „Hebräer“ sind Sklaven und keine verhassten Fremdherrscher, die zudem auch nicht vertrieben werden, sondern selbst aus Ägypten entkommen wollen.

Neben der Hyksos-These, die ins 16. und 17. Jahrhundert verwies, ist die am weitesten verbreitete Theorie, dass der Exodus unter Ramses II. aus der 19. Dynastie stattfand, dem wichtigsten König des Neuen Reiches (1290–1224 v. Chr.). Dafür sprechen die genannten Orte, an denen die Israeliten zur Fronarbeit im östlichen Nildelta herangezogen wurden, die seit dem 13. Jahrhundert belegt sind (nicht jedoch zur Zeit der Hyksos!). Der Bau der Städte und auch die Herstellung von Lehmziegeln durch Sklaven, wie sie der biblische Text schildert (Ex 1, 13 f.), ist ebenfalls durch Inschriften und Reliefdarstellungen nachgewiesen. In diese Zeit weist auch der älteste erhaltene außerbiblische Text, der den Namen „Israel“ nennt. Er steht auf der so genannten Israel-Steile des ägyptischen König Merenptah (1224–1204 v. Chr.), einem Sohn von Ramses II. Dort wird ein aus der Sicht Merenptahs erfolgreicher Feldzug gegen Libyer, Hethiter sowie die Bewohner Kanaans erwähnt, wobei „Israel“ mit dem hieroglyphischen Personaldeutezeichen einer Menschengruppe versehen ist. Archäologische Grabungen bestätigen diesen Befund insofern, als sie im fraglichen Zeitraum der Spätbronzezeit auf Dutzende neuer Siedlungen im östlichen Bergland in Kanaan stießen. Diese hängen mit einer großen Stadtflucht zusammen, die, nach dem Archäologen Israel Finkelstein, auch die mit den Städten im Austausch stehenden Nomaden zur Sesshaftigkeit und dem eigenen Anbau von Getreide zwang.

Gegen eine historische Einordnung des Exodus ins 13. Jahrhundert, wie er im Alten Testament insinuiert wird, sprechen aber gewichtige Gründe. So wird der Exodus oder eine auch nur ansatzweise vergleichbare Flucht in ägyptischen Texten mit keiner Silbe erwähnt. Das völlige Schweigen aller Quellen ist für eine derart große demografische Veränderung durch eine Massenmigration (die Bibel spricht von 600 000 Männern – ohne Frauen und Kinder) kaum vorstellbar. Bei einer von Archäologen geschätzten Gesamtbevölkerung von ca. 3 Millionen Menschen in Ägypten, die sich durch Siedlungsspuren ziemlich präzise berechnen lässt, hätte eine solche Migration das Land am Nil in ein völliges Chaos gestürzt und irgendeine Spur hinterlassen. Im Alten Orient ist darüber hinaus kein Indiz irgend einer Schwächung Ägyptens aus dieser Zeit bekannt – im Gegenteil. Das Land stand gerade auf dem Höhepunkt seiner Machtentfaltung und dominierte die politische Landschaft bis nach Anatolien. Wenn sogar eine kleine Gruppe von Nomaden aus Edom penibel erfasst wurde, warum findet sich kein einziger Hinweis auf eine angebliche „Massenauswanderung“? Selbst wenn das Heer des Pharaos in den Fluten des Schilfmeeres umgekommen sein

sollte, hätten die Kasernen im Sinai und in Kanaan eine weitere Verfolgung der Flüchtenden ermöglicht.

Es gibt noch weitere ägyptische Quellen über semitische Zuwanderer, diesmal aus dem 15. Jahrhundert v. Chr. Sie sprechen von Personengruppen in Kanaan, die „Apiru“ genannt werden und die etymologisch mit dem Wort „Hebräer“ verwandt sind. Mit Apiru/Hebräer bezeichnen die Ägypter keine Völker, sondern Teile der autochthonen Bevölkerung, die mit einer sozial diskriminierenden Konnotation versehen werden und als „kriminelle Elemente“ gelten, die sich in Banden organisieren. Sie erscheinen als nichtsesshafte Gruppen, die im ägyptisch kontrollierten Kanaan ihr Unwesen trieben und durch Aufstände die städtische Ordnung durcheinanderbrachten. Es handelt sich bei den Apiru/Hebräern daher schwerlich um nomadische Zuwanderer (aus Ägypten), vielmehr wird mit ihnen auf einen Konflikt innerhalb der kanaanäischen Gesellschaft Bezug genommen.

Darüber hinaus ist das Ergebnis weiterer Spurensuche nach dem Auszug der Israeliten negativ. Das Hinterland des Sinai mit seinem großen Wüstengebiet zeigt keinerlei Spuren semitischer Nomaden. So hat man weder ein Gebäude noch eine einzige Töpferscherbe, Reste eines Lagers oder irgend ein anderes Relikt einer solchen Wanderung gefunden, obwohl der biblische Bericht behauptet, die 600 000 Israeliten seien mit großer Beute, mit Gold und Silberschätzen aus Ägypten aufgebrochen (Ex 12, 35). Für das 13. Jahrhundert v. Chr. gibt es keinerlei Belege für die Existenz von Nomaden auf der Sinai-Halbinsel, während sich sogar noch Spuren von Hirten aus dem 3. Jahrtausend dort nachweisen lassen. Es ist dieser völlige Mangel an irgendwelchen Relikten oder Zeugnissen, der trotz verfeinerter archäologischer Methoden am meisten überrascht.

Bleibt noch der Hinweis auf die Oase Kadesch-Barnea, an der die Israeliten 38 Jahre gerastet haben sollen (Dtn 2, 14). Der etwa 75 Kilometer süd-südwestlich von Beerscheba gelegene Ort konnte zwischenzeitlich identifiziert werden. Ein Volk, das sich fast eine ganze Generation lang an dieser von zwei Quellen gespeisten wasserreichen Oase aufgehalten hatte, müsste unweigerlich auffindbare Spuren, zumindest die eines Lagers hinterlassen haben, zumal selbst Relikte von Gesellschaften, die aus Jägern und Sammlern bestehen, zwischenzeitlich wissenschaftlich erfassbar sind. Für die Spätbronzezeit ist das Ergebnis gleich null. Die ältesten Überreste einer Besiedlung und Bebauung der bedeutenden Oasenstadt müssen sehr viel später, d. h. auf einen Zeitraum zwischen 900 und 600 v. Chr. datiert werden. Selbst wenn die biblische Überlieferung ins 15. oder ins 13. Jahrhundert wiese, spräche diese Ortsangabe nicht dafür.

Dies lässt sich auch für andere in der Auszugserzählung genannte Orte feststellen, etwa den Ort Ezjon-Geber in der Nähe des heutigen Ortes Eilat am Roten Meer. In der fraglichen Zeit finden sich dort ebenfalls keinerlei Besiedlungsspuren, wie auch für einen anderen wichtigen Ort im Süden Kanaans: Arad, das die Israeliten angeblich vernichtet haben sollen (Num 21, 1–3), war in der Spätbronzezeit unbewohnt. Alle genannten Orte waren

in der fraglichen Zeit entweder nicht mehr oder noch nicht besiedelt, um für den Exodus infrage zu kommen. Zwar lassen sich mittlerweile fast alle in den Exodus-Texten genannten Orte identifizieren, Besiedlungsspuren zeigen sich aber in viel früherer oder sehr viel späterer Zeit.

6. Eine theologische Lösung

Ganz anders gestaltet sich nun dieser Befund, wenn man die Verhältnisse des 7. Jahrhunderts v. Chr. heranzieht, also ca. 600 Jahre nach den berichteten Ereignissen. Auch in dieser Zeit lässt sich eine rege Bautätigkeit der Pharaonen im Nildelta nachweisen, die der Aktivität von Ramses II. kaum nachsteht. Der ägyptische König Necho II. versuchte damals sogar, den ersten Kanal zwischen dem Mittelmeer und dem Roten Meer zu bauen, was allerdings in einer Katastrophe endete, als die Dämme brachen. Stammt die Erinnerung an eine Flutkatastrophe, bei der etliche Ägypter ums Leben kamen, vielleicht aus dieser Zeit?

In das 7. Jahrhundert weisen noch weitere Spuren. Etwa die großen Zuwandererströme, die sich damals im Nildelta niederließen und dort eigene Gemeinden bildeten, die auch im Buch des Propheten Jeremia erwähnt werden, darunter eine Stadt namens Migdol (Jer 44, 1; 46, 14 vgl. Ex 14, 2). Auch lässt sich in dieser Zeit die Errichtung anderer Städte im Nildelta aus dem Buch Exodus nachweisen, die zu mächtigen Festungen ausgebaut wurden (Pithom). Selbst die so unbekannte Herkunft des Namens „Gosen“ für die Landschaft, in der die Israeliten in Ägypten gesiedelt haben sollen (Gen 45, 10; Ex 8, 18 u. ö.), erschließt sich womöglich aus späterer Zeit, wenn es dabei um keinen ägyptischen, sondern um einen semitischen Namen handeln sollte. Nach Meinung des Archäologen Donald Redford ist die Bezeichnung von „Geschem“ ableitbar, dem Namen einer arabischen Königsdynastie, die im 7. Jahrhundert v. Chr. im Nildelta ansässig war. Archäologisch zeigen sich auch für andere Städte wie die bereits erwähnten Orte Kadesch-Barnea und Ezjon-Geber im 7. Jahrhundert bemerkenswerte Bau- und Siedlungsaktivitäten.

Auch die große Abneigung gegen die Immigrantenströme aus dem Osten lässt sich für das 7. Jahrhundert gut erklären. Damals versuchten die aus dem Zweistromland stammenden Assyrer das ägyptische Reich zu beherrschen und drangen mit ihren Heeren bis zum Nil vor. Und noch eine weitere Beobachtung scheint von Bedeutung. Nach der biblischen Überlieferung sollen die im Ostjordanland befindlichen Königreiche Moab und Edom die Israeliten daran gehindert haben, durch ihr Gebiet in das Land Kanaan zu ziehen (Num 20, 14 ff.; 22 f.). Nachweislich waren diese Länder, besonders Edom, in der fraglichen Zeit aber gar nicht oder nur sehr dünn besiedelt. Erst im 7. Jahrhundert v. Chr. wurde Edom mit Hilfe der Assyrer zu einem eigenen Königreich.

Ein weiteres Indiz verweist die vorliegende Exodus-Erzählung in das 7. Jahrhundert. In dieser Zeit gab es starke politische Spannungen zwischen

dem jüdischen König Josia (640–609 v. Chr.) und den Ägyptern, die zu Konkurrenten um die Vorherrschaft in Palästina wurden. Josia versuchte damals, sich aufgrund der Schwäche der Assyrer von deren Vorherrschaft zu lösen, die sich dem Ende zuneigte, und ein neues „Großisrael“ zu schaffen, das sich an den Grenzen des – freilich stilisierten – davidischen Reichs orientierte. Das drohende Ende des assyrischen Großreichs hatten allerdings auch die Ägypter bemerkt und unter dem Pharao Necho II. ihre alten Pläne zur Beherrschung Kanaans reaktiviert. Der Konflikt zwischen Necho und Josia, der für den jüdischen König katastrophal ausging und ihn das Leben kostete (2. Kön 23, 28–30), lässt sich leicht als Hintergrund des Streits zwischen dem im Buch Exodus verdächtig namenlosen „Pharao“ und dem Gott „Jahwe“ und seinem Protagonisten, dem späteren Gesetzgeber Mose und dessen treuen Gefolgsmann Josia verstehen.

Josias Pläne für ein geeintes Reichs aus „Juda und Israel“ – letzteres wurde bisher von den Assyrern verwaltet – waren zunächst teilweise erfolgreich gewesen, bis Necho diese Ansätze durch seine Hegemonialpolitik bedrohte. In diesem Umfeld wird die Exodustradition in ihrer vorliegenden Gestalt auf neue Weise verständlich. Es könnte sich dann um eine theologische Programmschrift des 7. Jahrhunderts gegen ägyptische Ansprüche auf Juda/Israel und seine Bevölkerung handeln. Dazu passt auch die Verbindung der Exodus-Tradition mit dem Empfang des Gesetzes, dessen „urdeuteronomische“ Fassung Josia im Tempel „entdeckte“ und durch die Forderung nach der Alleinverehrung Jahwes und der dort geforderten Zentralisierung des Kultes in Jerusalem auch zur Verbindung von „Exodus“ und dem Empfang der „Sinai-Tora“ passt (2. Kön 22 f.). Die biblische Exodus-Darstellung wäre dann so etwas wie die Ursprungsgeschichte eigener Autonomieansprüche Judas aus der Zeit Josias, die sich gegen den ägyptischen Anspruch auf Kanaan wandte und die Überlegenheit des Gottes Jahwes über die mächtigen ägyptischen Götter demonstrierte.

Es kam schließlich zum Konflikt beider Könige, der allerdings anders ausging, als es die idealisierte Exodustradition des 7. Jahrhunderts nahelegte. Im Jahr 609 stellte sich Josia dem Heer des Pharao Necho entgegen, wie es im 2. Königebuch heißt (23, 28 ff.), was in einem militärischen und politischen Desaster für Josia und das Königreich Juda endete. Der Pharao machte kurzen Prozess mit dem rebellischen König und tötete ihn in der Nähe der Stadt Megiddo. Juda wurde wieder einmal Vasall Ägyptens.

7. Fazit

Der auf diese Weise rekonstruierte historische Befund beantwortet eine ganze Reihe von Fragen und wirft doch zugleich neue auf. Ist der Exodus, der befreiende Auszug einer Schar von Nomaden aus Ägypten, überhaupt ein geschichtliches Ereignis oder eine josianische Erfindung? Hat es je einen Exodus gegeben?

Einerseits lässt sich anhand der literarischen und archäologischen Analyse sehr wahrscheinlich machen, dass hinter jedem einzelnen Zug der Exodus-Erzählung reale historische Sachverhalte und Erfahrungen Israels mit den Ägyptern als einer Besatzungs- und als Schutzmacht stehen. Dazu gehört die Erinnerung an die regelmäßigen Wanderungen von aus Kanaan stammenden Familien in der Spätbronzezeit ebenso wie die Erinnerung an die Herrschaft semitischer Gruppen der Hyksos im 16. Jahrhundert v. Chr. über Ägypten, an die vielleicht auch die Josefsnovelle anknüpfte (Gen 37–50), die der Exodus-Geschichte vorangestellt wurde. Auch die Propheten Amos und Hosea wussten bereits im 8. Jahrhundert v. Chr. um den Exodus und setzen ihn als allgemein bekannt voraus.

Auch die Erinnerung an Ramses den II. und seine starke Militärmacht sowie den Frondienst zur Erbauung von Grenzstädten mehr als eine Generation später gehörte sicherlich zum kulturellen Gedächtnis Israels. Und schließlich gehört dazu auch die Erinnerung an die Zeit, als es zu einem offenen Konflikt zwischen Ägypten und dem Königreich Juda im 7. Jahrhundert kam. Hier erhielt die Exodustradition ihren heutigen Zusammenhang und ihre Vernetzung mit der Tradition von einem heiligen Gesetz, das Josia später radikal umsetzte.

Wenn man so will, dann ist an der Exoduserzählung tatsächlich alles *wahr*. Die berichteten Dinge haben sich alle irgendwann in der Geschichte der Beziehungen zwischen Kanaan und Ägypten ereignet – nur eben nicht zur selben Zeit. Die geschichtliche Erinnerung Israels hat im Exodusbericht alte und neue Erfahrungen mit der ägyptischen Hegemonialmacht gesammelt und zu einer großen Erzählung eines latenten Konflikts mit Ägypten ausgestaltet. Solche theologischen Vernetzungen von ursprünglich getrennten Überlieferungen zeigen sich auch noch in anderen Zügen der Erzählung, etwa an der Begründung des „Passahfestes“, das mit dem ursprünglich unabhängigen „Fest der ungesäuerten Brote“ im Rahmen der Exodusgeschichte zu einem gemeinsamen Fest amalgamiert wurde. So wäre auch die hohe Bedeutung verständlich, die dem Passahfest zur Zeit Josias beigemessen wurde, das nicht zufällig in 2. Kön 23, 21–23 erwähnt wird. Vermutlich gibt es das Fest in dieser „kombinierten“ Weise überhaupt erst seit der Zeit Josias.

Der Auszug aus Ägypten hat gewiss einen realen Hintergrund, was durch die breite der Überlieferung im Alten Testament belegt wird, die teilweise älter sind als der Auszugsbericht im Buch Exodus. Die literarisch gestaltete Exodustradition im zweiten Buch des Pentateuch ist aber vermutlich eine bewusst antiägyptisch verfasste Programmschrift, aus der mittels einer Ursprungsgeschichte (Ätiologie) theologische und territoriale Ansprüche abgeleitet werden. Die hyperbolischen Züge der komponierten Erzählung, etwa der Plagen, die über Ägypten kommen, könnte man als apotropäische Fluchtexte verstehen, die die jüdischen Anhänger am Königshof ermutigen und die ägyptischen Aggressoren abschrecken sollten. Diese die Auszugsgeschichte im Buch Exodus durchziehende Hyperbolik passt gut zu einem König, der sich nach anfänglichen Erfolgen in der Innen- und Außenpoli-

tik und auf dem Hintergrund der religiösen Mission einer zentralistischen Kulturreform als Werkzeug seines unbesiegbaren Gottes Jahwe sah.

Dem alttestamentlichen Geschichtsverständnis geht es nicht um eine objektive Darstellung dessen, was „eigentlich“ passiert ist, sondern welche Wirkungen die Vergangenheit für die Gegenwart hat. Insofern ist die Exodusüberlieferung aus der Sicht der josianischen Zeit von großer theologischer Klarheit. Vergangenheit und Gegenwart werden auf faszinierende Weise füreinander durchlässig. Gegenwart ist die stets aktualisierte Vergangenheit und ruft nach einer Fortschreibung der Überlieferung durch immer neue Interpretationen und Adaptionen. So konnte die alte Tradition vom Auszug aus Ägypten zum Ausgangspunkt einer neuen Deutung der eigenen Geschichte und Umstände werden. Für die Judäer des 7. Jahrhunderts im Umfeld des Königs Josia, die um die Migrationsgeschichten zwischen Kanaan und Ägypten wussten, war der Konflikt mit den Ägyptern und dem Pharao eine uralte Geschichte, die aus einer langen Kette von ganz unterschiedlichen Ereignissen bestand, die sich gerade wiederholten.

Die neue Erzählung verwob die eigene Gegenwart mit den konfliktreichen Erfahrungen, die man mit den Ägyptern gesammelt hatte und die für eine politisch-religiöse Propaganda instrumentalisiert wurden.

Gleichzeitig trat das in der alttestamentlichen Tradition ebenfalls vorhandene positive Ägypten-Bild von einem hungernden Nomaden Asyl gewährenden Staat in den Hintergrund. Insofern trägt die Exodus-Erzählung ideologische Züge.

Die Besonderheit der alttestamentlichen Darstellung des Exodus als Befreiungsgeschichte von der Fremdherrschaft besteht darin, dass ihr Überlieferungsgeschichtliches Grundverständnis, das aus den Erfahrungen vieler Jahrhunderte gespeist wurde, zur Gegenwart ihrer Nacherzähler und zugleich zur Zukunft hin offen ist. Diese Geschichte ist nie zu Ende erzählt, sondern kann nach wie vor aktualisiert, neu interpretiert und in unser Heute übertragen werden. Sie ist ein Kompendium des kulturellen Gedächtnisses auf neue Erfahrungen hin angelegt, die sich im Spiegel der Geschichte erzählen lassen. Das ist die Botschaft nicht nur der Exodustradition, sondern der ganzen nacherzählten Geschichte der Bibel. Sie ist nichts Vergangenes sondern vielmehr die in die Gegenwart übersetzte Vergangenheit. Dass dies nicht nur faszinierend, sondern immer auch riskant ist, zeigt die tragische Geschichte des Königs Josia, der sich als neuer Mose und als zweiter David verstand – und damit maßlos überschätzte.

Die Geschichte des biblischen Auszugs aus Ägypten war aus der Sicht des 7. Jahrhunderts erinnerte Gegenwart und zugleich eine Art religiöser „Realutopie“. Die Kompilation vieler negativer Erfahrungen mit der ägyptischen Hegemonialmacht über mehrere Jahrhunderte und ihre Verdichtung in einer einzelnen großen Erzählung will sagen: Geschichte wiederholt sich selbst unter anderen historischen Umständen, weil in ihren Anfängen etwas Wesentliches zum Ausdruck kommt, das auch den weiteren Verlauf bestimmt. Die Bibel ist voller solcher Ursprungsgeschichten (Ätiologien), die

die Vergangenheit aus den Erfahrungen der Gegenwart rekonstruieren, um das Typische und Wesentliche dabei festzuhalten. Was am Anfang geschah, entfaltet sich in immer neuen geschichtlichen Aktualisierungen. Das Vergangene ist nach diesem Verständnis nie wirklich vergangen, es ist nur *gewesen*. Das ist ein großer Unterschied. Denn was gewesen ist, schreibt sich ins Leben fort. Darum sind die Texte der Bibel unsterblich.

Bibliografie

- Assmann, Jan*, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München ³2006
- Beyerlin, Walter*, Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD.E 1), Göttingen ²1985
- Booth, Charlotte*, The Hyksos Period in Egypt, Buckinghamshire 2005
- Coats, George W.*, Exodus 1–18 (FOTL 2A), Grand Rapids 1998
- Donner, Herbert*, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit (ATD.E 4/1), Göttingen ²2001
- Dozeman, Thomas B.*, God at War. Power in the Exodus Tradition, New York 1996
- Edelman, Diana Vikander* (Hg.), The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaism (CEBET 13), Kampen 1995
- Finkelstein, Israel/Silberman, Neil Asher*, Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel, München ⁴2007
- Fohrer, Georg*, Geschichte der israelitischen Religion, Berlin/New York 1968
- Galling, Kurt* (Hg.), Texte zur Geschichte Israels (TGI), Tübingen ³1979
- Gertz, Jan Christian*, Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung (FRLANT 186), Göttingen 2000
- Jahnel, Claudia* (Hg.), Theologie befreit. Transformationen und Rezeptionen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, Erlangen 2009
- Kinet, Dirk*, Geschichte Israels (NEB.AT Ergänzungsband 2), Würzburg 2001
- Lemche, Niels Peter*, Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts (BE 1), Stuttgart u. a. 1996
- Levin, Christoph*, Das vorstaatliche Israel, in: ZThG 97 (2000), 385–403
- Ludwig Köhler*, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1937
- Niehr, Herbert*, Religionen in Israels Umwelt (NEB.AT Ergänzungsband 5), Würzburg 1998
- Ninow, Friedbert* (Hg.), Wort und Stein. Studien zur Theologie und Archäologie. Festschrift für Udo Worschech, Frankfurt a. M. 2003
- Noth, Martin*, Geschichte Israels, Göttingen ¹⁰1986
- Oren, Eliezer D.* (Hg.) The Hyksos. New Historical and Archaeological Perspectives, Philadelphia 1997
- Paganini, Simone*, Führe mein Volk heraus. Zur innerbiblischen Rezeption der Exodusthematik. Festschrift für Georg Fischer, Frankfurt a. M. 2004
- Soden, Wolfram von*, Der Alte Orient. Eine Einführung, Darmstadt 2006 (²1992)
- Soggin, Alberto J.*, Einführung in die Geschichte Israels und Judas. Von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas, Darmstadt 1991
- Strübind, Andrea*, Die Macht der Gewaltlosigkeit. Martin Luther King und die „Black Church“ als Trägerin der Bürgerrechtsbewegung, in: KZG 17 (2004), 500–518
- Vieweger, Dieter*, Archäologie der biblischen Welt, Göttingen ²2006

Die „Kirche der Freien“

Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell – 400 Jahre Baptismus¹

Andrea Strübind

Das an kulturellen und kirchenhistorischen Jubiläen reiche Jahr 2009 bot für Baptisten und Baptistinnen gleich zwei wichtige Gedenkanlässe: Den 400. Geburtstag der weltweit ersten baptistischen Gemeindegründung und das 175. Jahresfest der Entstehung der ersten Baptistengemeinde in Deutschland. Jubiläen gelten zunehmend auch im kirchlichen Bereich als Chance zur Selbstdarstellung, die mit einer intendierten massiven Innen- und Außenwirkung den Zweck einer nachhaltig positiven Imagebildung verfolgt.² Wie die eher bescheidenen Feierlichkeiten auf deutscher und europäischer Ebene in diesem Jahr gezeigt haben, tun sich Baptisten im Gegensatz zu anderen Kirchen dagegen schwer mit der medialen Präsentation ihrer eigenen Geschichte, schon gar als Teil eines strategischen „Reputationsmanagements“. Dafür sollte nicht vorschnell ihre Situation als Minderheitskirche im europäischen Raum verantwortlich gemacht werden, die ihre Wahrnehmung in der Öffentlichkeit erschwert. Baptisten orientieren sich vielmehr nicht in erster Linie an der geschichtlich gewordenen und bleibenden Gestalt der Kirche, sondern fragen analog zu ihrer ekklesiologischen Struktur, die letztlich vom Commitment der in ihr verbundenen Mitglieder abhängt, immer wieder neu nach der kontextuellen Verwirklichung von Kirche. Das kongregationalistische Kirchenverständnis ist per se mit einer sich stets an neue Zeiten, Räume und Konstellationen akkommodierenden Dynamik ausgestattet. Kennzeichnend für den Kongregationalismus ist dessen hohe Anpassungsfähigkeit an verschiedene kulturelle und gesellschaftliche Gegebenheiten, zugleich aber auch eine damit einhergehende mangelnde Identifizierbarkeit in Form klarer Signaturen, die in der Gewissheit einer die Gegenwart erschließenden Tradition ruhen.

Die Darstellung der historischen Genese des Baptismus soll nachfolgend anhand dreier unterschiedlicher Kontexte (England, Nordamerika, Deutschland) auf die bleibenden kirchenreformerischen Potenziale des kongregationalistischen Kirchenverständnisses in seiner baptistischen Spielart hin untersucht werden. Dieses methodische Vorhaben wird durch die seltsam anmutende Beobachtung erschwert, wonach Baptisten und

¹ Erstveröffentlichung in: MD 60 (2009), 103–109. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim.

² Vgl. dazu etwa die groß angelegten Vorbereitungen für das Reformationsjubiläum von 2017: www.luther2017.de

Baptistinnen seit 400 Jahren unterschiedliche Ursprungsgeschichten erzählen. Einer populären Tradition folgend führte man den Ursprung der Baptistengemeinden auf ihren neutestamentlichen Namenspatron Johannes den Täufer („John the Baptist“), zumindest aber auf die Apostel zurück. Die tief verankerte, wenn auch ahistorische Ansicht, dass Baptisten „Gemeinden nach dem Neuen Testament“ bildeten, führte zur Behauptung einer bruchlosen theologischen Kontinuität zum Urchristentum.³ Die imitierende Orientierung an den Glaubens- und Lebensformen der ersten Christenheit wurde und wird im Baptismus als eigentliche und wesentliche Übereinstimmung mit dem apostolischen Zeugnis verstanden.⁴

Eine weitere, in der Forschung breit diskutierte Variante der baptistischen Ursprungsgeschichte verortet diese in der Kontinuität zur reformatorischen Täuferbewegung der Frühen Neuzeit.⁵ Bisher ist es jedoch nicht gelungen, eine diachrone Verbindung zwischen dem kontinentalen Täufertum der Reformationszeit und dem neuzeitlichen Baptismus in England nachzuweisen, auch wenn beide Bewegungen charakteristische Signaturen vor allem in der Ekklesiologie aufweisen. Neuere Forschungen zum englischen Baptismus tendieren jedoch eher zur Annahme eines Transformationsprozesses zwischen ursprünglich täuferischen Kreisen, deren Entstehung im Zusammenhang kontinentaler religiöser Migration zu verstehen ist, zum puritanischen Separatismus in England gegen Ende des 16. Jahrhunderts.⁶ Eine weitere Ursprungsgeschichte – zudem die historisch wohl plausibelste – ordnet den Beginn des Baptismus in den Kontext des separatistischen Puritanismus Englands ein, der in sich eine sehr pluriforme Bewegung darstellte.

Zu den Verlegenheiten dieser divergenten Ursprungsgeschichten tritt zusätzlich die nicht leicht zu beantwortende Frage nach den typischen denominationellen Kennzeichen und einem verbindlichen Selbstverständnis des Baptismus. Die sogenannten Basisprinzipien (Baptist Distinctives), die in variierenden Formulierungen in vielen baptistischen Veröffentlichungen, Selbstdarstellungen, Bekenntnissen und Gemeindeordnungen nachweisbar sind, verbinden – wenn auch in großer Auslegungsvielfalt – heute Baptistengemeinden weltweit miteinander und sorgen bei aller Diversität für eine erstaunliche Konsistenz. Es gibt jedoch keine für den Baptismus insgesamt verbindliche Festlegung, Formulierung oder Reihenfolge dieser Prinzipien. Als konstitutiv werden festgehalten: Die Bibel als oberste Autorität, das ekklesiologische Prinzip des „Priestertums aller Gläubigen“, die

³ Vgl. *Andrea Strübind*, Die Unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, Wuppertal/Kassel 1995, 22 f.

⁴ Vgl. dagegen die kritische Sicht von *Kim Strübind*, Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindebundes, in: ZThG 9 (2004), 30 ff.

⁵ Vgl. *Stephen Wright*, The Early English Baptists (1603–1649), Woodbridge 2006, 4 ff.; *William Henry Brackney*, The Baptists, Westport 1988, XVII f.

⁶ Vgl. *Wright*, Baptists, 6 ff.

Taufe der Gläubigen durch Immersion, die Selbstständigkeit der Einzelgemeinden, die Trennung von Kirche und Staat sowie die Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit als Menschenrecht.

Die Entstehung des Baptismus im separatistischen Puritanismus Englands und die kongregationalistische Kirchenstruktur (the Covenanted Church)

Der Puritanismus als die dominierende Frömmigkeits- und Kirchenreformbewegung in England zwischen 1560–1660 ist vor allem durch eine konsequente Bekämpfung aller altgläubigen Traditionen gekennzeichnet, die sich in der anglikanischen Kirche erhalten hatten und von denen sie konsequent gereinigt werden sollte („to purify“). Dies bezog sich auf Rituale, liturgische Formen und Kleidung sowie auf die überkommene Konzentration auf sakramentale Vollzüge, die nach puritanischem Verständnis durch das biblische Zeugnis nicht gedeckt waren. An ihrer Stelle sollten die Predigt, die biblische Unterweisung und eine an den göttlichen Geboten orientierte Lebensführung ins Zentrum des Kirchenwesens treten und auch zur sittlichen Erneuerung der Gesellschaft beitragen.⁷

Innerhalb des pluriformen Puritanismus forderte man von der Obrigkeit ein höheres Maß an Selbstständigkeit der Kirche, die eine vom Monarchen überwachte bischöfliche Struktur und das Kirchenpatronat des Adels ablösen und sich in einer presbyterianischen oder kongregationalistischen Verfassung verwirklichen sollte. Im Rahmen des als innerkirchliche Erneuerungsbewegung wirkenden Puritanismus entstand im Gefolge einer längeren Vorgeschichte eine separatistische Bewegung, die nach mehreren Stadien der Konventikelbildung und assoziierten Mitgliedschaft schließlich eine völlige Loslösung von der Staatskirche (Separation) und die Bildung unabhängiger Gemeinden propagierte und diese auch realisierte.

Ein Schnittpunkt vieler Biographien bekannter Vertreter dieses separatistischen Puritanismus war das Christ's College im Cambridge. John Smyth (um 1570–1612), der spätere Gründer der ersten Baptistengemeinde, studierte und arbeitete dort als Fellow, wodurch er intensive Kontakte zu weiteren radikal-puritanisch orientierten Geistlichen und Kollegen knüpfte.⁸ Als entscheidendes Datum baptistischer Geschichte ist die Gründung zweier miteinander verbundener Konventikel in Gainsborough bzw. Scrooby anzusehen, die auf das Frühjahr 1607 zu datieren ist.⁹ In dieser Gemeindegründung verbündeten sich die späteren „Pilgerväter“ Richard Clyfton, William Bradford

⁷ Vgl. *Klaus Deppermann*, Der Englische Puritanismus, in: *Martin Brecht* (Hg.), *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Geschichte des Pietismus, Bd. I, Göttingen 1993, 11 f.

⁸ Vgl. *Jason K. Lee*, *The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon 2003, 41 ff.

⁹ Vgl. *Wright*, *Baptists*, 18 ff.

und John Robinson, die teilweise 1620 mit der Mayflower nach New England segelten, mit den Gründervätern des Baptismus John Smyth und Thomas Helwys, einem gebildeten Juristen und vermögenden Mitglied der Gentry.¹⁰ Beide Gruppen emigrierten aufgrund staatlicher Repression wenig später nach Amsterdam, einer Stadt, die zu dieser Zeit eine Heimstatt für zahlreiche religiöse Dissidenten bot. Die erste Baptistengemeinde wurde 1609 dort im Kontext dieser englischen Exulantenkreise nach einem folgenreichen Differenzierungs- und Distanzierungsprozess gegründet.

In seiner grundlegenden Schrift „Principles and inferences concerning the Visible Church“ von 1607 begründete John Smyth die Trennung von der Staatskirche und die Errichtung einer neuen „wahren Kirche“, freilich noch ohne jeden Bezug auf die spätere Gläubigentaufe.¹¹ Auffällig ist die dabei konkordante Heranziehung von Bibelstellen, die jede seiner Aussagen begleiten und legitimieren. Der Leserschaft wurde dadurch sinnfällig der Anspruch vermittelt, die Kirche sei allein nach den Anweisungen des Wortes Gottes zu restituieren. Dabei unterbleibt jede Bezugnahme auf die kirchliche Tradition oder andere theologische Autoritäten aus der Reformation bzw. der eigenen puritanischen Bewegung. Die Bibel allein, so die verbreitete Meinung innerhalb des puritanischen Separatismus, enthalte das „Design“, die Verfassung und die Geschäftsordnung der wahren apostolischen Kirche. „Gods word doth absolutely describe vnto vs the only true shape of a true visible church.“¹² Die argumentative Stoßrichtung richtete sich auf die Trennung von der falschen, „götzendienerschen“ und verunreinigten Kirche, die mit der Church of England identifiziert wurde, und nimmt die Errichtung einer Kontrastkirche auf apostolischer Grundlage in den Blick.

Zu Beginn seiner Darstellung formulierte Smyth das Axiom: „The visible communion of Saints is a visible Church. [...] The visible church is the only religious societie that God hath ordeyned for men on earth.“¹³ Die Grundlage dieser einzig von Gottes Wort vorgegebenen sichtbaren Kirche bildeten nach Smyth die Heiligen, die sich von der offenbaren Sünde getrennt hatten und Gottes Willen in Gemeinschaft untereinander verwirklichen wollten. Die wahre „Form“ dieser sichtbaren Kirche werde im Inneren durch den Geist gewirkt, der die Heiligen im Glauben mit ihrem Haupt Christus und durch die Liebe untereinander verbinde. Die wahre Form sei nach außen ein „Bund“ (Covenant) bzw. ein Vertrag oder Eid, der die Gläubigen zum Gehorsam gegenüber Gott und zur Gemeinschaft untereinander verpflichte. „A visible communion of Saints is of two, three, or moe Saints joyned together by covenant with God & themselves, freely to vse al the holy things of God, according to the word, for their mutual edification, & Gods glory.“¹⁴

¹⁰ Vgl. Lee, Smyth, 46 ff.

¹¹ John Smyth, Principles and Interferences concerning the visible church, in: William Thomas Whitley (Hg.), The Works of John Smyth, Bd. 1, Cambridge 1915, 250–320.

¹² Ebd., 252.

¹³ Smyth, Principles, 251.

¹⁴ Ebd., 252.

Dieser Bundesschluss, der die freiwillige vertragliche Übereinkunft der Gläubigen bezeichnet, ist ein typisches Leitmotiv des puritanischen Separatismus,¹⁵ der sich damit gleichzeitig von der national bestimmten Einheit der Staatskirche emanzipierte und eine Form der Vergesellschaftung schuf, die sich unabhängig von parochialen Strukturen lokal realisieren ließ. Wichtig für Smyth – wie auch für weitere wichtige Vertreter der covenanting-traditions im englischen Puritanismus vor ihm – war dabei, dass der äußere Bundesschluss in einem reziproken Verhältnis zu dem von Gott gestifteten Bund mit den Menschen zu verstehen sei. Gottes Bundeszusage, die Smyth als durch Jesus Christus erfüllt und durch den Heiligen Geist mediiert betrachtete, korrespondiere mit dem gegenseitigen Bundesversprechen der berufenen Gläubigen und ihrer Verpflichtung, im Gehorsam gegen Gottes Gebote zu leben. Diese enge Relation zwischen göttlichem und menschlichem Bundesschluss wurde zusätzlich dadurch unterstrichen, dass der Zusammenschluss der Gläubigen zur Ortsgemeinde im dynamisch-spirituellen Prozess der Ekklesiogenese erst durch die Bevollmächtigung Gottes zur „wahren Kirche“ vollendet werde.¹⁶ Bei aller Betonung des freiwilligen Zusammenschlusses zur Kirche als gewählte Gemeinschaft blieb die untrennbare Einheit der „horizontalen“ Verbindung der Gläubigen mit der „vertikalen“ Ermöglichung des Bundes durch Gottes Wirken im Heiligen Geist essentiell und konstitutiv.

Bereits in diesem frühen Traktat identifizierte Smyth die von ihm beschriebene wahre und sichtbare Kirche mit der Einzel- oder Ortsgemeinde. „Every true visible Church is of equal powre with all other visible Churches.“¹⁷ Damit stellte Smyth zugleich klar, dass jede Einzelgemeinde für sich die vollständige Manifestation der sichtbaren Kirche unter der alleinigen Herrschaft Christi darstellte. Die Einzelgemeinde sei durch die Bevollmächtigung Christi aufgerufen, ihre Amtsträger zu wählen und zu ordinieren sowie alle Fragen des Gottesdienstes und der Organisation bis hin zur Verwaltung der materiellen Güter selbstständig zu regeln.¹⁸

Dabei ging Smyth im Widerspruch zum presbyterianischen Modell von der Bevollmächtigung der *gesamten* Gemeinde aus, die mit allen notwendigen geistlichen Gütern ausgestattet sei. In strikter Ablehnung hierarchischer Tendenzen befürwortete er egalitäre Strukturen innerhalb der Gemeinde, die sich an den Begabungen der Mitglieder ausrichten sollten.¹⁹ Diese struk-

¹⁵ Vgl. *Stephen Brachlow*, *The Communion of Saints. Radical Puritan and Separatist Ecclesiology 1570–1625*, Oxford 1988, 34 f.; *John Huxtable*, Art. „Kongregationalismus“, in: *TRE* Bd. XIX, Berlin/New York 1990, 452; *Lee*, *Smyth*, 128 ff.; *Brackney*, *Baptists*, 44 f. Zur Wirkungsgeschichte der Covenant-Ekklesiologie vgl. *Harald Beutel*, *Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen*, Göttingen 2007.

¹⁶ Vgl. *Lee*, *Smyth*, 138 ff.

¹⁷ Ebd., 267.

¹⁸ Vgl. ebd., 255 ff.

¹⁹ Vgl. *Wright*, *Baptists*, 28. In seiner Schrift „*The Differences of the Churches of the Separation*“ von 1608 schrieb Smyth dazu: „Thus shall al men that have excellēcy of gifts when they shalbe added to the church be employed in the honourable service of the Church,

turelle Gleichberechtigung aller Mitglieder schloss zudem, wenn auch in nachgeordneter Weise, Frauen ein. Die Identität der sichtbaren Kirche beruhte nach Smyth nicht auf einem herausgehobenen Leitungsamt, sondern auf der kollektiven Inspiration und verwirklichte sich in den Begabungen aller Mitglieder, die durch das Wirken des pneumatisch präsenten Christus gewährt wurden.²⁰ Mit diesen Leitideen seines ekklesiologischen Traktats von 1607 blieb Smyth weitgehend im theologischen Rahmen des puritanischen Separatismus.

Innerhalb der englischen Emigrantenkreise in Amsterdam führten jedoch die Fragen nach dem Ältestenamt und einer presbyterianischen Verfassung, die dem Konzept egalitärer Gemeindestrukturen zuwiderlief, nach einem von allen traditionellen Riten und liturgischen Elementen bereinigten Gottesdienst und schließlich nach der biblischen Taufe zu intensiven Auseinandersetzungen. John Smyth und seine Anhänger entwickelten sich nach einem längeren Reflexionsprozess und ausführlichen Debatten zu dezidierten Gegnern der Kindertaufe. Zu Beginn des Jahres 1609 vollzog er die erste Gläubigentaufe an sich selbst sowie an etwa 30 weiteren Personen.²¹ Dieser Schritt hatte die sukzessive Isolation der entstandenen Baptistengemeinde von den übrigen englischen Separatisten zur Folge.

Für Smyth gehörte die Ablehnung der Kindertaufe als ein weiteres unverzichtbares Element zum stringenten Distanzierungsprozess von der als antichristlich verstandenen Church of England. Eine „falsche Kirche“ konnte auch keine wahre Taufe vollziehen, so dass eine vollständige Separation, für die Smyth sich im Kreise der Emigranten vehement einsetzte, nur durch die Ablehnung der Kindertaufe vollendet werden könne.

Ein weiteres Motiv war für Smyth die Wiederherstellung der apostolischen Kirche²², zu der die Gläubigentaufe nach seinem durch intensives Bibelstudium gewachsenen Verständnis nunmehr konstitutiv gehörte.²³ Die Gläubigentaufe lag für Smyth und seine Anhänger dabei in der Konsequenz des kongregationalistischen Kirchenverständnisses, das auf dem willentlichen Bundesschluss allein der Gläubigen und deren sichtbarem Gehorsam beruhte. Kinder könnten zwar den Glauben empfangen, seien

wheras if ther be but one pastor in a Church, men of more excellent gifts being added to the church shall sitt still, leefe ther gifts & look on: which alone is an argument sufficient to overthrow the fancy of one pastor only in one Church.“ (*John Smyth, The Difference of the Churches of the Separation*, 1608, in: *Whitley, John Smyth* [Bd. 1], 314).

²⁰ Vgl. *Wright, Baptists*, 32. Eine Rolle mag dabei die soziale Zusammensetzung der Gruppe um Helwys und Smyth gespielt haben, die eingerechnet der Frauen und Verwandten etwa 40 Personen umfasste. Die Mehrzahl der Männer war akademisch gebildet – viele davon in Cambridge. Darunter befanden sich mehrere Geistliche und Lehrer sowie mit Thomas Helwys ein gut ausgebildeter Jurist. Einige stammten zudem aus dem Landadel.

²¹ Vgl. *Lee, Smyth*, 71 ff.; *Wright, Baptists*, 33 ff.

²² Vgl. *Smyth, Differences*, 271. „Wee will never be satisfied in endeavoring the primitive Apostolique institution from which as yet it is so farr distant [...]“

²³ Vgl. *John Smyth, The Character of the Beast*, 1609, in: *Whitley, John Smyth*, Bd. 2 564 f. Die Kindertaufe galt ihm als „cheef point“ des antichristlichen Charakters der anglikanischen Kirche.

aber zum Gehorsam als sichtbares Zeichen der Erlösung nicht fähig (visible saving faith).

„I say that washing into the Name of the Father, Sonne & Holy Ghost, is not the forme of Baptisme: For to wash a Turk, Iew, Foole, mad Man, or infant into the Trinity is not true baptisme [...] Therefore to baptize the true matter into the true Fayth, or into Christ, or the New Testament, or the Trinity, or into the true body, is the true forme of baptisme: So that the true matter of baptisme is a new creature: one regenerate, a confessor.“²⁴

Nachdem sich Smyth nur wenige Wochen nach der vollzogenen Taufe um Aufnahme in die örtliche Mennonitengemeinde bemühte, trennte sich ein Teil der Gemeinde unter der Leitung von Thomas Helwys von ihm und kehrte 1611 nach England zurück. Aufgrund ihrer arminianischen Versöhnungslehre später als „General Baptists“ bezeichnet, bildete sie einen Zweig des entstehenden englischen Baptismus. Unabhängig von der Entwicklung der General Baptists entstand aus der innerkirchlichen puritanischen Reformbewegung in den späten 1630er bzw. Anfang der 1640er Jahren eine weitere baptistische Gruppierung. Sie formierte sich in einem evolutionären Distanzierungsprozess von der anglikanischen Kirche zur zweiten baptistischen Traditionslinie in England, die später aufgrund ihrer streng calvinistischen Prädestinationslehre den Namen „Particular Baptists“ erhielt.²⁵ Ein dritter Zweig der Baptisten, der ebenfalls um die Mitte des 17. Jahrhunderts entstand, findet in den meisten Darstellungen wenig Beachtung, die sogenannten Seventh Day Baptists.²⁶

Ab 1641 gingen die englischen Baptisten in einem längeren Prozess zur Immersionstaufe (Taufritus durch Untertauchen) über, einer Taufpraxis, die sich später im gesamten Baptismus durchsetzte. Die enge und komplexe Verflechtungsgeschichte des englischen Puritanismus rückt den Baptismus auch in die Nähe zahlreicher anderer Gruppierungen, wie etwa den Quäkern. Von Anfang an war der Baptismus daher eine pluriforme und ausgesprochen heterogene Bewegung, die sich nicht, wie lange Zeit in der Forschung behauptet, auf zwei Gemeindegründungen reduzieren lässt.

Die Verbindung der covenanted Church mit der Gläubigentaufe als Wiederherstellung des apostolischen Vorbildes mit der Selbstständigkeit der Ortsgemeinde als Grundstruktur der Kirche erwies sich in der Folgezeit als konstitutiv für alle baptistischen Gemeindebildungen. Ein erstes Glaubensbekenntnis der englischen Baptisten, das von Thomas Helwys 1611 verfasst wurde, hält zu dieser ekklesiologischen Grundlegung fest: Die Kirche sei: „A company of faithful people [...] separated from the world by the Word

²⁴ *Smyth*, *Character of the Beast*, 654.

²⁵ Vgl. *Brackney*, *Baptists*, 6 f.; *H. Leon McBeth*, *The Baptist Heritage. Four Centuries of Baptist Witness*, Nashville 1987, 171 ff.; *Wright*, *Baptists*, 75 ff.

²⁶ Deren Biblizismus führte sie dazu, die Sabbatheiligung als konstitutives Element der christlichen Gemeinde anzusehen. Vgl. *William H. Brackney*, *Baptists in North America. A Historical Perspective*, Malden 2006, 11.

and the Spirit of God [...] being knit unto the Lord, and one unto another, by baptism [...] upon their owne confession of the faith.²⁷ Weiter führte das Bekenntnis aus, dass jede Gemeinde eine mit allen Mitteln des Heils ausgestattete vollständige Kirche („whole Church“) sei.²⁸ In der Londoner Confession von 1644, die von sieben Gemeinden der Particular Baptists verantwortet wurde und als eines der einflussreichsten baptistischen Glaubensbekenntnisse gilt, lautet der XXXIII. Artikel zur Kirche:

„That Christ hath here on earth a spirituall Kingdome, which is the Church, which he hath purchased and redeemed to himselfe, as a peculiar inheritance: which Church, as it is visible to us, is a company of visible saints, called & separated from the world, by the word and Spirit of God, to the visible profession of the faith of the Gospel, being baptized into that faith, and joined to the Lord, and each other, by mutuall agreement, in the practical injoyment of the Ordinances, commanded by Christ their head and King.“²⁹

Ohne Zweifel war die spezifische Ausformung der kongregationalistischen Ekklesiologie des Baptismus im 17. Jahrhundert ein fundamentaler Ansatz der Kirchenreform, der bisherige Konzepte von Staats-, Territorial- und Nationalkirchen radikal in Frage stellte.

Die Entstehung des Baptismus auf dem nordamerikanischen Kontinent und der Einsatz für Religionsfreiheit als Grundrecht sowie die Trennung von Staat und Kirche

Die verschiedenen Phasen von Migrationen des 17. und 18. Jahrhunderts brachten letztlich alle europäischen Konfessionen früher oder später auf den nordamerikanischen Kontinent, wobei die ersten Ansiedlungen in den neuen Kolonien unter der Führung konservativer puritanischer Gruppen in Neuengland standen.³⁰ Diese nordöstlichen Kolonien wuchsen rasch und übten einen prägenden Einfluss auf die amerikanische Religiosität und Kultur aus, wobei heute die Deutungen des puritanischen Erbes weit auseinandergehen und in ihm eher eine „Projektionsfläche“ für gegenwärtige gesellschaftliche Fehlentwicklungen gesehen wird.³¹ Die kongregationalistische Kirche der Puritaner in New England entwickelte sich zunächst zu einer gesellschaftlich-privilegierten Mehrheitskirche, die wenig Toleranz für dissentierende Anschauungen aufbrachte. Das territoriale Prinzip der Glaubenseinheit, unter dem die separatistischen Puritaner in England noch selbst gelitten hatten, übertrugen die Siedlergemeinschaften unter theo-

²⁷ A Declaration of Faith of English People, 1611, in: *Joe Early*, *The Life and Writings of Thomas Helwys*, Macon 2009, 70.

²⁸ Vgl. ebd., 71.

²⁹ *McBeth*, *Baptist Heritage*, 49.

³⁰ Vgl. ebd., 123–152.

³¹ Vgl. *Michael Hochgeschwender*, *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M./Leipzig 2007, 32 ff.

kratischem Vorzeichen auf die sich entwickelnden Kolonien. Dementsprechend wurden dissentierende Protestanten sowie alle übrigen religiösen Minderheiten ausgegrenzt und auch verfolgt.³²

Die erste baptistische Gemeinde entstand 1639 in den Providence Plantations, außerhalb der Massachusetts Bay Jurisdiction (dem heutigen Rhode Island) durch Roger Williams (ca. 1603–1684) und einige aus Europa emigrierte Baptisten.³³ Williams, ehemaliger anglikanischer Geistlicher und radikal-puritanischer Separatist, war aus Massachusetts ausgewiesen worden, weil er die staatskirchlichen Ambitionen der puritanischen Kongregationalisten und die Legitimität des Anspruchs der Siedler auf das annektierte Land gegenüber der indigenen Bevölkerung in Frage gestellt hatte.³⁴

Die Erfahrung religiöser Verfolgung in seinem Heimatland England und später in den neuen Kolonien führten Roger Williams zu einer konsequenten Umsetzung der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der von ihm mit einigen Gleichgesinnten gegründeten Kolonie. Hier sollte es keine staatsprivilegierte Kirche mehr geben, denn die demokratische Selbstverwaltung sei nicht dazu da, die Religion der Bürger zu überwachen, weshalb ihre Jurisdiktion von Beginn an auf die „civil things“ begrenzt wurde.³⁵ Das bedeutete vollständige Freiheit in Glaubens- und Gewissensfragen, die Verwaltung in einer Konsensdemokratie sowie den Bruch mit der puritanischen Theokratie. Rhode Island entwickelte sich – ähnlich wie Pennsylvania unter William Penn – zu einer Heimstatt für religiös Verfolgte und Dissidenten, besonders für Baptisten und Quäker, aber auch für Juden. Der Beitrag der Baptisten und anderer aus der puritanischen Separation stammenden Kirchen bzw. Gemeinschaften (etwa der Quäker) für die Entstehung der Religions- und Gewissensfreiheit als unveräußerlichem Menschenrecht ist in der kontinentaleuropäischen Forschung noch nicht hinreichend gewürdigt worden. Dennoch ist sie ein von Beginn an unter großer persönlicher Leidenbereitschaft eingefordertes Konstitutivum des angelsächsischen Baptismus gewesen.

Die dynamische Ausbreitung der Baptisten in den nordamerikanischen Kolonien wurde durch eine Reihe weiterer Gemeindegründungen in den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts ausgelöst.³⁶ Obwohl Roger Williams in der baptistischen Geschichtsschreibung der prominentere Gründervater ist, wird in der neueren Forschung besonders die nachhaltige Bedeutung

³² Vgl. *Andrew R. Murphy*, *Conscience and Community. Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*, University Park Pennsylvania 2001, 27 ff.

³³ Vgl. dazu: *Timothy L. Hall*, *Separating Church and State. Roger Williams and the Religious Liberty*, Chicago 1998; *J. P. Byrd*, *The Challenges of Roger Williams. Religious Liberty, Violent Persecution, and the Bible*, Macon 2002.

³⁴ Roger Williams gilt als „Ikone“ des kulturellen Gedächtnisses in den Vereinigten Staaten ferner als unerschrockener Vorkämpfer für Religionsfreiheit und Demokratie sowie als aufklärerischer Liberaler. Dabei hat die Erforschung seines Wirkens und seines Werkes schon viele Phasen durchlaufen. Vgl. *Byrd*, *Challenges*, 21 ff.

³⁵ Vgl. den „Social compact“ von 1638, in: *Hall*, *Separating Church*, 100.

³⁶ Vgl. *Brackney*, *Baptists*, 10 ff.

von John Clarke (1606–1676), einem juristisch versierten baptistischen Pastor in New Port, Rhode Island, hervorgehoben. Er setzte sich durch seine Schriften und sein öffentliches Wirken konsequent für die Durchsetzung von Religionsfreiheit als Grundrecht ein, wie sie in der Kolonie Rhode Island durch die Charta von 1661 schließlich gesetzlich garantiert wurde.³⁷

Im Zuge der ersten großen Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts, die zu großen Spannungen zwischen den etablierten Kirchen und den Protagonisten des religiösen Aufbruchs führte, setzten sich namhafte Baptisten für die Aufnahme der Glaubens- und Gewissensfreiheit in die verschiedenen Verfassungen der sich emanzipierenden Kolonien und schließlich in die Bundesverfassung ein.³⁸ Durch die Intervention dieses „linken Flügels“ des Puritanismus in Kooperation mit den führenden humanistischen Eliten fanden die Religionsfreiheit, die Gleichberechtigung aller Bekenntnisse sowie die Trennung von Kirche und Staat schließlich Eingang in die Verfassung der USA. Die theologisch begründete Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche, die zu den baptistischen Basisprinzipien gehört, wurde positiv im Sinne einer *konstruktiven* Separation verstanden. Die Freiheit der Kirche und die Freiheit des Staates sollten in einem reziproken Verhältnis zueinander stehen, das zugleich einen positiven Rekurs beider Größen ermöglichen sollte.

Es bleibt zu fragen, welche Faktoren im kongregationalistischen Kirchenverständnis baptistischer Ausprägung die Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche sowie nach Glaubens- und Gewissensfreiheit begünstigten. Die Puritaner Neuenglands, ebenfalls Kongregationalisten, verstanden ihre Kolonie als Fortsetzung des alttestamentlichen Bundes Gottes mit Israel und zugleich als sichtbares eschatologisches Zeichen für das kommende Reich Gottes.³⁹ In Konsequenz des bilateralen Bundesverständnisses der Puritaner kam es zu dessen konsequenter Übertragung auf den sozialen und politischen Bereich. „[...] the covenant offered a structure for understanding the norms for social and political relations.“⁴⁰ Der förderaltheologische Ansatz regelte folgerichtig nicht nur das Verhältnis einzelner Gläubiger zu Gott und zu ihren Mitchristen, sondern hatte auch direkte Vorbildfunktion für die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche. Perry Miller spricht von „the three-fold doctrine of covenant – the covenant of Grace, the church covenant and the social covenant.“⁴¹ Diese gesellschafts- und staatstheoretische Implikation der covenant traditions lässt sich bereits in frühen Zeugnissen des puritanischen Kongregationalismus nachweisen.⁴²

³⁷ Vgl. *McBeth*, Baptist Heritage, 136 ff.

³⁸ Vgl. *Brackney*, Baptists, 95 ff.

³⁹ Vgl. *Ulrike Brunotte*, Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England, Göttingen 2000, 76 ff.

⁴⁰ *James Calvin Davis*, The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics, Louisville 2004, 38.

⁴¹ *Perry Miller*, The New England Mind. From Colony to Province, Cambridge 1953, 14.

⁴² Vgl. *Beutel*, Sozialtheologie, 41 f.

Es wurde in der Forschung wiederholt darauf verwiesen, dass diese covenanting traditions auch einen Einfluss auf die staatstheoretischen Konzeptionen des Gesellschaftsvertrags von Thomas Hobbes und John Locke hatten.⁴³

Roger Williams wandte sich in seinen Schriften vehement gegen die heilsgeschichtliche Deutung der Kolonie durch die Puritaner sowie gegen eine durch die Rezeption des alttestamentlichen Vorbildes gerechtfertigte Kooperation von Staat und Kirche in religiösen Fragen.⁴⁴ Nach Israel sei keine einzige Nation mehr durch einen speziellen Bund mit Gott ausgezeichnet worden, vielmehr habe dieser einzigartige covenant seine Erfüllung in Jesus Christus gefunden. Angemaßte Erwählung und Allianzen zwischen geistlicher und weltlicher Macht führten, wie die Geschichte zeige, nur zur Verfolgung Andersdenkender, Bürgerkrieg und Unterdrückung der Gewissen. Williams zeichnete aufgrund einer intensiven Bibel-exegese und seiner Auseinandersetzung mit der Geschichtstheologie des puritanischen Establishment ein eindrückliches Bild von Gott, der stets auf der Seite der Verfolgten und nicht der Verfolger stehe und dessen Volk oft unter Fremdherrschaft leiden musste, das in den biblischen Überlieferungen gerade nicht als Sieger der Geschichte und als souverän herrschend begegne.

In seinem Kampf gegen die puritanische Theokratie profilierte Williams dagegen biblische Vorbilder der politischen Religionsfreiheit und des duldsamen Umgangs mit Andersdenkenden. Diese bestätigten ihn in seiner Auffassung, dass zivile Staaten grundsätzlich säkular seien und keine göttliche Bevollmächtigung für sich reklamieren könnten. Unter Bezug auf Römer 13 als Belegstelle zur weltlichen Obrigkeit hob er hervor, dass die Vollmacht des Staates nur auf den Geltungsbereich der zweiten Tafel des Dekalogs beschränkt sei.⁴⁵ Mehr noch, die apostolische Weisung ermächtigte die Obrigkeit zum Schutz der Repräsentanten aller religiösen Richtungen, sodass ihre vorrangige Pflicht die Gewährleistung der Religionsfreiheit für Christen, Juden, Muslime, Heiden, Häretiker und sogar Antichristen sein müsse. In seiner Argumentation unterschied Williams zwischen zwei „Staaten“ mit je unterschiedlicher Aufgabe und Vollmacht: „a twofold state, a civil state and a spiritual state“.⁴⁶ Der von ihm begründete Separatismus duldet keine kirchliche Autorität, die über derjenigen der Einzelgemeinde stand, noch eine weltliche Autorität im kirchlichen Bereich. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass ein perfektionistisches Streben nach der Reinheit der Gemeinde und ihrer Übereinstimmung mit dem apostolischen

⁴³ Vgl. *Daniel J. Elazar, Covenant and Civil Society*, New Brunswick 1998, 31 ff. (Hobbes); 43–46 (Locke); vgl. dazu: *Winfried Förster*, Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen seiner Staatslehre, Hamburg 1969.

⁴⁴ Vgl. *Byrd*, Challenges, 54 ff.

⁴⁵ Vgl. ebd., 139 ff.

⁴⁶ *Roger Williams*, The Bloody Tenent of Persecution, in: *James Calvin Davis* (Hg.), *On Religious Liberty. Selections from the Works of Roger Williams*, Cambridge/London 2008, 115.

Zeugnis ein treibendes Motiv für die Separation war. Seine revolutionäre Haltung zu den Aufgaben des Staates

„struck at the conventional seventeenth-century understanding of the legitimate function of government and provided early Rhode Islanders with an enormous challenge, that of creating civil order in a heavily religious culture while maintaining a nontheistic governmental sphere [...]“⁴⁷

Ausgehend von dieser klaren Trennung zwischen Kirche und Staat um der Glaubens- und Gewissensfreiheit für jedermann, orientierte sich die von Williams gegründete Siedlungsgemeinschaft gleichwohl am puritanischen Vertragsdenken, indem sie 1638 einen Kontrakt als politische Grundlage formulierte, der dem Gedanken der freien Wahl und Übereinkunft der Bürger der Regierung Rechnung trug.⁴⁸ Auch die frühen Baptistengemeinden verständigten sich auf solche covenants, die ihre Gemeinschaft regelten.⁴⁹

Gerade die Absage an ein göttlich legitimes Staatsverständnis mit der „covenanting tradition“ kommt daher ein bisher in der kirchenhistorischen Forschung wenig beachtetes Reformpotential des Kongregationalismus und seiner Modellfunktion für eine demokratische Gesellschaft zu. Dabei lag die reformerische Chance dieser auf Konsens und Verpflichtung der einzelnen Mitglieder beruhenden gewählten Gemeinschaft aber nicht in der Absonderung von der Welt, die oft in der Geschichte kongregationalistischer Denominationen leitmotivisch war, sondern in der Zuwendung zur Welt bei gleichzeitiger klarer Trennung von Staat und Kirche. „Immerhin entwickelte sich aus diesem Vertragsmodell der Puritaner eine dialektische Dynamik, die dann zu Ideen wie religiöser Toleranz und politischer Mitbestimmung führen konnte.“⁵⁰

Die beiden großen Erweckungen des 18. und 19. Jahrhunderts, die heute eher als kontinuierliches Phänomen mit unterschiedlichen Phasen und regionalen Haftpunkten angesehen wird, und die sukzessive Eroberung des Westens bestimmten die Formierung der konfessionellen Landkarte der USA.⁵¹ Der Baptismus entwickelte sich neben dem Methodismus zur größten protestantischen Denomination Nordamerikas.

⁴⁷ *Murphy*, *Conscience*, 58.

⁴⁸ Dazu hatte *Roger Williams* in seiner Schrift „The Bloody Tenet“ ausgeführt: „[...] that the sovereign, original, and foundation of civil power, lies in the people [...] And if so, that a people may erect and establish what form of government seems to them most meet for their civil condition. It is evident that such governments as are by them erected and established, have no more power, nor for no longer time, than the civil power or people consenting and agreeing shall entrust them with. This is clear not only in reason, but in the experience of all commonwealths, where the people are not deprived of their natural freedom by the power of tyrants.“ *Ebd.*, 133.

⁴⁹ Vgl. *Brackney*, *Baptists*, 44 ff.

⁵⁰ *Hochgeschwender*, *Religion*, 47.

⁵¹ Vgl. *Mark A. Noll*, *Das Christentum in Nordamerika*, Leipzig 2000; *ders.*, *Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika*, in: *Ulrich Gäbler u. a.* (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. Geschichte des Pietismus Bd. III, Göttingen 2000, 466–532.

Die Entstehung des deutschen Baptismus in seiner Verflechtung mit der Erweckungsbewegung und die Bedeutung einer individuellen und erfahrungsbezogenen Frömmigkeit

Die Entstehung der ersten Baptistengemeinde in Deutschland verdankt sich, wie auch die aller anderen „klassischen Freikirchen“,⁵² dem missionarischen Engagement der angelsächsischen Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert, die sich zur Evangelisierung des Kontinents berufen sah.⁵³ Die Gründergeneration der verschiedenen Freikirchen agierte zunächst als überkonfessionelle „Transmitter“ der angelsächsischen Erweckungsbewegung, indem sie deren neue Organisationsformen, Missionsmethoden und Kommunikationsnetze nutzten.

Als eine weitere wichtige Voraussetzung für die Entstehung der Freikirchen in Deutschland erwies sich das Engagement deutschsprachiger Schwesterkirchen in den USA, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts deutsche Missionen finanzierten, wobei sie rasch ihre überkonfessionelle Ausrichtung ablegten und zur strategischen Implantierung ihrer jeweiligen Denomination in Deutschland übergingen. Von großer katalytischer Bedeutung waren nicht nur diese internationalen Interventionen, sondern auch das erweckliche Konventikelwesen und die privatrechtlich organisierten religiösen Vereine des 19. Jahrhunderts, die sich als spiritueller Nährboden der Separation von landeskirchlichen Strukturen nachweisen lassen.⁵⁴

Die konfessionelle Phase der Erweckungsbewegung, die deren ursprünglich transkonfessionelle Ausrichtung und ihren ökumenischen Irenismus ablöste, brachte ab 1830 nicht nur einen staatskirchlichen, sondern auch einen separatistischen Konfessionalismus bzw. Denominationalismus hervor. Am 23. April 1834 wurde in Hamburg in einem Kreis um Johann Gerhard Oncken (1800–1884) eine erste „Gemeinde der Taufgesinnten“ gegründet.⁵⁵ Oncken war, unterstützt von verschiedenen angelsächsischen Missionsgesellschaften, seit 1823 zunächst als Bibelkolporteur, Hafenmis-

⁵² Zur Unterscheidung von „klassischen“ und „konfessionellen“ Freikirchen vgl. *Erich Geldbach*, *Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 2005, 127.

⁵³ Vgl. *Erich Beyreuther*, *Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *ders.*, *Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Hildesheim 1980, 245–264; *Erich Geldbach*, *Der Einfluss Englands und Amerikas auf die deutsche Erweckungsbewegung*, in: *ZRRG* 28 (1976), 113–122. Zur Geschichte des deutschen Baptismus vgl. *Günter Balders*, *Kurze Geschichte der deutschen Baptisten*, in: *ders.* (Hg.), *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984*, Wuppertal/Kassel 1984; *Andrea Strübind*, *Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden*, in: *ZThG* 12 (2007), 241–271.

⁵⁴ Vgl. *Wolfgang E. Heinrichs*, *Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen 1989*.

⁵⁵ *Balders*, *Geschichte*, 18 ff.; *Hans Luckey*, *Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus*, Kassel 1934, 11 ff.

sionar und Erweckungsprediger in Hamburg tätig.⁵⁶ Die Gemeindegründung und die sich anschließende Ordination Onckens wurde unter der Leitung des baptistischen Theologieprofessor Barnas Sears aus Hamilton, New York, vollzogen, der sich zu Forschungszwecken in Deutschland aufhielt. Aus dem von Sears verfassten Protokoll der Gemeindegründung in Hamburg⁵⁷ wird deutlich, dass die typischen Kennzeichen der etablierten nordamerikanischen Baptistengemeinden, einschließlich der Formulierung eines „covenants“ als vertragliche Einigung über die Rechte und Pflichten der Mitglieder, auf die deutsche Gruppierung übertragen wurden. Einleitend wird der Wunsch der Brüder und Schwestern erwähnt, nach apostolischer Weise getauft zu werden und dem urgemeindlichen Ideal entsprechend eine Gemeinde zu gründen („for the purpose of forming themselves into a church“). Diese Formulierung ist eine treffende Zusammenfassung der bereits herausgestellten kongregationalistischen Ekklesiologie.

In enger Verflechtung mit der nordamerikanischen Schwesterkirche und zahlreichen angelsächsischen Missionsgesellschaften entstanden durch Oncken und durch eine Reihe von Mitarbeitern weitere Baptistengemeinden, wobei das zuvor durch die Erweckungsbewegung entstandene Netzwerk religiöser Konventikel genutzt werden konnte. In der baptistischen Geschichtsschreibung wird Onckens rastlose missionarische Tätigkeit hervorgehoben, die innerhalb weniger Jahre zur Ausbreitung des Baptismus in West- und Osteuropa sowie nach Skandinavien führte.⁵⁸ Allerdings muss dabei auch die finanzielle Unterstützung durch die amerikanischen und englischen Schwesterkirchen berücksichtigt werden, die eine evangelistische Tätigkeit im großen Stil und die Anstellung hauptamtlicher Missionare zum Zweck einer von Deutschland ausgehenden Rechristianisierung der „Alten Welt“ erst ermöglichte.⁵⁹

Die klassischen Freikirchen entstanden in Deutschland ab den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, die bis heute als eine Zeit verdichteter gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und kultureller Umbrüche gelten. „Ein komplexer Selbstfindungsprozess von Staat, Kirche und Gesellschaft im Ringen miteinander war die Folge.“⁶⁰ Dabei waren die territorial verfassten Landeskirchen, die traditionell durch das landesherrliche Kirchenregiment mit ihren Obrigkeiten verbunden waren, eher auf Seiten der Konservativen und erwiesen

⁵⁶ Vgl. *Balders*, Geschichte 18 ff.; *Luckey*, Oncken, 11 ff.

⁵⁷ Die Originalurkunde des Gründungsprotokolls befindet sich im Oncken Archiv (Elstal). Sie ist abgedruckt in: *Günter Balders*, *Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten*, Wuppertal/Kassel 1978, 43 ff.

⁵⁸ Vgl. *Ian M. Randall*, *Communities of Conviction, Baptist Beginnings in Europe*, Schwarzenfeld 2009, 59 ff.

⁵⁹ In einem Spendenaufruf an die britischen Baptisten von 1856 erwähnte Oncken 80 Missionare und Kolporteure – und eine noch größere Anzahl an ehrenamtlichen Predigthelfern. Vgl. *Johann Gerhard Oncken*, „Appeal to Christians in Britain“, unveröffentlichtes Material der American Baptist Historical Society, Atlanta USA.

⁶⁰ *Hubert Wolf*, *Katholische Kirchengeschichte im ‚langen‘ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918*, in: *Ökumenische Kirchengeschichte III*, 2007, 91.

sich mehrheitlich als Stützen der bisherigen Ordnung. Die großen Themen des sich bildenden Nationalstaates, der Demokratisierung und der Neuordnung der sozialen Verhältnisse stellten jedoch das traditionelle Bündnis von Staat und Kirche nachhaltig in Frage. Die wechselvolle deutsche Geschichte zwischen Revolution und ihrer restaurativen Nachgeschichte war das spannungsreiche Klima, in dem die deutschen Freikirchen – angeführt vom Baptismus – entstanden. Zu ihrer Tradition gehörte, wie bereits dargelegt, die konsequente Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat.

In einem euphorischen „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“ plädierte Julius Köbner, einer der Gründerväter des deutschen Baptismus, im Revolutionsjahr 1848 auch angesichts der fortgesetzten obrigkeitlichen Repressionen gegen Baptistengemeinden für die Religions- und Gewissensfreiheit als unveräußerliches Grundrecht: „[...] wir fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in völlig gleichem Maße für Alle, seien sie Christen, Juden, Muhamedaner oder was sonst.“⁶¹ Er distanzierte sich vehement von der staatskirchlichen Konzeption, die nur „dem monopolisierten Kirchentum“⁶² die Freiheit zur Rede und zur ungehinderten Entfaltung zugestand. „Man täusche sich nicht! wir werden keine wahre Religionsfreiheit haben, wenn irgendeine Religionspartei in Verbindung mit dem Staate bleibt oder der Staat sich um die Religion kümmert.“⁶³ Dieses außergewöhnliche Plädoyer kann jedoch nicht als charakteristisch für den gesamten deutschen Baptismus gelten. Baptisten und andere Freikirchen waren als zunächst diskriminierte und später geduldete Minderheitskirchen vor allem darum bemüht, ihre eigene Position durch demonstrative Loyalität und politische Neutralität rechtlich und gesellschaftlich zu festigen. Die Gemeinden wurden deshalb vorwiegend als Gemeinschaften von Gläubigen verstanden, die getrennt von Gesellschaft und Staat ihr freikirchliches Ideal der Freiwilligengemeinde lebten. Die Trennung von Staat und Kirche diente im Unterschied zum angloamerikanischen Raum eher der Absonderung und der Unabhängigkeit von staatlichen Interventionen.

Dennoch bedeutete die Entstehung von Freikirchen im „Zeitalter der Emanzipation“ (Heinrich Heine), eine gravierende und unumkehrbare Veränderung der kirchlichen Landschaft in Deutschland. Die Konstituierung einer alternativen freikirchlichen Kirchenform war trotz ihrer Verflechtung in die frommen Ziele der Erweckungsbewegung auch die aktuelle Verwirklichung einer Sozialgestalt des Glaubens, die auf Unabhängigkeit vom Staat und auf kirchliche Selbstverwaltung setzte sowie die Religionsfreiheit als politisches Grundrecht einforderte. Baptisten und andere Freikirchen wehrten sich gegen den „Alleinvertretungsanspruch“ einer „ver-

⁶¹ Vgl. *Julius Köbner*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, in: *Erich Geldbach/Markus Wehrstedt/Dietmar Lütz* (Hg.), *Religions-Freiheit. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner*, Berlin 2006, 131–150, hier: 135.

⁶² Ebd., 131.

⁶³ Ebd., 166.

gesellschafteten“ Form von Kirche und trugen so sukzessiv zur Akzeptanz eines religiösen und kirchlichen Pluralismus in Deutschland bei.

Die baptistischen Basisprinzipien wurden im deutschen Baptismus durch seine spezifische Entstehungsgeschichte und seine enge Verflechtung mit der deutschen und angelsächsischen Erweckungsbewegung in besonderer Weise interpretiert. Die auf Innerlichkeit und geistiges Wachstum ausgerichtete Frömmigkeit sowie die Konzentration der Verkündigung, der Seelsorge und der missionarischen Bemühungen auf den Einzelnen (Heilsindividualismus) drängten sich als besonders prägend in den Vordergrund. Zum erwecklichen Erbe des Baptismus, das bereits im Puritanismus und Pietismus vorgebildet wurde, gehört vor allem die Entdeckung des Einzelnen in seiner Bedeutung für die Kirche. Diese *entsteht* und *besteht* aus den zusammengeschlossenen, verbündeten (covenanting) Individuen. Daher kommt jedem Mitglied in seinem Entschluss zur Kirchenmitgliedschaft und zur kontinuierlichen Wahrnehmung seiner Aufgaben im Dienste der Einzelgemeinde größte Bedeutung zu. Kirchenmitgliedschaft regelte sich nicht länger durch die Zugehörigkeit zu einer Parochie oder ererbten Konfessionszugehörigkeit, sondern war eine Entscheidungsfrage jedes und jeder Einzelnen. Auch die Gestaltung der kirchlichen Lehre und Praxis wies einen konstitutiven Rückbezug auf die geistliche Kompetenz der einzelnen Mitglieder auf. Im Glauben und in der Verantwortung für die Kirche gab es idealiter keine Stellvertretung mehr, weder durch ein herausgehobenes Amt, noch durch eine innerkirchliche Elite. Baptistische Ekklesiologie geht daher traditionell vom geistlichen Potenzial des Individuums (engl. „soul competence“) aus.⁶⁴ Jede(r) einzelne Gläubige und seine bzw. ihre geistliche Biographie, deren Höhepunkt die individuell erlebte und später vor der Gemeindeversammlung bezeugte Bekehrung darstellte, bildete analog zum puritanischen Erbe ein Konstitutivum für das Kirchenverständnis und die Kirchenmitgliedschaft.⁶⁵ Die Fokussierung auf das Individuum und seine „soul competence“ wurde besonders in diesem Kommunikationsgeschehen zwischen Zeugnisgebenden und der zuhörenden sowie schließlich entscheidenden Gemeindeversammlung deutlich. Jedem einzelnen Mitglied wurde die geistliche Fähigkeit zuerkannt, seine bzw. ihre individuelle Glaubenserfahrung und ihre Auswirkung auf die Beziehung zu Gott in der Gemeindeöffentlichkeit darzulegen. Der „persönliche Glaube“ sollte sich in einer Kirche als spiritueller *Lebens- und Dienstgemeinschaft* verwirklichen.

Die „Kirche der Freien“

Blickt man auf die 400jährige Geschichte des Baptismus zurück, fällt auf, dass er in den drei untersuchten Kontexten aufs Engste mit Erneuerungs-

⁶⁴ Vgl. *Brackney*, Baptists, 71.

⁶⁵ Vgl. *Patricia Caldwell*, *The Puritan Conversion Narrative. The Beginnings of American Expression*, Cambridge 1985; *Andrea Strübind*, *Das freikirchliche Kirchen- und Gemeindeverständnis. Eine baptistische Sicht*, in: *Catholica* 63 (2009), 27–47.

und Reformbewegungen verbunden ist. Wie kaum eine andere Konfession wurde gerade der Baptismus zudem immer wieder selbst von religiösen Erweckungen und Aufbrüchen transformiert. Die Deutung des Pietismus durch Markus Matthias verweist daher auch auf die ekklesiologische Problematik des Baptismus. Der Pietismus entwickelte sich s. E. zu „einer utopischen, prinzipiell nie zum Ziel kommenden Bewegung, zum einen weil er eine universale (und dauerhafte) Reform über die Veränderung (Bekehrung und Wiedergeburt) von Individuen erreichen will, zum anderen weil jeder erreichte Christianisierungsgrad wieder Anlass für ein neues ‚entschiedeneres‘ Christentum werden kann und zum Zwecke christlicher Identitätsbildung werden muss.“⁶⁶ Ähnliche Phänomene ließen sich im weltweiten Baptismus und erst Recht in seinen vielfältigen charismatisch geprägten Transformationsgestalten nachweisen. Die baptistischen Prinzipien sind weltweit immer wieder in neue Räume und gesellschaftliche Gegebenheiten inkulturiert worden, wobei sie sich als äußerst flexibel und integrativ erwiesen haben. Das baptistische Kirchenverständnis bildet daher einen flexiblen Referenzrahmen, der ganz unterschiedliche Ausdrucksformen, Praktiken und Interpretationen des Christentums aus sich heraussetzen oder integrieren kann. In einem Jubiläumsvortrag sprach William Brackney sogar von einem gegenwärtig stattfindenden Prozess der „Baptifizierung“ in vielen anderen kirchlichen Traditionen, die sich sukzessiv für das ortsgemeindliche Strukturprinzip öffnen.⁶⁷

Der vorliegende Beitrag befasste sich vorwiegend mit den Reformpotentialen des kongregationalistischen Kirchenverständnisses in seiner baptistischen Spielart, wodurch dessen aktuelle Gefährdungen und geschichtliche Hypothesen im Blick auf die Ökumene in den Hintergrund gerückt sind. Einige Stichworte müssen genügen, um das reiche Spannungsfeld aufzuzeigen. Die hypertrophe Individualisierung und die Pluralisierung innerhalb der baptistischen Einzelgemeinden in Fragen der Glaubenslehre, Frömmigkeit, aber auch der christlichen Lebensgestaltung führen gegenwärtig zur Diffusion binnenkonfessioneller Identitäten und Biografien. Der biblische und ethische Fundamentalismus, der besonders durch das Beispiel der US-amerikanischen politischen Rechten in den öffentlichen Diskurs getreten ist, vereinnahmte und desavouierte in den letzten Jahren die baptistischen Prinzipien der Glaubens- und Gewissensfreiheit ebenso wie die stets so vehement geforderte Trennung von Kirche und Staat.⁶⁸ Ortsgemeindlicher Autismus und Protektionismus verhindern oftmals eine

⁶⁶ Markus Matthias, Bekehrung und Wiedergeburt, in: Hartmut Lehmann/Ruth Albrecht (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten. Geschichte des Pietismus, Bd. IV, Göttingen 2004, 49–82, hier: 50 f.

⁶⁷ Vgl. William H. Brackney, Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau, in dieser Ausgabe, 172–184.

⁶⁸ Vgl. Erich Geldbach, Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland, Münster 2001; ders., „Amerikas letzte und einzige Hoffnung“. Die Southern Baptist Convention. Geschichte und Gegenwart, in: ZThG 7 (2002), 34–63.

nachhaltige und erkennbare Partnerschaft in der Ökumene sowie eine die Gemeindegrenzen transzendierende Identitätsfindung als profilierte Freikirche. Die unreflektierte Perpetuierung konfessioneller Feindbilder und das Beharren auf dem Paradigma einer „Kontrastkirche“ im Unterschied zu den Landeskirchen und der römisch-katholischen Kirche stehen einer notwendigen theologischen Reformdiskussion, die auch zu einem gesellschaftsrelevanten Auftreten führen könnte, immer noch im Wege. Hinzu kommt die fast schon traditionell zu nennende Unversöhnlichkeit, die aufgrund doktrinäer Unterschiede häufig Spaltungen provoziert, aber bei näherem Hinsehen mehrheitlich auf persönlichen Ressentiments und divergierenden Frömmigkeiten beruht.

Dennoch steht das kongregationalistische Kirchenmodell baptistischer Spielart auch für eine Reihe von zum Teil noch unentdeckten und nachhaltigen ekklesiologischen Reformpotentialen. Dazu gehört m.E. eine Neuentdeckung der facettenreichen covenant-Theologie und ihrer sozialen Implikationen (Menschenrechte) sowie die Chance eines dynamischen Kircheseins als einer gewählten Gemeinschaft der mündigen und geistlich kompetenten Einzelnen.

Die EKD hat ihren viel diskutierten Reform- und Strukturprozess, der im Jahr 2006 begann und noch andauert, unter das Motto „Kirche der Freiheit“ gestellt.⁶⁹ Dabei steht bei allen konkreten Reformvorschlägen die Gabe der anvertrauten Freiheit allein aus Gnade im Mittelpunkt, die sich im kirchlichen Handeln und Miteinander verwirklichen und verantwortlich bewähren soll. William Bradford, der erste Gouverneur der Plymouth Plantation, wählte für die Gruppe puritanischer Separatisten in England, in denen die späteren „Pilgerväter“ und die Gründerväter der ersten Baptistengemeinde zusammentrafen, rückblickend eine markante Bezeichnung: „The Lords free people“.⁷⁰ Auch dieser Ehrentitel weiß um die in der Reformation neu entdeckte „Freiheit eines Christenmenschen“, setzte aber einen deutlicheren Akzent auf die menschlichen Rezipienten und die von ihnen frei gewählte Gemeinschaft. Der Kongregationalismus in seinen unterschiedlichen denominationellen Ausprägungen, nicht zuletzt auch in der baptistischen, erhebt den Anspruch, eine solche „Kirche der Freien“ zu repräsentieren. Diese „Kirche der Freien“ steht besonders für die vom christlichen Glauben ausgelösten Freiheitsprozesse, die sich in den geistlich kompetenten und mündigen „Freien“ im Einsatz für die Freiheit anderer verleblichen.

⁶⁹ Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Kirche der Freiheit: Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Frankfurt a. M. 2006; zur theologischen Kritik am Impulspapier vgl. *Wilfried Härle*, *Als ob alles Beten nichts nützt. Das EKD-Papier zur Reform des deutschen Protestantismus hat theologische Schwächen, Zeitzeichen*. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 10/2006, Oktober 2006, 7. Jg., 22–25.

⁷⁰ *William Bradford, Of Plymouth Plantation, 1620–1647*, New York 1981, 8.

Biografie

- Balders, Günter*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834–1984, Wuppertal/Kassel 1984, 17–168
- , Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal/Kassel 1978
- Beutel, Harald*, Die Sozialtheologie Thomas Chalmers und ihre Bedeutung für die Freikirchen, Göttingen 2007
- Beyreuther, Erich*, Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: *ders.*, Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze, Hildesheim 1980, 245–264
- Brachlow, Stephen*, The Communion of Saints. Radical Puritan and Separatist Ecclesiology 1570–1625, Oxford 1988
- Brackney, William H.*, The Baptists, Westport 1988
- , Baptists in North America. A Historical Perspective, Malden 2006
- , Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau, in: *ZThG* 15 (2010), 172–184
- Bradford, William*, Of Plymouth Plantation, 1620–1647, New York 1981
- Brunotte, Ulrike*, Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England, Göttingen 2000
- Byrd, J. P.*, The Challenges of Roger Williams. Religious Liberty, Violent Persecution, and the Bible, Macon 2002
- Caldwell, Patricia*, The Puritan Conversion Narrative. The Beginnings of American Expression, Cambridge 1985
- Davis, James Calvin*, The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics, Louisville 2004
- A Declaration of Faith of English People, 1611, in: *Joe Early*, The Life and Writings of Thomas Helwys, Macon 2009
- Deppermann, Klaus*, Der Englische Puritanismus, in: *Martin Brecht* (Hg.), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Geschichte des Pietismus, Bd. I, Göttingen 1993, 11 ff.
- Elazar, Daniel J.*, Covenant and Civil Society, New Brunswick 1998
- Förster, Winfried*, Thomas Hobbes und der Puritanismus. Grundlagen seiner Staatslehre, Hamburg 1969.
- Geldbach, Erich*, „Amerikas letzte und einzige Hoffnung“. Die Southern Baptist Convention. Geschichte und Gegenwart, in: *ZThG* 7 (2002), 34–63
- , Der Einfluss Englands und Amerikas auf die deutsche Erweckungsbewegung, in: *ZRRG* 28 (1976), 113–122
- , Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland, Münster 2001
- Härle, Wilfried*, Als ob alles Beten nichts nützt. Das EKD-Papier zur Reform des deutschen Protestantismus hat theologische Schwächen, Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft 10/2006, Oktober 2006, 7. Jg., 22–25
- Hall, Timothy L.*, Separating Church and State. Roger Williams and the Religious Liberty, Chicago 1998
- Heinrichs, Wolfgang E.*, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen 1989
- Hochgeschwender, Michael*, Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstler-tum und Fundamentalismus, Frankfurt a. M./Leipzig 2007

- Huxtable, John*, Art. „Kongregationalismus“, in: TRE XIX, Berlin/New York 1990, 452
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Kirche der Freiheit: Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert*. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Frankfurt a. M. 2006
- Köbner, Julius*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, in: *Erich Geldbach/Markus Wehrstedt/Dietmar Lütz* (Hg.), *Religions-Freiheit*. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Berlin 2006
- Lee, Jason K.*, *The Theology of John Smyth. Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*, Macon 2003
- Luckey, Hans*, *Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus*, Kassel 1934
- Matthias, Markus*, Bekehrung und Wiedergeburt, in: *Hartmut Lehmann/Ruth Albrecht* (Hg.), *Glaubenswelt und Lebenswelten. Geschichte des Pietismus*, Bd. IV, Göttingen 2004, 49–82
- McBeth, H. Leon*, *The Baptist Heritage. Four Centuries of Baptist Witness*, Nashville 1987
- Miller, Perry*, *The New England Mind. From Colony to Province*, Cambridge 1953
- Murphy, Andrew R.*, *Conscience and Community. Revisiting Toleration and Religious Dissent in Early Modern England and America*, University Park Pennsylvania 2001
- Noll, Mark A.*, *Das Christentum in Nordamerika*, Leipzig 2000; *ders.*, *Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika*, in: *Ulrich Gäbler u. a.* (Hg.), *Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Geschichte des Pietismus Bd. III*, Göttingen 2000, 466–532
- Oncken, Johann Gerhard*, „Appeal to Christians in Britain“, unveröffentlichtes Material der American Baptist Historical Society, Atlanta USA
- Randall, Ian M.*, *Communities of Conviction, Baptist Beginnings in Europe*, Schwarzenfeld 2009
- Smyth, John*, Principles and Interferences concerning the visible church, in: *William Thomas Whitley* (Hg.), *The Works of John Smyth*, Bd. 1, Cambridge 1915, 250–320.
- Smyth, John*, *The Character of the Beast, 1609*, in: *William Thomas Whitley* (Hg.), *The Works of John Smyth*, Bd. 2, 564 f.
- Strübind, Andrea*, *Die Unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“*, Wuppertal/Kassel 1995
- , *Das freikirchliche Kirchen- und Gemeindeverständnis. Eine baptistische Sicht*, in: *Catholica* 63 (2009), 27–47
- , *Warum die Wege sich trennten. Der Streit um das Taufverständnis in der Frühzeit des deutschen Baptismus und die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden*, in: *ZThG* 12 (2007), 241–271
- Strübind, Kim*, *Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindebundes*, in: *ZThG* 9 (2004), 30 ff.
- Williams, Roger*, *The Bloody Tenent of Persecution*, in: *James Calvin Davis* (Hg.), *On Religious Liberty. Selections from the Works of Roger Williams*, Cambridge/London 2008
- Wolf, Hubert*, *Katholische Kirchengeschichte im ‚langen‘ 19. Jahrhundert von 1789 bis 1918*, in: *Ökumenische Kirchengeschichte III*, 2007, 91.
- Wright, Stephen*, *The Early English Baptists (1603–1649)*, Woodbridge 2006

Dietrich Bonhoeffers Verteidigung der Kindertaufe

Das Taufgutachten von 1942¹

Maximilian Zimmermann

Dietrich Bonhoeffer verfasst im Jahre 1942 auf Anfrage des altpreussischen Bruderrates ein Gutachten² zu einer theologischen Flugschrift³ zur Tauffrage, die aus der Feder eines ostpreussischen Pfarrers der Bekennenden Kirche namens Arnold Hitzer stammt. Hitzer fordert in dieser Schrift die Abkehr von der Praxis der Kindertaufe hin zur Praxis der Glaubenstaufe. Bonhoeffers Gutachten ist mit den Worten „Korreferat zu der ‚Betrachtung der Tauffrage‘ in Hinsicht auf die Frage der Kindertaufe“ überschrieben. Mit der ‚Betrachtung der Tauffrage‘ ist die eben erwähnte Flugschrift Arnold Hitzers mit dem Titel „Anmerkungen zur Tauffrage unter besonderer Berücksichtigung der Kindertaufe“ gemeint.⁴

Bonhoeffers Schrift ist also kein beziehungsloser Entwurf einer Tauflehre, sondern Produkt theologischer Auseinandersetzung, die nun in Auswahl dargestellt werden soll. Die Auswahl ist so vorgenommen, dass die Hauptargumentationslinie Bonhoeffers deutlich wird. Außerdem sollen die interessanten Ausführungen Bonhoeffers zum Themenkomplex ‚Taufe und Gemeinde‘ Berücksichtigung finden, da in diesem Abschnitt häufig vorgebrachte Argumente für bzw. gegen die Praxis der Kindertaufe diskutiert werden.⁵ Anschließend soll das Gutachten einer theologischen Beurteilung unterzogen werden, um dann abschließend von Bonhoeffer her einen kurzen Ausblick auf die jüngere Diskussion zwischen dem Baptismus und den evangelischen Kirchen zu wagen.

¹ Bei den vorliegenden Ausführungen handelt es sich um die stark gekürzte und überarbeitete Fassung der vom Verfasser im Wintersemester 2006/2007 am Theologischen Seminar Elstal (Fachhochschule) eingereichten Masterarbeit.

² D. Bonhoeffer, Korreferat zu der ‚Betrachtung der Tauffrage‘ in Hinsicht auf die Frage der Kindertaufe, in: Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 16: Konspiration und Haft 1940–1945, hg. v. J. Glenthöi, U. Kabitz und W. Krötke, Gütersloh 1996, 563 (Anm. 1). Im Folgenden zitiert: DBW 16.

³ A. Hitzer, Anmerkungen zur Tauffrage unter besonderer Berücksichtigung der Kindertaufe (unveröffentlicht), im Nachlass Dietrich Bonhoeffers in der Staatsbibliothek zu Berlin befindliches Schriftstück NL A 64, 1, o. O. [1942]. Im Folgenden zitiert: Hitzer.

⁴ Da hier oft aus den beiden genannten Schriften Bonhoeffers und Hitzers zitiert wird, werden zur Entlastung des Anmerkungsapparates die Nachweise zu Zitaten und Paraphrasierungen aus den beiden Schriften in den Fließtext übernommen.

⁵ Leider können in dieser stark gekürzten Fassung weder die exegetische Diskussion zwischen Bonhoeffer und Hitzer noch die Diskussion um die Lehre der lutherischen Bekenntnisschriften Berücksichtigung finden.

1. Das theologische Gutachten zur Tauffrage

Bonhoeffer orientiert sich beim Aufbau seines Gutachtens grob an Hitzers Text (vgl. Hitzer, 1 und DBW 16, 563, 574, 580). In Teil A. steigt Bonhoeffer mit Hitzer in die Diskussion um die Aussage der Heiligen Schrift zur Tauffrage ein, wobei Bonhoeffer sich dieser Frage einmal aus exegetischer und einmal aus theologischer Perspektive nähert. Anschließend wird die Diskussion in Teil B. weiter geführt, und zwar um die Aussage der lutherischen Bekenntnisschriften zur Tauffrage. Bonhoeffer schließt sein Gutachten mit Teil C. ab, in dem er die kirchlichen, praktischen Fragen erörtert, die von Hitzer aufgeworfen worden sind.

Bonhoeffer eröffnet sein Gutachten mit den Worten: „Die Praxis der Kindertaufe läßt sich im Neuen Testament (NT) zwar nicht direkt nachweisen, ist aber doch aus ihm wahrscheinlich zu machen. Jedenfalls kann ihr Vorhandensein und ihre Berechtigung weder aus exegetischen, noch aus theologischen Gründen bestritten werden.“ (DBW 16, 563)⁶ Mit diesen Eingangssätzen zeigt Bonhoeffer die Stoßrichtung seines gesamten Gutachtens an. Ansatzpunkt ist bei Bonhoeffer die Praxis der Kindertaufe. Er geht also nicht den Weg einer allgemeinen Erörterung der Tauffrage, um dann eventuell bei der Kindertaufe zu enden, sondern setzt speziell bei der Kindertaufe an. Das hängt vermutlich mit der ‚Spitzenaussage‘ zusammen, die er in Hitzers Arbeit vorfindet; dort wird die Kindertaufe nämlich als „Irrlehre“ (Hitzer, 33) bezeichnet. Mit dem oben angeführten Zitat wird von vornherein klar, dass Bonhoeffer *nicht* davon ausgeht, dass die Kindertaufe exegetisch nachgewiesen werden kann. Eins möchte Bonhoeffer aber doch nachweisen, dass nämlich die Ablehnung der Kindertaufe sowohl aus exegetischen als auch aus theologischen Gründen *nicht* gerechtfertigt ist. Bonhoeffer liegt also daran, den ‚Angriff‘ auf die Berechtigung der Kindertaufe zurückzuweisen.

Wie zu Anfang des Gutachtens angekündigt, versucht Bonhoeffer keineswegs den exegetischen Nachweis für die Praxis der Kindertaufe zu führen, vielmehr versucht er immer wieder, die exegetischen Ergebnisse Hitzers aufnehmend, festzuhalten, dass die Praxis der Kindertaufe aus exegetischer Sicht nicht abgelehnt werden kann. Hierfür führt er z. B. das neutestamentliche Zeugnis von der Taufe „ganzer Häuser“ an, aber auch die Kindersegnung Jesu als Ausdruck des eschatologischen Angenommenseins der Kinder durch Jesus. Diese exegetischen Beobachtungen führen Bonhoeffer letztlich zu einem zweiten Einsetzen: „Wenn sich die Kindertaufe rein exegetisch weder behaupten noch bestreiten läßt, so führt vielleicht ein theologischer Rückschluß von anderen biblischen Aussagen zu einer weiteren Klärung.“ (DBW 16, 569) Bonhoeffer führt die Diskussion also mit

⁶ Vgl. G. L. Müller, Bonhoeffers Theologie der Sakramente, FTS 28, Frankfurt a. M. 1979. Bei Müller entsteht der Eindruck, als stünde dieser Satz am Ende der Untersuchungen, vgl. ebd., 176. Das Gegenteil ist der Fall. Bonhoeffer stellt diesen Satz seinem gesamten Gutachten voran.

einem zweiten, theologischen Teil fort. Der Untertitel dieses zweiten großen Abschnitts im Teil A lautet ‚Taufe und Glaube im NT‘. Anhand von vier Punkten bestimmt Bonhoeffer beide Größen und setzt sie zueinander ins Verhältnis.

Bonhoeffers *erster Punkt* lautet: „1. Taufe und Glaube stehen im NT in unlösbarem Zusammenhang.“ (DBW 16, 569) Diese Aussage für sich steht zunächst noch in völliger Übereinstimmung mit Hitzers Ausführungen, denn der schreibt: „Glaube und Taufe gehören untrennbar und wesentlich zusammen.“ (Hitzer, 14) Doch bereits im nächsten Satz wird der Unterschied zwischen den beiden Autoren deutlich. Bonhoeffers These gleicht der Aussage Hitzers zwar im Wortlaut, Bonhoeffer meint aber, dass „der objektive Charakter von beidem [sc. von Taufe und Glaube] wesentlich stärker zu betonen“ ist, „als es in der Betrachtung Hitzers geschieht.“ (DBW 16, 569)

Um zu verstehen, wogegen sich Bonhoeffers Kritik hier genau richtet, muss an dieser Stelle eine kurze Skizze sowohl des von Hitzer dargelegten Tauf- als auch Glaubensbegriffes eingeschoben werden. Zunächst die Taufe: Hitzer erkennt die Passivität des Menschen im Taufgeschehen an. In seiner Schriftstellenbetrachtung zu Joh 3, 3 schreibt er: „In der Taufe handelt nicht der Mensch, sondern es wird mit ihm gehandelt. Es geschieht etwas mit ihm, dessen er selbst schlechthin nicht mächtig ist“ (Hitzer, 4). Auch wird aus Hitzers Ausführungen deutlich, dass die Taufe für ihn mehr als ein Symbol darstellt, ja dass er die Taufe für ein göttliches Werk hält, für Gnade und Gabe Gottes (vgl. Hitzer, 13, 19, 20, 34). Die Taufe trägt sakramentalen Charakter (Hitzer, 6), sie *ist* göttliches Gnadenhandeln (Hitzer, 13). In ihr wird dem Täufling das gegeben, bestätigt und versiegelt, was er bereits durch den Glauben erhalten hat (vgl. Hitzer, 14, 16). Hitzer weist deutlich darauf hin, dass Taufe und Glaube zusammengehören und dass der Glaube der Taufe vorauszugehen hat (vgl. Hitzer, 14, 20). Nun ist es aber von entscheidender Bedeutung, welchen Glaubensbegriff Hitzer hier voraussetzt. Dieser lässt sich durch drei wesentliche Merkmale beschreiben: Erstens, dem Glauben geht die Wortverkündigung/Predigt voraus (vgl. Hitzer, 3, 14, 16), zweitens, der Glaube ist eine Folge der Predigt, da er durch die Annahme der Botschaft entsteht – was wiederum ein bewusstes Hören und Verstehen voraussetzt (vgl. z. B. Hitzer, 3, 7, 15, 17) – und drittens: der bei der Taufe vorausgesetzte Glaube ist der persönliche Glaube des Täuflings (vgl. Hitzer, 4, 15, 31–33). Neben anderen Schriftstellen leitet Hitzer sein Glaubensverständnis v. a. aus Röm 10, 9. 10. 14. 17 ab (vgl. Hitzer, 12⁷, 14, 17).

Gegen dieses Verständnis von Taufe und Glaube wendet sich Bonhoeffer also, wenn er bemerkt, dass der objektive Charakter beider Größen von Hitzer zu wenig berücksichtigt wird. Wie Bonhoeffer ‚Taufe‘ und ‚Glaube‘ inhaltlich füllt, zeigt sich im Folgenden durch seine Wesensbestimmung beider Größen. Zunächst widmet sich Bonhoeffer der Wesensbestimmung der Taufe. Nachdem er ihre zahlreichen Heilwirkungen aufzählt (Sünden-

⁷ Wie aus Hitzers Kommentar erkennbar wird, irrt er sich hier in der Kapitelangabe.

vergebung, Empfang des Heiligen Geistes etc.), betont er die passive Rolle des Menschen, der all dies durch die Taufe empfängt (unter Hinweis auf Eph 5, 26) (vgl. DBW 16, 569). Bei der Taufe fällt der Focus nicht auf den einzelnen Täufling bzw. auf dessen persönliche „Bedingungen“, die an den Empfang der Taufe geknüpft sind“ (DBW 16, 569), sondern zunächst auf die Person und das Handeln Christi: *Er* hat die Taufe eingesetzt, *er* handelt in der Taufe; dem Sakrament wohnt eine reale Wirksamkeit inne, die von *ihm* eingesetzt ist und „die von keinen menschlichen Bedingungen abhängig ist“ (DBW 16, 569). Sodann richtet sich das Taufsakrament zunächst auf die Gesamtgemeinde, auf den einen Leib, „dem dieses Sakrament zugehört.“ (DBW 16, 569) Mit äußerster Deutlichkeit wendet sich Bonhoeffer also gegen die Hitzersche Auffassung, dass der persönliche Glaube des Täuflings die Bedingung für den Empfang der Taufe darstellt. Bonhoeffer versteht die Taufe nämlich als eine in erster Linie auf Christus und die Gesamtgemeinde bezogene Größe; der Täufling tritt dabei in den Hintergrund.

Um den objektiven, also vom Subjekt ‚Mensch‘ unabhängigen Charakter der Taufe weiter zu unterstützen, liefert Bonhoeffer eine biblisch-theologische Begründung seiner Auffassung. Er weist auf die in 1. Kor 15, 29 erwähnte Taufe für die Toten hin (vgl. DBW 16, 569 f.). Diese Taufe anstelle bereits verstorbener Menschen passt in Bonhoeffers Argumentation, da hier der Taufe offensichtlich eine Wirkung zugetraut wird, die vom menschlichen Subjekt völlig unabhängig ist – es handelt sich immerhin um bereits verstorbene Menschen, denen die Taufe zu Gute kommen soll. Bonhoeffer gesteht ein, dass es sich hier um einen Brauch handelt, der von der Kirche nicht akzeptiert war; ihm geht es hier lediglich darum aufzuzeigen, dass dem Sakrament Taufe in neutestamentlicher Zeit eine reale Wirkung beigemessen wird, die vom Getauften unabhängig, also objektiv ist.

Nachdem Bonhoeffer diese Wesensbestimmung der Taufe vorgenommen hat, wendet er sich der zweiten Größe, dem Glauben zu, denn das NT zeugt laut Bonhoeffer eindeutig von einer engen Verbindung zwischen Glaube und Taufe (vgl. DBW 16, 570). Zunächst übt Bonhoeffer konkrete Kritik am Glaubensbegriff Hitzers: „Die in der ‚Betrachtung‘ vorherrschende Bestimmung des Glaubens als ‚persönlicher Glaube‘, als ‚persönliche Entscheidung für Jesus‘, als ‚freie Entscheidung des Einzelnen‘ gibt dem biblischen Begriff fast unmerklich eine Wendung, die ihm fremd ist und bedenkliche Folgen haben muß.“ (DBW 16, 570) Bonhoeffer weist darauf hin, dass bei Paulus die Formulierung ‚ich glaube‘ nie auftaucht, dass hingegen bei Paulus der ‚Glaube‘ als Nomen mehr im Mittelpunkt steht als das Verb ‚glauben‘ (vgl. DBW 16, 570). Außerdem erwähnt Bonhoeffer die auffälligen Formulierungen ‚der Glaube kam‘ und ‚der Glaube wurde offenbart‘ aus Gal 3 und den paulinischen Ausruf ‚ich ... , doch nicht ich‘ (Gal 2, 20) und schlussfolgert daraus: „Der Glaube ist also zunächst objektiv als Offenbarung, Geschehnis, Gnade, Geschenk Gottes bzw. Christi aufzufassen, durch welche das Ich gerade ganz aufgehoben wird“ (DBW 16, 571). Bonhoeffer sieht im NT den Schwerpunkt des Glaubensgeschehens auf das Handeln Gottes gelegt;

hier ist nach Bonhoeffer „Gott allein und ganz der Handelnde . . ., als Vater, Sohn und Heiliger Geist“ (DBW 16, 571). Bonhoeffer weist als Begründung dafür auf Schriftstellen hin, welche die Passivität des Menschen gegenüber dem Wirken des Heiligen Geistes betonen (1. Kor 12, 3; Röm 8, 15, 26 f.). Hinsichtlich des Glaubensgeschehens sind also dem gläubigen Individuum sowohl der Inhalt des Glaubens als auch das Tun Gottes deutlich vorgeordnet. Dem Ich geht aber laut Bonhoeffer – wie bei der Taufe – noch eine weitere Größe voran, nämlich das Wir des Glaubens, die Gemeinde (vgl. DBW 16, 571). Und erst dann „mag dann auch mit dem Vorbehalt von Mk 9, 24 gesagt werden: ich glaube; aber auch dann doch immer nur so, daß der Blick keinen Augenblick auf das eigene Ich, sondern auf den Inhalt des Glaubens fällt“ (DBW 16, 571).

Nach dieser zweifachen Wesensbestimmung setzt Bonhoeffer mit seinem *zweiten Punkt* noch einmal bei der Passivität des Menschen im Taufgeschehen an, und zwar, um unter diesem Gesichtspunkt die Frage nach der Rolle des Glaubens zu bedenken (vgl. DBW 16, 571). Zunächst argumentiert Bonhoeffer wieder sprachlich: in Hitzers Arbeit fällt ihm die häufige mediale Ausdrucksweise ‚Sich taufen lassen‘ auf. Die mediale Form „gibt es im NT nur ein einziges Mal (Apg 22, 16); sonst steht überall das Passiv. [Anm. d. Verf.: der griech. Grundtext des NT gibt tatsächlich nur an dieser Stelle eine ausschließlich mediale Form des Verbs βαπτίζω wieder] Der Mensch *wird* getauft“ (DBW 16, 571). In der Tat kommt diese Redewendung bei Hitzer immer wieder vor (vgl. Hitzer, 10, 38, 43). Hitzer betont auch die freie Entscheidung des Täuflings für die Taufe (vgl. Hitzer, 32, 38) und die Bedingung des persönlichen Glaubens (vgl. Hitzer, 4, 15, 31–33). Wie oben bereits dargestellt, erkennt aber auch Hitzer die Passivität des Menschen im Taufgeschehen an. Wenn Bonhoeffer also eine von Hitzer behauptete Aktivität des Menschen monieren kann, so nur die persönliche Entscheidung und den persönlichen Glauben des Täuflings, denn die Rolle des Täuflings im Taufgeschehen selbst ist von Hitzer ebenfalls vollständig von Gottes Handeln her verstanden.

Dass auch der Glaube – „und nur im Glauben kann die Taufe empfangen werden“ (DBW 16, 571) – nichts an der von Bonhoeffer festgestellten völligen Passivität des Menschen im Taufgeschehen ändert, erläutert Bonhoeffer in seinen weiteren Aussagen. Es stellt sich nämlich tatsächlich die Frage, ob Bonhoeffer die völlige Passivität des Menschen im Taufgeschehen weiterhin behaupten kann, wenn er doch selbst ‚zugesteht‘, dass der Glaube notwendig zur Taufe gehört. Die Antwort lautet: Bonhoeffer kann sie weiterhin behaupten, weil für ihn der Begriff ‚Glaube‘ mindestens genauso von Passivität geprägt ist wie der Begriff ‚Taufe‘. Für Bonhoeffer ist ‚Glaube‘ nämlich „reines Empfangen und nur real im Akt des Empfanges selbst“ (DBW 16, 571). Weil der Glaube völlig passives ‚Empfangen‘ ist, „kann‘ er „keinesfalls als aktive Mitwirkung bei der Taufe verstanden werden“ (DBW 16, 571). Nach Bonhoeffers Auffassung nimmt der Glaube bei Hitzer aber genau diese Rolle ein. In der Tat nennt Hitzer die persönliche Glaubensent-

scheidung die „subjektive Seite der Taufe“ (Hitzer, 38) und versteht sie als Voraussetzung der Taufe (vgl. Hitzer, 4, 15, 31–33). Diesen aktiven Aspekt, der dem Glauben hier beigemessen wird, hält Bonhoeffer für völlig unsachgemäß, denn nach Bonhoeffers Auffassung ist der Glaube die Größe, die wie keine andere theologische Größe für die Passivität des Menschen steht: „ja, der Glaube ist geradezu der theologische Terminus, der die reine Passivität des Menschen im Empfangen des Heils bezeichnet“ (DBW 16, 571).⁸ Somit kann der Glaube von seinem Wesen her nicht als eine vom Menschen aktiv zu erbringende Voraussetzung für den Empfang der Taufe verstanden werden. Dies untermauert Bonhoeffer, indem er die Begriffe Gnade und Glaube im Zusammenhang der Rechtfertigung parallelisiert: „Darum ist Rechtfertigung aus Gnaden allein dasselbe wie Rechtfertigung aus Glauben allein.“ (DBW 16, 571 f.) M. a. W.: Glaube ist Gnade und somit keinesfalls eine Aktivität des Menschen.

Um Bonhoeffers Ausführungen unter seinem *dritten Punkt* zu verstehen, muss zunächst ein weiterer Blick auf Hitzers Äußerungen zum Glauben geworfen werden: Eines der Hauptargumente Hitzers gegen die Säuglingstaufe ist der fehlende Glaube des getauften Säuglings. So schreibt er: „Es gehört zum Wesen der Taufe, dass sie Glauben voraussetzt und erfordert. Kann ein kleines Kind oder gar ein Säugling im neutestamentl. Sinn ‚glauben‘, was doch eben Hören, Verstehen und Annehmen des Wortes voraussetzt (Röm 10, 14 u. 17)? Antwort: ‚Nein!‘ Darum darf auch die Kirche kleine Kinder nicht taufen.“ (Hitzer, 17) Unter seinem dritten Punkt geht Bonhoeffer sehr direkt auf diese Aussagen ein. Er schreibt: „Da der Glaube immer am Worte Gottes entsteht (Röm 10, 17), so kann er *psychologisch* [Hervorh. v. Verf.] nur als bewußtes verstehendes Hören und Beantworten des Wortes Gottes vorgestellt werden.“ (DBW 16, 572) Der Hinweis auf Röm 10, 17 steht noch vollkommen im Einklang mit Hitzer (vgl. Hitzer 14); doch der anschließende Satzteil offenbart Bonhoeffers Kritik, denn er fügt der Hitzerschen Glaubensbeschreibung (als bewusstes Verstehen und Annehmen des Wortes) das Wörtchen ‚psychologisch‘ bei. Bonhoeffer lässt die Hitzersche Wesensbestimmung des Glaubens nämlich nur unter psychologischen Kategorien gelten, ja, letztlich bewertet er Hitzers Glaubensdefinition als eine psychologische Wesensbestimmung des Glaubens! Bonhoeffer gesteht ein, dass bewusstes Verstehen und Annehmen des Wortes im Zusammenhang der Entstehung des Glaubens notwendig sind; das ändert für ihn aber

⁸ Müller paraphrasiert diese Passage mit den Worten: „Vielmehr bezeichnet der Terminus [sc. der Glaube] im spezifisch theologischen Gebrauch die reine Passivität des Menschen vor [Hervorh. d. Verf.] dem Heilsempfang.“ (Müller, Sakramente, 181) Bonhoeffer schreibt hier aber von der reinen Passivität *im* Empfangen des Heils! Die Radikalität Bonhoeffers hinsichtlich der Passivität des Menschen im Glaubens- und Taufgeschehen wird in Müllers Darstellung teilweise nicht ganz deutlich. Dass nicht nur an dieser Stelle (vgl. z. B. ebd., 179 f.) die ‚Schärfe‘ des Gutachtens bei Müller nicht ganz zum Ausdruck kommt, liegt wahrscheinlich an der Tatsache, dass sich Müllers Ausführungen zur Kindertaufe nicht allein auf das Gutachten beziehen (vgl. ebd., 175).

nichts an der Tatsache, dass sich diese äußeren Regungen auf der psychologischen Ebene befinden und somit lediglich „Äußerungen, Gestalten des Glaubens“ (DBW 16, 572) darstellen, aber eben nicht mit dem Wesen des Glaubens identisch sind. Das Wesen des Glaubens ist nämlich nicht psychologisch, sondern theologisch bestimmt, und zwar, wie bereits ausgeführt, als ‚reines Empfangen‘ (vgl. DBW 16, 572). Wenn der Glaube aber ‚reines Empfangen‘ ist, so kann er laut Bonhoeffer nicht gleichzeitig „das bewußte Verstehen, Antworten, Sichentscheiden“ (DBW 16, 572) sein, denn letzteres widerspricht der völligen Passivität des ‚reinen Empfangens‘.

Dass der Glaube also von äußeren Regungen begleitet ist, liegt nicht im Wesen des Glaubens begründet, sondern liegt an der rein praktischen Tatsache, dass der Glaube nun mal als Reaktion auf die Predigt entsteht. Bewusstes Hören und Annehmen der Botschaft haben also mit den äußeren Umständen der Glaubensentstehung zu tun, nicht aber mit dem Wesen des Glaubens. Bonhoeffer ordnet also die Größen ‚Hören des Wortes‘ und ‚Annehmen des Wortes‘ dem Bereich des Glaubensempfangs zu, nicht dem Glauben an sich (vgl. DBW 16, 572).

Mit dieser Auffassung sieht sich Bonhoeffer im Einklang mit dem Neuen Testament: „Über die psychologischen Möglichkeiten dieses Empfangens reflektiert das NT nicht weiter. Da wo das starke Interesse der ‚Betrachtung‘ liegt, hat das NT gar kein Interesse.“ (DBW 16, 572) Bonhoeffer meint, dass das NT nur andeutungsweise die äußerlichen Möglichkeiten des Heilempfangs bedenkt. Die Andeutungen, die er allerdings im NT dazu findet, zeugen nicht nur von Heilempfang durch ein persönliches Glaubensbekenntnis bzw. eine persönliche Glaubensentscheidung, sondern auch von Heilempfang im Rahmen stellvertretenden Glaubens (vgl. DBW 16, 572). Bonhoeffer führt hier u. a. den Glauben der Träger des Gichtbrüchigen in Mt 9, 2 an. Außerdem weist Bonhoeffer noch auf das korporative, also das körperschaftlich-kollektive Denken des NT hin, welches einem auf das Individuum bezogene Denken grundsätzlich entgegensteht (vgl. DBW 16, 572f.). Dies alles führt Bonhoeffer zu der abschließenden Anfrage, „ob es erlaubt sei, den Kindern, die von gläubigen Eltern geboren werden, die Taufe vorzuenthalten, weil sie die psychologischen Voraussetzungen für ein persönliches Bekenntnis und Sichentscheiden nicht haben“ (DBW 16, 573). M. a. W.: Die Argumente Hitzers treffen – laut Bonhoeffers Argumentation – gar nicht das Wesen des Glaubens, sondern lediglich die äußeren Gestalten des Glaubens. Außerdem zeugt das NT auch von Heilempfang im Rahmen stellvertretenden Glaubens und dieser wäre ja im Falle gläubiger Eltern gegeben. Daher zweifelt Bonhoeffer die Hitzersche Argumentation gegen die Kindertaufe an.

Unter dem *vierten Punkt* führt Bonhoeffer diese Diskussion direkt fort. Er beginnt mit drei feststellenden Aussagen: „Das NT spricht explicite nur von der Taufe Gläubiger. Verkündigung, Buße, Glaube, Taufe ist die immer wieder bezeugte Reihenfolge. Durch die Taufe wird der Gläubiggewordene dem Leib Christi eingegliedert.“ (DBW 16, 573) Hier gibt Bonhoeffer zunächst Aussagen wieder, die genau so auch bei Hitzer zu finden sind (vgl. Hitzer,

13 f.). Besonders legt Hitzer auf die im NT bezeugte Reihenfolge von Verkündigung, Buße, Glaube und Taufe Wert. Die Aussage, dass der (persönliche) Glaube der Taufe zeitlich vorausgehen muss, kommt bei ihm immer wieder vor (vgl. z. B. Hitzer, 2, 4, 6, 11, 14) und ist somit eines seiner Hauptargumente gegen die Säuglingstaufe. Dass Glaube und Taufe zusammengehören, ist für Bonhoeffer theologisch unaufgebbar, denn das sieht er im NT klar bezeugt (vgl. DBW 16, 570); wie dieser sachliche Zusammenhang von Taufe und Glaube aber in der Praxis hinsichtlich der zeitlichen Reihenfolge gelöst wird, ist seiner Meinung nach *nicht* festgelegt. Bonhoeffer beobachtet zwar im NT, dass hier „das sachliche Verhältnis von Taufe und Glaube konkret durch den vorherrschenden Brauch der Erwachsenentaufe“ (DBW 16, 573) gelöst wird; dass aber im NT die Taufe gerade auf diese Weise praktiziert wird, hat nach Bonhoeffers Auffassung keineswegs theologische, sondern historische Gründe, nämlich die Missionssituation (vgl. DBW 16, 573). Die Missionssituation bringt es nun mal mit sich, dass in erster Linie Erwachsenen das Evangelium verkündigt wird. Dass also im NT das bewusste Glaubensbekenntnis der Taufe meist vorausgeht, ist keine verbindliche theologische Vorgabe, sondern eine situationsbedingte Anwendung der beiden Größen ‚Glaube‘ und ‚Taufe‘. Bonhoeffer hält es sogar für „unerlaubt, die sachliche Zusammengehörigkeit von Taufe und Glaube *ausschließlich* als das zeitliche Nacheinander von persönlichem Glaubensbekenntnis und Taufe zu verstehen“ (DBW 16, 573), denn die theologische Wesensbestimmung von Glaube und Taufe als ‚passives Empfangen‘ und die Schriftzeugnisse zum stellvertretenden Glauben lassen für ihn eine solche Engführung nicht zu.

Bonhoeffer fügt zur Erwachsenentaufe außerdem noch hinzu, dass das Glaubensbekenntnis eines Erwachsenen nicht als menschliches Werk verstanden werden darf; auch hier bedeutet Glaube ‚reines Empfangen‘. Wenn aber auch hier der Glaube ‚reines Empfangen‘ ist, so „bleibt die Frage offen, ob der Glaube als reines Empfangen nicht auch stellvertretender Glaube der Gemeinde für ihre Kinder bzw. der Glaube der unmündigen Kinder der Gemeinde selbst sein könne“ (DBW 16, 573). Bonhoeffer wendet seinen Glaubensbegriff also konsequent an: Wenn Glaube wirklich völlig passives Empfangen bedeutet, so kann selbst bei einem Säugling von Glauben gesprochen werden, denn völlig passives Empfangen ist bereits ihm möglich. Somit kann Bonhoeffer zur Diskussion stellen, ob der Glaube eines Erwachsenen dem eines unmündigen Kindes etwas voraushat – vorausgesetzt, dass Glaube ‚reines Empfangen‘ ist. Bonhoeffer meint außerdem, dass der Glaube des Täuflings ohnehin nicht der inhaltliche Bezugspunkt des Taufgeschehens ist: ein Täufling wird keineswegs auf seinen persönlichen Glauben bzw. den Glauben der Gemeinde getauft, „sondern allein auf den Namen Jesu Christi“ (DBW 16, 574). Bonhoeffer weist hiermit auf einen Punkt hin, den er bereits zuvor geäußert hat, dass nämlich das Ich des Täuflings durch die Objektivität der Taufe in den Hintergrund tritt.

Bonhoeffer resümiert: Unter *theologischen* Gesichtspunkten ist die Glaubentaufe Erwachsener *eine mögliche Lösung* des Verhältnisses von Glaube

und Taufe. Neben dieser Möglichkeit darf die Möglichkeit der Kindertaufe nicht verweigert werden, denn die Ablehnung der Kindertaufe ist durch das NT nicht gestützt, „und zwar gerade auch vom Glaubensbegriff der Rechtfertigungslehre aus“ (DBW 16, 574). Die Aussagen der Heiligen Schrift und der Glaubensbegriff der Rechtfertigungslehre sind für Bonhoeffer hier also richtungweisend.

In Zusammenhang mit der Diskussion um die Aussagen der lutherischen Bekenntnisschrift kommt Bonhoeffer dann noch einmal auf die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Glaube und Taufe zurück. Grundlage des folgenden Gedankenganges ist Bonhoeffers Feststellung, dass die Bekenntnisschriften die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis zwischen diesen beiden Größen offen lassen (vgl. DBW 16, 579). Deswegen versucht Bonhoeffer, diese Frage selbst zu klären, indem er nämlich die Größen ‚Glaube‘ und ‚Taufe‘ entlang der neutestamentlichen Heilsgeschichte chronologisch bis auf ihren Ursprung zurückverfolgt (vgl. DBW 16, 579 f.): Bonhoeffer stellt dabei zunächst fest, dass der Glaube der Gemeinde dem Glauben des Einzelnen zeitlich vorangeht; der Glaube der heutigen Gemeinde wiederum „ist nicht zu denken ohne die Einsetzung der Taufe, die ihm vorangeht“ (DBW 16, 579). Zwar wurde die erste Gemeinde als bereits gläubige Gemeinde getauft – in diesem Falle würde also der Glaube der Taufe tatsächlich zeitlich vorausgehen –, doch Bonhoeffer weist darauf hin, dass auch dem Glauben der ersten Gemeinde etwas vorausgeht, zwar nicht der Taufakt selbst, aber doch die Einsetzung der Taufe durch Christus. Doch selbst der Einsetzung des Sakraments durch Christus geht noch etwas voraus, und zwar das von Jesus Christus gepredigte Wort, denn die Sakramente setzt Christus ja erst am Ende seines irdischen Wirkens ein. Indem Bonhoeffer also die heilsgeschichtlichen Eckdaten der christlichen Gemeinde bis auf ihren Ursprung in der Person Jesu Christi zurückverfolgt, kommt er letztlich von der „Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Taufe und Glaube [...] auf die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Wort und Sakrament“ (DBW 16, 579). Die Grundlage der Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Taufe und Glaube ist also die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Wort und Sakrament! Diese Frage aber – und das ist wohl der Zielpunkt der Bonhoefferschen Argumentation – „ist theologisch nicht mehr zu entscheiden, da in Jesus Christus Wort und Sakrament eins sind“ (DBW 16, 579). Wenn aber die Grundsatzfrage nach dem zeitlichen Verhältnis von Wort und Sakrament theologisch nicht zu beantworten ist, dann ist die darauf aufbauende Anschlussfrage nach dem zeitlichen Verhältnis von Glaube und Taufe ebenso wenig theologisch zu beantworten. Die gesamte Frage nach der zeitlichen Abfolge von Glaube und Taufe ist also laut Bonhoeffer lediglich auf der praktischen Ebene zu lösen (vgl. DBW 16, 580).

Unter acht Punkten führt Bonhoeffer seine Meinung zu dem praktischen Fragenkomplex nach Taufe und Gemeinde aus. Immer wieder greift er auf Inhalte zurück, die er bereits vorher ausgeführt hat. So auch gleich unter

Punkt eins: „1. Wie in der Missionssituation das Verhältnis von Taufe und Glaube in dem Vorherrschen der Taufe Erwachsener gelöst wird, so in der volkskirchlichen Situation in dem Vorherrschen der Kindertaufe.“ (DBW 16, 580) Die Taufpraxis ist also in die Freiheit der Gemeinde gelegt, je nach Situation. Dabei liegt in beiden Taufpraktiken die Möglichkeit des Taufmissbrauchs: die Praxis der Kindertaufe läuft Gefahr, den unaufgebbaren Bezug zum Glauben (der Gemeinde) zu vernachlässigen, die Praxis der Glaubenstaufe läuft Gefahr, den Glauben des Erwachsenen als Menschenwerk zu verstehen (vgl. DBW 16, 580 f.). Selbstkritisch formuliert Bonhoeffer daher: „Ein Mißbrauch der Kindertaufe, wie er in der Vergangenheit unserer Kirche unzweifelhaft festzustellen ist, wird daher die Gemeinde notwendig zu einer sachgemäßen Einschränkung ihres Gebrauchs und zu einer neuen Würdigung der Erwachsenentaufe führen.“ (DBW 16, 581) Bonhoeffer attestiert ‚seiner Kirche‘ also Taufmissbrauch, und zwar offensichtlich den Missbrauch, den er oben beschrieben hat: die Vernachlässigung des Bezugs der Taufe zum Gemeindeglauben. Wenn dieser Bezug zum Gemeindeglauben als nicht gegeben erscheint, so ist laut Bonhoeffer die Verweigerung der Kindertaufe und die Erwägung einer späteren Taufe – sprich der Erwachsenentaufe – im Einzelfall offenbar nicht ausgeschlossen.

Mit seinem *zweiten Punkt* geht Bonhoeffer recht direkt auf das von Hitzer unter Teil C Geäußerte ein. Hitzers Hauptargument lautet: die Praxis der Glaubenstaufe entspricht der vom Neuen Testament geforderten Existenzform der Gemeinde, nämlich der Existenz in Geschiedenheit von der Welt. Darum hält Hitzer die Glaubenstaufe für ein notwendiges und sachgemäßes Mittel, um der fortschreitenden Verweltlichung der Kirche entgegenzuwirken, denn in der Kindertaufe sieht Hitzer einen schwerwiegenden Faktor für die Verweltlichung der Kirche (vgl. Hitzer, 35–37). Dies greift Bonhoeffer hier auf. An einer früheren Stelle hat Bonhoeffer bereits darauf hingewiesen, dass eine Taufpraxis nicht von einem bestimmten, nämlich einem exklusiven Gemeindebegriff (vgl. Hitzer, 35–37) abgeleitet werden darf (vgl. DBW 16, 580). Hier weist er auf ein empirisch-kirchengeschichtliches Argument hin: die Glaubenstaufe ist in der Kirchengeschichte schon oft als Mittel gegen die Verweltlichung der Kirche gefordert worden, doch niemals „ist die Kirche durch diese Parole erneuert worden“ (DBW 16, 581). Vielmehr ist es dadurch zu einer immer weiter gehenden Zersplitterung der Kirche gekommen oder die Neuerungen wurden wieder rückgängig gemacht. Bonhoeffer gibt zu, dass es sich bei seinem Argument nicht um ein theologisches, sondern um ein empirisches Argument handelt, betont allerdings, dass er die Auseinandersetzung mit den Erfahrungen der Kirchengeschichte in solch einem Zusammenhang für notwendig hält (vgl. DBW 16, 581).

Der *dritte Punkt*, den Bonhoeffer anführt, wendet sich offensichtlich gegen folgende Worte Hitzers: „In breitem Strom hat sich durchs Tor der Taufe [sc. der Kindertaufe] die Welt in die Kirche gewälzt. Wer sich nicht taufen liess, wurde bürgerlich geächtet. Eine wüste Verquickung von weltli-

cher Obrigkeit und Kirche fand statt, die unverträglich war mit dem freien Walten der Gnade.“ (Hitzer, 37) Bonhoeffer geht vor diesem Hintergrund auf ein kirchengeschichtliches Argument ein, das Hitzer selbst nicht direkt äußert, das allerdings in dem eben angeführten Zitat anklingt. Es lautet: Die konstantinische Wende, also der Beginn des Staatskirchentums, hat die Kindertaufpraxis mit sich gebracht. Nun ist diese Epoche vorüber, deswegen ist auch die Kindertaufe aufzugeben. Diesem Einwand nimmt Bonhoeffer die Grundlage, indem er darauf hinweist, dass die Praxis der Kindertaufe bereits vor der konstantinischen Wende geübt wurde, und zwar als fester kirchlicher Brauch seit der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts (vgl. DBW 16, 581f.). Das eigentliche Problem liegt somit nicht in der Praxis der Kindertaufe an sich, sondern darin, dass die Kindertaufe in konstantinischer Zeit als bürgerliche Größe verstanden wurde. Bonhoeffers Aussage stimmt also letztlich mit der von Hitzer geäußerten Kritik überein, dass die weltliche Qualifikation der Kindertaufe höchst problematisch ist (vgl. DBW 16, 582 und Hitzer, 37).

Bonhoeffers *vierter Punkt* richtet sich nun wieder direkt gegen Hitzers Äußerungen. Unter Bezug auf das NT fordert Hitzer ja die Reinigung und Abkehr der Gemeinde von der Welt und die Glaubenstaufe als Mittel gegen die Verweltlichung der Kirche. Denn durch die Kindertaufe – die ohne persönliche Entscheidung für Jesus und gegen den Teufel gespendet wird – gelangen letztlich Ungläubige in die Gemeinde (vgl. Hitzer, 36). Hitzer weist ausdrücklich darauf hin, dass die Kindertaufe hier nicht die alleinige Schuld trifft, aber doch eine starke Mitschuld. Die Glaubenstaufe hingegen ist ein Weg, um wieder zu einer reineren Gemeinde zu gelangen, denn die Glaubenstaufe setzt ja die persönliche und bewusste Entscheidung des Täuflings für den Glauben, für die Taufe, für die Gemeinde voraus (vgl. Hitzer, 36–40). Das Ideal einer völlig reinen Gemeinde auf Erden verfolgt Hitzer dabei nicht, aber doch das Ziel einer möglichst reinen Gemeinde (vgl. Hitzer, 39). Hitzer ist sich dabei bewusst, dass man Gottes Werk nicht durch Menschenwerk ersetzen kann und wiederholt weist Hitzer darauf hin, dass dabei die Glaubenstaufe nicht als Rezept für Kirchenerneuerung verstanden werden darf. Echte Erneuerung der Kirche können letztlich nur der Heilige Geist und innere Umkehr bringen (vgl. Hitzer, 39, 44). Bonhoeffer antwortet auf die Hitzer'schen Äußerungen zunächst verständnisvoll: „Die Sehnsucht nach einer von der Welt geschiedenen, reinen, echten, wahrhaftigen, einsatz- und kampffähigen Gemeinde der Gläubigen ist in einer verweltlichten Kirche sehr begreiflich, aber sie ist voller Gefahren“ (DBW 16, 582). Bonhoeffers Hauptkritik richtet sich offenbar gegen die Blickrichtung Hitzers in Sachen Gemeindeerneuerung: „Die Scheidung der Gemeinde von der Welt, die Reinheit, Kampfbereitschaft, Wahrhaftigkeit der Gemeinde sind *nicht an sich selbst direkt zu erstrebende Ziele, sondern sie sind Früchte* [Hervorh. v. Verf.], die einer echten Verkündigung des Evangeliums von selbst folgen.“ (DBW 16, 583) Um Gemeinde zu erneuern, darf sich der Blick laut Bonhoeffer also gerade nicht auf die Gemeinde selbst

richten, sondern er muss sich auf das Evangelium richten; das hat dann echte Gemeindeerneuerung zur Folge. In diesen Äußerungen klingt wiederum Bonhoeffers Fokussierung auf das (objektive) Handeln Gottes an. Auf die von ihm beschriebene Weise wird ja gerade ausgeschlossen, dass die erneuerte Gemeinde ein Menschenwerk ist; vielmehr sind es die vom Evangelium Gottes ausgehenden Wirkungen, die neue Gemeinde schaffen. Gerade dieses Prinzip erkennt Bonhoeffer in den Reformationsbemühungen Luthers (vgl. DBW 16, 583). Bonhoeffer fährt fort: „Echte kirchliche Erneuerung wird sich von Schwärmerei immer dadurch unterscheiden, daß sie an zentralen und gewissen Lehren der Schrift ihren Ausgang nimmt.“ (DBW 16, 583) Das ist aus Bonhoeffers Sicht bei Hitzer gerade nicht der Fall: Hitzers ‚Gemeindeerneuerungsprogramm‘ nimmt seinen Ausgang nämlich bei der Verweigerung der Kindertaufe, was nach Bonhoeffers bisheriger exegetischer und theologischer Erörterung ja gerade keine zentrale und v. a. gewisse Lehre der Heiligen Schrift darstellt (vgl. DBW 16, 569, 574, 579, 580). Da nun der Ausgangspunkt Hitzers keine sichere Hauptlehre der Schrift ist, ist es letztlich ein Menschengedanke, der Hitzer hier leitet. „Wo aber Menschengedanken ... zum Ausgangspunkt kirchlicher Erneuerungsbestrebungen gemacht werden, dort ist die Sache der Kirche, die allein auf dem klaren und gewissen Worte Gottes ruht, gefährdet“ (DBW 16, 583). Bonhoeffer erkennt in Hitzers Äußerungen also mehr als nur eine theologische Alternative, Bonhoeffer erkennt hierin eine Gefahr für die Kirche. Grund hierfür ist Bonhoeffers Überzeugung, dass Hitzers ‚Programm‘ menschliche Gedanken zu Grund liegen und nicht Gottes Wort. Besondere Gefahr besteht aber dann – und dieser Fall tritt hier für Bonhoeffer offenbar ein –, „wenn sich Menschengedanken unter Verwerfung des Glaubens der Kirche allein als göttliche Wahrheit ausgeben“ (DBW 16, 583). Dieser Eindruck entsteht bei Hitzer durchaus, u. a. durch folgende Bemerkung: „Wir stellen abschließend fest: Die der Existenz der Gemeinde Jesu Christi auf dieser Erde gemässe Form der Taufe ist allein die Glaubenstaufe.“ (Hitzer, 41)

Anschließend geht Bonhoeffer unter *fünftens* auf Äußerungen Hitzers zum Fragenkomplex ‚Taufe und Gemeinde‘ ein, die er für besonders problematisch hält. Darunter fallen besonders die Aussagen, in denen Hitzer von der persönlichen, rigorosen Entscheidung des Einzelnen für den Glauben und die Gemeinde (vgl. Hitzer, 38, 39), aber auch von der freien Entscheidung (vgl. Hitzer, 37f.) des Einzelnen spricht (vgl. DBW 16, 584f.). In konsequenter Fortführung seiner bisherigen Argumentation kritisiert Bonhoeffer Hitzer v. a. von seinem Verständnis des Glaubensbegriffes her. Für Bonhoeffer widerspricht die Auffassung von der persönlichen Entscheidung für den Glauben dem Glaubensbegriff als ‚reines Empfangen‘, denn „Entscheidung für Christus‘ [...] ist die aktivistische Verkehrung des passiven Charakters des Glaubens“ (DBW 16, 584). Bonhoeffer meint hier bei Hitzer eine Veränderung des biblischen Glaubensbegriffes wahrzunehmen. Das schlägt sich laut Bonhoeffer auch in Hitzers Ausdrucksweise nieder und er weist hier auf die von Hitzer verwendeten unbiblischen Begriffe ‚Glaubens-

taufé‘ und ‚Sichtaufenlassen‘ hin (vgl. DBW 16, 584 und z. B. Hitzer, 10, 23). Vom Glaubensbegriff her kommend lautet Bonhoeffers Hauptkritik also: die Auffassung von der persönlichen Glaubensentscheidung widerspricht dem passiven Charakter des Glaubens; der Mensch steht im Mittelpunkt, obwohl Glaube sich eigentlich auf seinen Gegenstand, nämlich Christus richten muss (vgl. DBW 16, 584).

Die Betonung Hitzers hinsichtlich der freien Entscheidung des Einzelnen für die Zugehörigkeit zur Gemeinde wird von Bonhoeffer ebenso kritisiert. Hitzer fordert die Freiheit der Entscheidung, da er in der Praxis der Kindertaufe eine zweifache Freiheitsbescheidung erkennt: Zum einen wird über den persönlichen Willen des Kindes hinweggegangen, zum anderen wird die Freiheit der Gnadenwahl Gottes missachtet (vgl. Hitzer, 37). In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass Hitzer diese Aussagen vor dem Hintergrund der Lehre von der Prädestination macht (vgl. Hitzer, 17 f., 28, 37). Er geht also davon aus, dass Gott von Ewigkeit her Einzelne zum Heil vorherbestimmt, und dies eben aus freier Gnadenwahl. Dieser freien Gnadenwahl Gottes kommt man laut Hitzer bei der Kindertaufe zuvor, indem man hier einem Kind das Heil zuspricht, ohne zu wissen, ob Gott das Kind von Ewigkeit her zum Heil erwählt hat. Hiergegen richtet sich Bonhoeffers Kritik: Seiner Meinung nach wird hier der in der Schrift bezeugte universale Heilswille Gottes missachtet und zudem „Gottes Gnade von seinen Gnadenmitteln getrennt“ (DBW 16, 585). Hiermit greift Bonhoeffer eine zuvor geäußerte Auffassung auf, dass die Gnade Gottes allein an Wort und Sakrament gebunden ist, während Hitzer diese an die freie Erwählung Gottes gebunden sieht.

Außerdem kritisiert Bonhoeffer Hitzers zweigeteilte Weltansicht, also die Einteilung in Erwählte und Verdammte. Bonhoeffer meint in dieser Zweiteilung ein Prinzip zu erkennen, das bei Hitzer auch in einem anderen Bereich auftaucht: in der Unterscheidung zwischen denen, die sich für den Glauben entscheiden und denen, die unentschieden bleiben. Bonhoeffer kritisiert also die gewollte Trennung zwischen bewusst Gläubigen und Ungläubigen, Erwählten und Verdammten. Hinter Bonhoeffers Kritik steckt ein für seine damalige Lebensphase charakteristisches Weltverständnis. Bonhoeffer schreibt in der Zeit der Entstehung des Gutachtens v. a. an seiner ‚Ethik‘. Ausgangspunkt Bonhoeffers ist die Auffassung, dass die *gesamte* Weltwirklichkeit durch Christi Heilswerk mit Gott versöhnt ist.⁹ Da also sowohl Gemeinde als auch Welt in die Christuswirklichkeit eingeschlossen sind,¹⁰ ist die Verhältnisbestimmung Hitzers in Form einer Trennung falsch (vgl. DBW 16, 585). Das „echte Verhältnis von Gemeinde und Welt“ ent-

⁹ Vgl. R. Mayer, Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Stuttgart 1969, 196; ferner E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis, Berlin 2005, 295 und R. Morkrosch/F. Johannsen/C. Gremmels (Hg.), Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003, 17, 105.

¹⁰ Vgl. Mayer, Christuswirklichkeit, 164 ff., speziell 195–197.

faltet „sich nur im Glauben an die Offenbarung Gottes in der Welt“ und umfasst „sowohl Joh 3, 16 wie 1. Joh 2, 17“ (DBW 16, 585). Die Welt wird also auch von Bonhoeffer in ihrer Boshaftigkeit wahrgenommen, aber doch umfasst von der Liebe Gottes zur Welt. Entscheidend ist für Bonhoeffer außerdem der Teilsatz „Offenbarung Gottes *in der Welt* [Hervorh. v. Verf.]“ (DBW 16, 585), denn die Tatsache, dass Gott in Christus Mensch wurde und in die Welt gekommen ist, hat für Bonhoeffer weit reichende Bedeutung. Mayer beschreibt dies folgendermaßen: „Die Inkarnation ist ein kosmisches Ereignis, weil durch sie die Weltstrukturen verändert wurden. In der Menschwerdung ist die Welt zugleich verurteilt, versöhnt und erneuert. Alles Sein ist durch Jesu Menschsein qualifiziert. Darum begründet die Menschwerdung Gottes das Weltverhältnis der Christen.“¹¹ Das Weltverhältnis der Christen ist also geprägt von der Zuwendung Gottes zur Welt. Daher schließt der Glaube an die ‚Offenbarung Gottes in der Welt‘ eine scharfe Zweiteilung der Welt aus.

Unter sechstens fährt Bonhoeffer mit seiner Kritik an Hitzers Überlegungen fort, indem er darauf hinweist, dass auch die Glaubenstaupe keinen sicheren Weg aus der Verweltlichung der Kirche bietet. Der Grund für diese Unsicherheit liegt in der Betonung der persönlichen Bekehrungserlebnisse, die im Zusammenhang der Glaubenstaupe ja eine wesentliche Rolle spielen. Diese Betonung führt laut Bonhoeffer „erfahrungsgemäß häufig zu schwärmerischen Entgleisungen und Rückschlägen“ (DBW 16, 585). Gerade die starke Berücksichtigung des subjektiv Erlebten stellt für Bonhoeffer also einen Unsicherheitsfaktor bei der Praxis der Glaubenstaupe dar. Deswegen ist die Glaubenstaupe für Bonhoeffer auch ein unsicheres Mittel zur Kirchenerneuerung.

Mit den *letzten beiden Punkten* dieses Abschnitts biegt Bonhoeffer auf die ‚Zielgerade‘ seines Gutachtens ein. Inhaltlich bewegt sich Bonhoeffer nun hin zu den konkreten Vorschlägen für die weitere kirchliche Praxis. Wie bereits deutlich wurde, erkennt auch Bonhoeffer Handlungsbedarf hinsichtlich der kirchlichen Handhabung der Taufe. Seiner Meinung nach wird jedoch nicht „die Abschaffung der Kindertaufe, wohl aber eine rechte evangelische Taufzucht [...] heute von der christlichen Gemeinde gefordert“ (DBW 16, 586). Bonhoeffer greift bei seinen weiteren Ausführungen auf das Ergebnis seines Gutachtens zurück: Aufgrund des von Bonhoeffer dargelegten Glaubensbegriffes, kann die Kindertaufe, wenn sie innerhalb des Bereichs des Gemeindeglaubens vollzogen wird, von der Schrift her nicht verweigert werden (vgl. DBW 16, 586). Da aber der Glaube – und im Fall der Kindertaufe eben der Glaube der Gemeinde – ein unerlässlicher Rahmen des Taufgeschehens ist, muss die Kirche danach fragen, ob dieser Glaube bei Paten und Eltern vorzufinden ist. Zudem muss die Kirche mit neuem und größerem Ernst die Taufbelehrung der Gemeinde, der Paten und der Eltern durchführen, um den Ernst und den Wert der Gnade der

¹¹ Ebd., 199.

Kindertaufe zu vermitteln. Dabei wird die Kirche „vor dem Mißbrauch der Taufe warnen und sie wird nötigenfalls die Kindertaufe dort verweigern, wo nach ihrem klaren Urteil die Taufe nicht im Glauben begehrt wird“ (DBW 16, 586). Grund für eine etwaige Verweigerung der Taufe darf laut Bonhoeffer aber keinesfalls ein Rigorismus sein – etwa Hitzers Vorstellung von der strikten Trennung zwischen Welt und Kirche –, sondern die Kirche darf sich in ihren Entscheidungen nur „von der Liebe Gottes zur Welt und zu seiner Gemeinde“ (DBW 16, 586) leiten lassen. Die Liebe Gottes zur Welt und zur Gemeinde muss für die Kirche also die theologische Richtschnur sein, nicht die Scheidung von der Welt.

Mit seinem *achten und letzten Punkt* wendet sich Bonhoeffer der praktischen Herausforderung zu, die sich stellt, wenn Christen aus Gewissensgründen die Kindertaufe ablehnen (vgl. DBW 16, 586 f.). Er geht hier auf das von Hitzer skizzierte Szenario ein, das den Übergang von Kindertaufe zu Glaubenstaufe beschreibt (vgl. Hitzer 44 f.): Zunächst werden laut Hitzer Laien und Pfarrer ihre Kinder nicht mehr taufen lassen, sondern sie auf die Taufe hin erziehen. Bonhoeffer meint hierzu: die Kirche kann gläubige Gemeindeglieder und Pfarrer, welche die Kindertaufe für ihre Kinder ablehnen, von der Heiligen Schrift her *nicht* in Zucht nehmen. Genauso wie die Kindertaufe von der Schrift her nicht verweigert werden kann, kann also auch die Glaubenstaufe von der Schrift her nicht verweigert werden, so Bonhoeffer. Hitzer beschreibt weiter, dass Pfarrer die Kindertaufe aber auch an anderen Kindern nicht mehr durchführen werden, und zwar aus Gewissensgründen. Das darf die Kirche laut Bonhoeffer nicht akzeptieren. Sie kann nicht zulassen, dass ihre Pfarrer Gläubigen die Kindertaufe verwehren, wenn diese sie für ihre Kinder wünschen. Da die Verweigerung der Kindertaufe schriftwidrig ist, dürfen Pfarrer die Kindertaufe nicht verweigern. Aus demselben Grund dürfen Pfarrer auch nicht die Unerlaubtheit der Kindertaufe verkündigen. Ebenso wenig – und das ist ein eindrucksvolles Zeugnis der Bonhoefferschen Konsequenz – kann die Kirche ihren Pfarrern „verwehren [...], die Erwachsenentaufe mit biblischen Gründen zu empfehlen“ (DBW 16, 586). Bonhoeffer hält sich in seinen Anweisungen für die kirchliche Praxis also konsequent an das für ihn einzig gültige Kriterium, die Heilige Schrift. Was die Heilige Schrift nicht verbietet, möchte auch Bonhoeffer nicht verbieten, also auch nicht die Empfehlung der Glaubenstaufe.

Schließlich fügt Hitzer seinem Bild von der Übergangsphase zur Praxis der Glaubenstaufe noch folgende Worte an: „Gläubige Laien und Pfarrer werden ihre eigene Säuglingstaufe nicht als gültige Taufe ansehen können und den Schritt in die Glaubenstaufe tun.“ (Hitzer, 44) Hitzer befürwortet hier also eine nochmalige Taufe. Er schlägt vor, dass die Gläubigen dabei in ihrer bisherigen Gemeinde bleiben, soweit dies möglich ist. Falls dies nicht möglich ist, sollen sie aus ihrer bisherigen Gemeinde austreten und sich kirchlich neu orientieren. Schließlich „werden sie dann mit Brüdern und Schwestern gleicher Erkenntnis und Haltung zusammen der Stunde harren müssen, die der Herr seiner ganzen Gemeinde schenken wird, die

Hoffnung auf die Verwirklichung der *Una Sancta* und auf die Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi im Herzen“ (Hitzer, 44f.). Diesen Äußerungen zur nochmaligen Taufe begegnet Bonhoeffer mit einem klaren ‚Nein‘. Dies überschreitet für Bonhoeffer die Grenze des theologisch Möglichen, da die nochmalige Taufe die Kindertaufe für ungültig erklärt. Indem aber die Kindertaufe für ungültig erklärt wird, werden alle als Kind Getauften „als nicht zum Leibe Christi gehörig“ (DBW 16, 587) angesehen. Die Wiedertaufe stellt für Bonhoeffer somit einen Angriff auf die Einheit der Kirche dar, „zu dem die Kirche nur ein Nein sagen kann. Die Wiedergetauften scheidet sich selbst nicht nur von der Welt, sondern auch von der Kirche Jesu Christi“ (DBW 16, 587). M.a.W.: Durch die Wiedertaufe erreicht Hitzer nicht nur die von ihm so häufig geforderte Trennung von der Welt, sondern auch die Trennung von der Kirche selbst.

2. Das theologische Hauptargument des Gutachtens

Die Analyse des Gutachtens ergibt, dass der von Bonhoeffer dargelegte *Glaubensbegriff* das Hauptargument für die Verteidigung der Kindertaufe ist: Zum einen ist rein äußerlich zu erkennen, dass Bonhoeffer selbst den Glaubensbegriff als Hauptargument darstellt. Bonhoeffer fasst seine theologische Besinnung mit folgenden Worten zusammen: „Die *Verweigerung* der Kindertaufe ist jedenfalls neutestamentlich nicht zu begründen und zwar gerade auch vom *Glaubensbegriff der Rechtfertigungslehre* aus [Hervorh. v. Verf.]“ (DBW 16, 574) Der anschließende Satz unterstreicht noch einmal, dass diese Einsicht „vom Glaubensbegriff her gewonnen ist“ (DBW 16, 574). Doch nicht nur in diesem Zusammenhang, sondern auch an weiteren zahlreichen Stellen kommt Bonhoeffer immer wieder auf die Frage nach dem rechten Verständnis vom Glauben zurück.

Zum anderen – und das ist von erheblich größerer Bedeutung – ist der Glaubensbegriff für Bonhoeffer die inhaltliche und argumentative Basis, um die Kindertaufe überhaupt verteidigen zu können, und zwar aus folgendem Grund: Bonhoeffer hält an dem Grundsatz fest: bei der Taufe muss Glaube vorhanden sein (z. B. DBW 16, 569f.). Einer der Haupteinwände gegen die Praxis der Kindertaufe nimmt von diesem Grundsatz seinen Ausgang und lautet: Da ein Säugling noch nicht glauben kann, ist die Kindertaufe eine Taufe ohne Glauben und bricht daher mit diesem Grundsatz (vgl. Hitzer, 17). Diesem Einwand kann Bonhoeffer durch den von ihm dargelegten Glaubensbegriff widersprechen: Zum einen lässt die Definition des Glaubens als ‚reines Empfangen‘ die Möglichkeit offen, dass Kinder in diesem Sinne glauben können, denn das ‚reine Empfangen‘ geschieht in völliger Passivität (z. B. DBW 16, 571f.). Zum anderen spricht die Objektivität des Glaubensbegriffes für die Rechtmäßigkeit des stellvertretenden Glaubens, denn der objektive Charakter des Glaubens betont ohnehin den Inhalt des Glaubens und hebt die Frage nach dem gläubigen Subjekt,

nach dem Ich des Menschen nahezu auf (vgl. DBW 16, 570 f.). Somit besteht theologischer Freiraum dafür, dass nicht das Ich des Täuflings bewusst die Taufe empfängt, sondern die Paten stellvertretend für ihn. Der Glaubensbegriff – vom Neuen Testament her gewonnen – gibt Bonhoeffer somit die Möglichkeit, der Kindertaufe die theologische Freigabe zu erteilen. Wird Glaube nämlich so verstanden, so kann nicht mehr die Rede davon sein, dass bei der Kindertaufe der Glaube fehlt.

Zu dieser zentralen Rolle des Glaubensbegriffes passt die höchst interessante Beobachtung, dass Hitzer und Bonhoeffer letztlich nicht aufgrund eines unterschiedlichen Taufverständnisses zu verschiedenen Taufüberzeugungen gelangen, sondern aufgrund eines unterschiedlichen Glaubensverständnisses: Man kann sicherlich nicht behaupten, Bonhoeffer und Hitzer hätten das exakt gleiche Taufverständnis. Wie durch die bisherige Analyse deutlich wurde, unterscheiden sich die beiden Verständnisse von Taufe in einigen Punkten: Bei Hitzer steht deutlich im Vordergrund, dass das Heil durch die Taufe versiegelt wird, bei Bonhoeffer eher, dass das Heil vermittelt wird. Zudem bindet Bonhoeffer die Gnade und das Handeln Christi viel enger an die Taufe als Hitzer. Trotzdem wird die Taufe in den meisten Punkten von beiden Autoren in auffallend übereinstimmender Weise charakterisiert: beide sehen sie als ein Geschehen an, dem der Mensch rein passiv gegenübersteht. Beide sind sich darin einig, dass die Taufe mehr als ein Symbol darstellt, dass die Taufe ein reales göttliches Werk ist, dass die Taufe sakramentalen Charakter hat. Zudem stellen beide fest, dass der Glaube (wenn auch unterschiedlich inhaltlich gefüllt) eine notwendige Rahmenbedingung der Taufe ist, dass also Glaube und Taufe zusammengehören. Hier deutet sich also bereits an, dass die Größe ‚Taufe‘ nicht der zentrale Streitpunkt ist. Dass es sich hierbei vielmehr um die Größe ‚Glaube‘ handelt, wird durch die beiden folgenden Äußerungen der Kontrahenten vollends deutlich. Hitzer schreibt:

„Der grossen herrlichen Verheissungen Gottes in Christo teilhaftig zu werden und ihr Siegel in der Taufe zu empfangen, ist dort möglich, wo *der Glaube die Gestalt persönlichster Entscheidung unter Beteiligung Leibes und der Seele trifft* [Hervorh. v. Verf.]: ‚Ich entsage dem Teufel und allen seinen Werken und allem seinem Wesen und ergebe mich dir, du dreieiniger Gott, im Glauben und Gehorsam dir treu zu sein bis an mein Ende.‘ *Diese subjektive Seite der Taufe* [Hervorh. v. Verf.] müssen wir sehen als Kehrseite dessen, was Gott in der Taufe an uns tut.“ (Hitzer, 38)

Zunächst ist hier auffällig, dass Hitzer von einer ‚subjektiven Seite‘ der Taufe spricht, was Bonhoeffer mit Sicherheit nicht tun würde (vgl. DBW 16, 569, 571). Jedoch wird bei genauem Hinsehen deutlich, dass die von Hitzer erwähnte ‚subjektive Seite der Taufe‘ hier nichts anderes als der Glaube ist, so wie Hitzer diesen versteht. Die ‚subjektive Seite der Taufe‘ ist also der aktive, persönliche Glaube im Taufgeschehen. Nachdem Bonhoeffer zuvor Hitzers Reden vom ‚Sich taufen lassen‘ moniert, lautet sein Hauptkritikpunkt: „*Der Glaube*, der die Taufe empfängt – und nur im Glauben kann

die Taufe empfangen werden –, kann *keinesfalls* als *aktive Mitwirkung* bei der Taufe verstanden werden; er ist *reines Empfangen* [Hervorh. v. Verf.] und nur real im Akt des Empfangens selbst.“ (DBW 16, 571) Bonhoeffers Kritik an Hitzer richtet sich also gegen den aktiven Inhalt des Glaubens im Taufgeschehen. Neben der äußerlichen Kritik an der Formulierung ‚Sich taufen lassen‘, ist also die Frage nach der Rolle des Glaubens der eigentliche Kritikpunkt an Hitzer (vgl. DBW 16, 571 f.) und somit die eigentliche Differenz zwischen den beiden Theologen.

3. Theologische Beurteilung des Gutachtens

Da der Bonhoeffersche Glaubensbegriff – wie oben nachgewiesen – das theologische Hauptargument des Gutachtens ist, kann eine sachgemäße und aussagekräftige theologische Beurteilung des Gutachtens nur unter Berücksichtigung dieses Glaubensbegriffes erfolgen. Diese Beurteilung soll nun in zweifacher Hinsicht durchgeführt werden: zunächst aus *biblisch-theologischer*, anschließend aus *systematisch-theologischer* Sicht.

Aus *biblisch-theologischer* Sicht stellt sich die Frage, wie der von Bonhoeffer dargelegte Glaubensbegriff vom biblischen Befund her beurteilt werden muss. Da Bonhoeffers Gedanken v. a. auf paulinischem Gedankengut basieren (vgl. DBW 16, 570 f.), soll die Beurteilung ebenfalls aus paulinischer Sicht erfolgen. Als erstes muss die von Bonhoeffer behauptete *passive Rolle des Menschen im Glaubengeschehen* überprüft werden. Ist Glaube wirklich ‚reines Empfangen‘? Zunächst ist Bonhoeffer vom neutestamentlichen Befund her darin zuzustimmen, dass Glaube ‚Empfangen‘ bedeutet. In der Tat lässt das Neue Testament den Schluss zu (beispielsweise durch Röm 3, 21–28; 4, 4 f. 16), dass Glaube ‚Beschenkt-Werden‘ bedeutet, und zwar ‚Beschenkt-Werden‘ mit der Gnade Gottes. Gerade bei Paulus rückt der Glaube deshalb stark in die Nähe des Begriffs ‚Gnade‘ und somit in den Bereich der Begriffe, die gerade gegen das Leistungsprinzip (des Gesetzes) verstanden werden wollen und somit gegen einen Aktivismus, mit dem sich der Mensch sein Heil verdienen will.¹² Allerdings ist das nur *ein* Aspekt des Glaubensbegriffes bei Paulus. Der Glaube steht bei Paulus auch für eine gewisse Aktivität des Menschen, für das „Sich-Halten an Gottes Zusage unter Absehen von sich selbst, seinen Möglichkeiten und Leistungen“¹³, beispielsweise erkennbar in Röm 4, 3. 18–21. Der Glaube ist also nicht nur ein völlig passives Empfangen der Gnade, sondern auch ein Festhalten an der Gnade. Zudem ist den paulinischen Äußerungen zu entnehmen, dass zum Glauben auch ein Wissen gehört. In Röm 10, 14 schreibt der Apostel: „Wie werden sie nun den anrufen, an den sie nicht geglaubt haben? Wie aber werden sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie aber werden sie hören ohne einen Pre-

¹² Vgl. G. Barth, Art. πίστις / πιστεύω: EWNT Bd. III (†1992), 225.

¹³ Ebd.

diger?“ Glauben bedeutet also Empfangen eines Geschenks, zugleich aber Empfangen eines Geschenks, das man kennt, an dem man festhält. Somit handelt es sich beim Glauben um Empfangen, allerdings um ein Empfangen, das eine gewisse menschliche Aktivität mit einschließt. Diese Aspekte kommen beim Bonhoefferschen Glaubensbegriff eindeutig zu kurz. Den Glauben – wie Bonhoeffer – als rein passives Empfangen zu verstehen, ist somit vom neutestamentlichen Befund her eine unvollständige Sicht des Glaubens.

Nun muss die von Bonhoeffer behauptete *Objektivität* des Glaubens überprüft werden. Zunächst ist Bonhoeffer darin zuzustimmen, dass der Glaube an einigen Stellen des Neuen Testaments einen deutlich objektiven Charakter hat. Der in Gal 3, 23.25 von Paulus erwähnte Glaube hat tatsächlich objektiven Charakter, denn es geht hier um den offenbaren Heilsweg durch Christus.¹⁴ Allerdings ist gerade Gal 3, 23.25 *nicht* zu entnehmen, „daß π.[ιστις] eine ‚göttliche Geschehenswirklichkeit, eine transsubjektive Größe‘ [...], ein ‚überindividuelle(s) Gesamtphänomen‘ [...] sei.“ Dem widerspricht „das häufige Reden von der π. ὑμῶν (Röm 1, 8; 1. Kor 2, 5; 2. Kor 1, 24; Phil 2, 17; 1. Thess 1, 8; 3, 2. 5 ff. 10; vgl. Phlm 5), der unterschiedslose Gebrauch von Subst. und Vb. und vor allem die grundlegende Bindung des Glaubens an das Hören des Wortes.“¹⁵ Der Glaube hat also einen objektiven Aspekt, dies bedeutet allerdings nicht, dass das Ich des Menschen dabei völlig in den Hintergrund tritt, sonst würde Paulus nicht das Hören betonen und von ‚eurem Glauben‘ sprechen. Der Glaube als objektive Größe steht also in Beziehung zum Ich des Menschen. Das wird nicht zuletzt dadurch erkennbar, dass der Glaube für Paulus eine Größe ist, die das Leben des Einzelnen stark verändert: „Als die der Heilsbotschaft entsprechende Antwort des Menschen bestimmt Glauben die Existenz des Christen (Röm 14, 22 f.; 1. Kor 13, 13; 2. Kor 4, 13; Gal 2, 20; 5, 5 f.), es begründet den neuen Wandel; denn von der π. gilt, daß sie sich in der Liebe auswirkt (Gal 5, 6) und ein bestimmtes Verhalten zur Folge hat (Röm 14, 23; 2. Kor 4, 13).“¹⁶

Die von Bonhoeffer behauptete Passivität (von Seiten des Menschen) und Objektivität des Glaubens sind in der Tat Aspekte des neutestamentlichen und paulinischen Glaubensbegriffes. In ihnen geht der Glaubensbegriff – wie eben gezeigt – allerdings nicht auf. Somit ist Bonhoeffers Glaubensbegriff aus biblisch-theologischer Sicht als einseitig und unvollständig zu beurteilen.

Betrachtet man das von Bonhoeffer dargelegte Glaubensverständnis aus systematisch-theologischer Sicht, so fällt auf, dass Bonhoeffers Glaubensbegriff den offenbaren, objektiven Inhalt des Glaubens stark betont. Eine zentrale Aussage Bonhoeffers hierzu lautet:

„Der Glaube ist also zunächst objektiv als Offenbarung, Geschehnis, Gnade, Geschenk Gottes bzw. Christi aufzufassen, *durch welche das Ich gerade ganz auf-*

¹⁴ Vgl. ebd., 226.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

gehoben wird [Hervorh. v. Verf.] ... Im Glauben bekommen wir Anteil an einem Geschehen, in dem Gott allein und ganz der Handelnde ist [...] ich glaube; aber auch dann doch immer nur so, daß der *Blick* keinen Augenblick auf das eigene Ich, sondern *auf den Inhalt des Glaubens* [Hervorh. v. Verf.] fällt.“ (DBW 16, 571)

Systematisch-theologisch ausgedrückt, orientiert sich Bonhoeffers Glaubensbegriff also überwiegend am Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) und nur geringfügig am Glaubensakt (*fides qua creditur*)¹⁷. Bonhoeffer übersieht den Glaubensakt nicht völlig – wie im oben angeführten Zitat zu erkennen ist, gibt es auch ein ‚ich glaube‘ bei Bonhoeffer –, doch der Glaubensakt wird verschwindend gering vor dem Hintergrund des Glaubensinhalts. Es stellt sich nun die Frage, ob diese Gewichtung aus systematisch-theologischer Sicht zulässig ist.

Zunächst ist Bonhoeffers Betonung der Objektivität des Glaubens zuzustimmen. In der Tat ist der Glaube zunächst als objektive Offenbarung des Heilswerks Gottes zu begreifen. Ohne den Inhalt des Glaubens, ohne den in Jesus Christus offenbarten Heilsweg kann christlicher Glaube nicht existieren, denn das von Gott in Jesus Christus geschaffene Heil ist das Unaufgebbare des christlichen Glaubens. Allerdings muss nun danach gefragt werden, in welchem Verhältnis dieser *objektive Inhalt* des Glaubens zum *Ich des Menschen* und auch zu dessen *Glaubensakt* steht. Es soll hierfür ein Gedankengang dargelegt werden, der gerade vom Bonhoefferschen Glaubensbegriff seinen Ausgang nimmt. Der von Bonhoeffer betonte *Offenbarungscharakter* des Glaubens (vgl. DBW 16, 571) führt nämlich zu der wegweisenden Einsicht, dass es zu den Strukturelementen des *offenbarten* Glaubens gehört, dass er von einem Empfänger angenommen wird.¹⁸ Es widerspricht nämlich dem Wesen einer Offenbarung, dass sie nur für sich steht. Denn als

„Erschließungsgeschehen muß Offenbarung stets als ‚Offenbarung für jemanden‘ gedacht werden, also für diejenigen, *denen* sie sich erschließt. Dabei kommen als Empfänger *religiöser* Offenbarungen nur solche Wesen in Frage, die ein Wirklichkeitsverständnis aufnehmen können. Das gilt, soweit wir wissen, nur für *personale* Wesen, und d. h. in dem uns zugänglichen Bereich: für *Menschen*. Ohne sie kann Offenbarung gar nicht gedacht werden.“¹⁹

Es ist also unmöglich, eine Offenbarung zu denken, die um ihrer selbst willen da ist.²⁰ Das ist auch auf den offenbarten Glauben aus Gal 3, 23.25 anzuwenden, den Bonhoeffer betont. Da eine Offenbarung grundsätzlich eine Empfängerseite voraussetzt, setzt auch der offenbarte, objektive Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) eine Empfängerseite voraus. Damit ist er sozusagen auf eine Beziehung zum Ich des Menschen angelegt und weist damit letztlich auch einen Bezug zu dessen Glaubensakt (*fides qua creditur*) auf.

¹⁷ Vgl. U. Swarat (Hg.), Fachwörterbuch für Theologie und Kirche, Wuppertal 32005, 80.

¹⁸ Vgl. W. Härle, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 84, 88.

¹⁹ Ebd., 88.

²⁰ Vgl. ebd.

Das bedeutet, dass die Größe ‚Glaube‘ nicht nur aus einer objektiven Seite bestehen kann – wie bei Bonhoeffer der Eindruck entsteht (vgl. DBW 16, 571) –, sondern dass sie notwendigerweise auch eine menschlich-subjektive bzw. eine personale Seite aufweist. Freilich ist auch der von Gott im Menschen bewirkte Glaube letztlich ein Werk Gottes, doch das bedeutet nicht, dass Gott das Subjekt des Glaubens ist. Auch entsteht der Glaube nicht ohne die Beteiligung des Ichs des Menschen²¹ und die „nicht nur schöne, sondern auch sachlich angemessene Redeweise vom Glauben, der in einem Menschen ‚geweckt‘ wird [...], deutet schon an, daß es sich hierbei um ein Geschehen handelt, das die *Personalität* des Menschen betrifft und bei dem Gefühl, Vernunft und Wille des Menschen nicht ausgeschaltet, sondern auf *wache* Weise einbezogen sind.“²² Deswegen kann sich ein Mensch dem Glauben öffnen oder sich ihm verschließen.²³ Glaube ist somit nicht nur als objektiver Glaubensinhalt zu definieren, sondern ebenso als Glaubensakt des Menschen.

Letztlich führt also der von Bonhoeffer betonte *Offenbarungscharakter* des Glaubens zu der Einsicht, dass im Glaubensgeschehen das Empfangen des Glaubens (als Offenbarung) von wesentlicher Bedeutung ist. Dies wiederum hat zur Folge, dass Glaube notwendigerweise einen personalen Aspekt hat. Der Offenbarungscharakter des Glaubens hebt also das Ich des Menschen gerade nicht auf – wie Bonhoeffer oben behauptet –, sondern führt zu der Erkenntnis, dass der Glaube eine menschlich-subjektive Seite hat. Somit erscheinen die Äußerungen Bonhoeffers, in denen er das Ich des Gläubigen als eine zu vernachlässigende Größe erscheinen lässt, als zu einseitig. Aus systematisch-theologischer Sicht beinhaltet der von Bonhoeffer dargelegte Glaubensbegriff also eine unsachgemäße Überbetonung des Glaubensinhaltes (*fides quae creditur*) und zugleich eine Vernachlässigung des Glaubensaktes (*fides qua creditur*). Die Anfragen, die von der theologischen Beurteilung her an das Gutachten zu stellen sind, werden unter dem nun folgenden Punkt berücksichtigt.

4. Kritische Würdigung und Ausblick

Bonhoeffers Arbeit besticht durch ihre inhaltliche Konsequenz und Klarheit. Die von Bonhoeffer von Anfang an vorgelegte Stoßrichtung, nämlich die Verteidigung der Kindertaufe, wird von den exegetischen Überlegungen bis hin zu den kirchenpraktischen Anweisungen durchgehalten. An keiner Stelle des Gutachtens wird von Bonhoeffer aus der Kindertaufe eine theologische Notwendigkeit gemacht, ihm geht es lediglich um die theologische Möglichkeit der Kindertaufe. Besonders eindrücklich wird dies

²¹ Vgl. ebd., 70.

²² Ebd.

²³ Vgl. ebd.

gegen Ende des Gutachtens, wo Bonhoeffer nicht nur der Kindertaufe, sondern auch der Erwachsenentaufe ihr theologisches Recht einräumt. Von beeindruckender Konsequenz ist außerdem Bonhoeffers Argumentation anhand des von ihm dargelegten Glaubensbegriffes. Immer wieder kehrt er zu diesem Argument zurück und erzeugt somit eine klare und eindeutige Gedankenführung. Konsequenter ist Bonhoeffer auch hinsichtlich der von ihm betonten Voraussetzung, dass Glaube und Taufe zusammengehören: wenn bei der Taufe unmündiger Kinder offensichtlich kein (stellvertretender) Glaube vorhanden ist, so muss die Kirche die Kindertaufe aus seiner Sicht verweigern und eine spätere Taufe, u. U. sogar die Erwachsenentaufe in Erwägung ziehen. Hier zeigt sich, dass es sich bei Bonhoeffers Gutachten nicht um eine blinde Verteidigung kirchenpolitischer Positionen handelt, sondern um eine theologisch reflektierte Äußerung zur Tauffrage.

Eine weitere Stärke des Gutachtens ist der – im wahrsten Sinne des Wortes – theologische Ansatz, also die durchgängige Blickrichtung auf das, was Gott getan hat und tut. Dadurch vermeidet Bonhoeffer in jeder Hinsicht eine ‚gesetzliche‘ Argumentation, also eine Argumentation, die dem Menschen bestimmte Aktivitäten abverlangt, um zum Heil zu gelangen. Bonhoeffer nimmt den aus reformatorischer Sicht zentralen Artikel von der ‚Rechtfertigung des Sünders aus Gnade und Glauben allein‘ ernst. Allerdings muss in diesem Zusammenhang auch von gewissen Mängeln in Bonhoeffers Gutachten die Rede sein:

Sowohl die biblisch-theologische als auch die systematisch-theologische Beurteilung des von Bonhoeffer vertretenen Glaubensbegriffs haben ergeben, dass Bonhoeffer in unsachgemäßer Weise das Handeln Gottes betont und die Rolle des Menschen dabei vernachlässigt. Dies führt zu einigen theologischen Anfragen an das Gutachten: Von der theologischen Beurteilung her muss zunächst Bonhoeffers Auffassung vom Glauben als ‚reines Empfangen‘ hinterfragt werden. Sicherlich handelt es sich beim Glauben um Empfangen, allerdings ist dieses Empfangen nicht von einer derartigen Passivität geprägt wie Bonhoeffer behauptet. Das Empfangen steht nach dem Zeugnis des Neuen Testaments offensichtlich auch mit bewusstem Wissen um den Glaubensinhalt und mit bewusstem Festhalten an der empfangenen Gnade in Verbindung. Von daher ist anzufragen, ob ein solcher Glaube bei einem unmündigen Kind vorhanden sein kann. Zudem muss die Anfrage gestellt werden: Wenn die Objektivität des Glaubens – wie oben dargestellt – das Ich des Menschen gerade nicht aufhebt, sondern in ein bestimmtes Verhältnis zum Ich des Menschen treten möchte, so muss in Frage gestellt werden, ob stellvertretender Glaube diesen Bezug des Glaubens zum Ich des Täuflings ersetzen kann. Dabei darf nicht das Missverständnis entstehen, als würde der (bewusste) Glaube hier als Bedingung oder Voraussetzung der Gnade verstanden werden, denn Gnade kann aufgrund ihres Wesen (als unbedingte Gabe) keiner Voraussetzung bzw. Bedingung unterliegen. Vielmehr soll der bewusste Glaube hier als *sachgemäßer Rahmen* für die Heilsbotschaft Gottes verstanden werden. Sachgemäß

deswegen, weil das Heil Gottes ja zweifelsohne in erster Linie in Form eines Wortes bzw. einer Botschaft an die Menschheit herantritt – das würde wohl auch Bonhoeffer nicht bestreiten (vgl. DBW 16, 572). Botschaft und Wort wollen und sollen aber verstanden werden, das gehört zum Wesen einer Botschaft. Insofern kann das bewusste Glauben bzw. Annehmen des Wortes als sachgemäßer Rahmen der göttlichen Heilsbotschaft verstanden werden und eben nicht als Bedingung der Gnade.

Von der dargelegten Kritik an Bonhoeffers Glaubensbegriff her muss also gefragt werden, ob bei der Taufe unmündiger Kinder tatsächlich die unverzichtbare Rahmenbedingung gegeben ist, dass Glaube und Taufe beisammen sind. Es muss angezweifelt werden, ob der Glaube als völlig passives Empfangen (auf Seiten des Kindes) und der stellvertretende Glaube (auf Seiten der Paten und Eltern) den Glauben darstellen, der für das Taufgeschehen notwendig ist, denn einerseits kann nicht von der (im Offenbarungsbegriff begründeten) notwendigen Beziehung der Glaubensoffenbarung zum Ich des Täuflings gesprochen werden; andererseits muss angezweifelt werden, ob der Täufling im Sinne des Neuen Testaments glaubt, wenn er die Taufe in völliger Passivität empfängt. Außerdem ist eine weitere Aussage Bonhoeffers von der hier dargelegten Kritik an seinem Glaubensbegriff betroffen, die nicht einfach unberücksichtigt im Raum stehen gelassen werden kann: die These, dass die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Glaube und Taufe theologisch unlösbar sei (vgl. DBW 16, 579 f.). Die zu Grunde liegende Argumentation lautet ja: Da in der Person Jesu Christi Wort und Sakrament eins sind, können sowohl die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Wort und Sakrament als auch die Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Glaube und Taufe theologisch nicht beantwortet werden. Aus dem Verhältnis von Wort und Sakrament werden also Schlüsse gezogen für das Verhältnis von Glaube und Taufe. Für diese Argumentation setzt Bonhoeffer also die Gleichartigkeit von Wort und Glaube bzw. Sakrament und Taufe voraus. Was also für das Verhältnis von Wort und Sakrament gilt – dass sie zeitlich nicht in ein bestimmtes Verhältnis zu setzen sind –, gilt auch für das Verhältnis von Glaube und Taufe: auch sie können aus theologischer Sicht zeitlich nicht in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt werden.

Innerhalb des Bonhoefferschen Denkmodells ist diese Gleichsetzung freilich sachgemäß, denn Wort und Glaube sind dort gleichartige Größen, da beide für die Offenbarung und das Handeln Gottes stehen. Denn nach Bonhoeffers Auffassung steht ja nicht nur das Wort für das offenbarte göttliche Heil, sondern auch der Glaube, nämlich durch seinen objektiven Charakter (vgl. Gal 3, 23. 25). Von der dargelegten Kritik an Bonhoeffers Glaubensbegriff her muss diese Gleichsetzung von Wort und Glaube allerdings angezweifelt werden: Nach der vom Verfasser angeführten Kritik an Bonhoeffers Glaubensbegriff ist diese Gleichsetzung nicht sachgemäß, denn das Wort ist eindeutig eine Größe, die ausschließlich von Gott ausgeht, der Glaube hingegen ist eine Größe, die *auch* vom Menschen ausgeht. Wort und

Glaube können also nicht ohne weiteres gleich gesetzt werden, da sie unterschiedliche Wesenszüge tragen: Das Wort ist eine ausschließlich *theologisch* bestimmte Größe, der Glaube ist *auch anthropologisch* bestimmt. Da die Gleichsetzung von Wort und Glaube also unsachgemäß ist, können aus dem Verhältnis von Wort und Sakrament keine Schlüsse für das Verhältnis von Glaube und Taufe gezogen werden. Somit kann das Eins-Sein von Wort und Sakrament in der Person Jesu Christi *nicht* als Begründung für die theologische Unlösbarkeit der Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Glaube und Taufe genutzt werden. Die *theologische* Frage nach dem zeitlichen Verhältnis von Glaube und Taufe kann durch Bonhoeffers Argumentation also nicht *ad acta* gelegt werden – wie von Bonhoeffer suggeriert (vgl. DBW 16, 579 f.). Eine umfassende Lösung dieser Frage ist nicht Gegenstand dieser Überlegungen und kann deswegen hier nicht eingehend behandelt werden. Allerdings soll zumindest der Impuls dargestellt werden, der von dem Offenbarungsbegriff ausgeht, von dem aus Bonhoeffers Glaubensbegriff kritisiert wurde: Dieser Offenbarungsbegriff lässt eine Taufhandlung ohne jegliche aktive Beteiligung des Täuflings als unsachgemäß erscheinen; wenn Offenbarung immer als Offenbarung *für jemanden* verstanden werden muss, dann erscheint es als unsachgemäß, wenn die zentrale Handlung, die das Heil dieser Offenbarung vermitteln (oder versiegeln) möchte – also die Taufe –, unter Vernachlässigung des Bewusstseins der Person stattfindet, *für die* diese Offenbarung stattfindet, also den Täufling. Da also die aktive Annahme der Offenbarung von Seiten des Menschen aufgrund des Wesens der Offenbarung von *theologischer* Bedeutung ist, und diese Annahme *im Glauben* zum Ausdruck kommt, können der bewusste Glaube des Täuflings und die Taufe zeitlich *nicht* voneinander getrennt werden. Die vom Offenbarungsbegriff her gewonnene *theologische* Bedeutung der persönlichen Annahme der Offenbarung spricht also für die Notwendigkeit des bewussten Glaubens (des Täuflings) im Zusammenhang des Taufgeschehens.

Abschließend soll aus der Perspektive der intensiven Auseinandersetzung mit Bonhoeffer ein Ausblick für die weitere Beschäftigung mit der Tauffrage – sowohl innerhalb des Baptismus als auch hinsichtlich des Gesprächs zwischen dem Baptismus und den evangelischen Kirchen – versucht werden: Das Taufgutachten Dietrich Bonhoeffers kann für den Baptismus insofern ein gutes Korrektiv sein, als es vor einer übermäßigen Betonung des persönlichen Glaubens im Taufgeschehen warnt. Dem Baptismus als evangelischer Bewegung muss daran liegen, dass die Gnade des Evangeliums als unaufgebbarer Fixpunkt des Kirchenlebens bewahrt bleibt. Bonhoeffers Überlegungen lassen die Gefahren einer Überbetonung der menschlichen Seite deutlich werden. Von Bonhoeffers Gutachten her muss sich der Baptismus immer wieder die kritische Anfrage gefallen lassen, ob der persönliche Glaube und das persönliche Bekenntnis nicht hier und da doch zu einer Bedingung der (Tauf-)Gnade geworden sind.

Für den Dialog zwischen dem Baptismus und den evangelischen Kirchen lässt sich aus den Ergebnissen der vorliegenden Überlegungen v. a.

folgender Impuls festhalten: Wie bereits aufgezeigt, ‚scheitert‘ der Dialog zwischen Hitzer und Bonhoeffer nicht aufgrund grundlegender Differenzen in der Auffassung über die Taufe an sich, sondern letztlich aufgrund inhaltlicher Differenzen hinsichtlich des Glaubensbegriffes und der Rolle des Glaubens bei der Taufe. Diese Differenz ist auch in jüngeren Diskussionen ein Thema. Der Bericht über den Dialog zwischen dem Baptistischen und dem Lutherischen Weltbund von 1990 hält fest: „Die entscheidende Frage zwischen Lutheranern und Baptisten ist, in welcher Beziehung der Glaube zur Taufe steht. [...] Unsere Gespräche haben sich auf diese Differenz konzentriert, konnten die Kluft jedoch nicht überbrücken.“²⁴ Der Bericht über den noch jüngeren Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zeigt, dass die Frage nach dem rechten Verständnis des Glaubens nach wie vor der Diskussion bedarf: Zwei der fünf enthaltenen theologischen Referate handeln vom Thema ‚Glaube und Taufe‘²⁵ und behandeln darin ausführlich die Frage nach dem Wesen des Glaubens.²⁶ Vielleicht kann die von Bonhoeffer vertretene Extremposition hinsichtlich des Glaubensbegriffes (und deren Kritik) ein weiterer Anstoß zur gemeinsamen Auseinandersetzung über den rechten Glaubensbegriff sein. Eine weitere Annäherung im Verständnis des Glaubens birgt eine Chance für eine weitere Annäherung im Verständnis der Taufe; dies allerdings nur unter der Voraussetzung, dass beidseitige Übereinkunft hinsichtlich der Feststellung Bonhoeffers besteht: „Es gibt Taufe nur, wo geglaubt wird.“ (DBW 16, 573)

Bibliografie

Barth, Gerhard, Art. πίστις / πιστεύω: EWNT Bd. III (1992) 216–231

Bonhoeffer, Dietrich, Korreferat zu der ‚Betrachtung der Tauffrage‘ in Hinsicht auf die Frage der Kindertaufe, in: Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 16: Konspiration und Haft 1940–1945, hg. v. J. Glenthöi, U. Kabitz und W. Krötke, Gütersloh 1996, 563–587

Feil, Ernst, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis, Berlin 2005

²⁴ H. Meyer/D. Papandreou/H. J. Urban/L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 2: 1982–1990, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, 197.

²⁵ Vgl. W. Hüffmeier/T. Peck (Hg.), Leuenberger Texte Heft 9. Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, Frankfurt a. M. 2005, 3.

²⁶ Vgl. P. S. Fiddes, Glaube und Taufe im Neuen Testament und in christlicher Lehre, in: Leuenberger Texte Heft 9. Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, hg. v. W. Hüffmeier/T. Peck, Frankfurt a. M. 2005, 146–159, darin besonders 147–152 und J. C. McCullough, Glaube und Taufe im Neuen Testament, in: Leuenberger Texte Heft 9. Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, hg. v. W. Hüffmeier/T. Peck, Frankfurt a. M. 2005, 174–188.

- Fiddes, Paul S.*, Glaube und Taufe im Neuen Testament und in christlicher Lehre, in: Leuenberger Texte Heft 9. Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, hg. v. *Wilhelm Hüffmeier* und *Tony Peck*, Frankfurt a. M. 2005, 146–159
- Härle, Wilfried*, Dogmatik, Berlin/New York 1995
- Hitzer, Arnold*, Anmerkungen zur Tauffrage unter besonderer Berücksichtigung der Kindertaufe (unveröffentlicht), im Nachlass Dietrich Bonhoeffers in der *Staatsbibliothek zu Berlin* befindliches Schriftstück NL A 64, 1, o. O. [1942]
- Hüffmeier, Wilhelm/Peck, Tony* (Hg.), Leuenberger Texte Heft 9. Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, Frankfurt a. M. 2005
- Mayer, Rainer*, Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Stuttgart 1969
- McCullough, John Cecil*, Glaube und Taufe im Neuen Testament, in: Leuenberger Texte Heft 9. Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe, hg. v. *Wilhelm Hüffmeier* und *Tony Peck*, Frankfurt a. M. 2005, 174–188
- Meyer, Harding/Papandreou, Damaskinos/Urban, Hans Jörg/Vischer, Lukas* (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsens-texte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 2: 1982–1990, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992
- Mokrosch, Reinhold/Johannsen, Friedrich/Gremmels, Christian* (Hg.), Dietrich Bonhoeffers Ethik. Ein Arbeitsbuch für Schule, Gemeinde und Studium, Gütersloh 2003
- Müller, Gerhard Ludwig*, Bonhoeffers Theologie der Sakramente, FTS 28, Frankfurt a. M. 1979
- Swarat, Uwe* (Hg.), Fachwörterbuch für Theologie und Kirche, Wuppertal ³2005

Die fortschreitende ökumenische Bedeutung der Taufe aus evangelischer Perspektive¹

Matthias Haudel²

1. Die Taufe als wesentliche Grundlage ökumenischer Bemühungen

Mit den jüngsten Dialogergebnissen zum Verhältnis von Säuglings- und Gläubigentaufe auf deutscher und europäischer Ebene³ und mit der förmlichen gegenseitigen Anerkennung der Taufe durch eine Vielzahl der römisch-katholischen, orthodoxen und protestantischen ACK-Kirchen in Deutschland (Magdeburger „Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland“ 2007) wurden aus evangelischer Sicht nicht unbedeutende Schritte auf dem Weg zu einem gemeinsamen Kirchenverständnis vollzogen. Denn nach Artikel 7 des Augsburger Bekenntnisses (CA 7) bilden allein die rechte Lehre des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente die Voraussetzung für Kirchengemeinschaft, weil Gott den Menschen auf diese Weise die vorbehaltlose Gnade mitteilt. Mit den Sakramenten sind aus Sicht der reformatorischen Kirchen Taufe und Abendmahl gemeint, da hier das biblische Verheißungs- bzw. Einsetzungswort Jesu zu den Elementen von Wasser bzw. von Brot und Wein hinzutritt, was bereits die Kirchenväter als Voraussetzung für ein Sakrament betonten: „Wenn das Wort zum Element tritt, wird es ein Sakrament.“ (Augustin)

Weil die Taufe für die meisten Kirchen als das konstitutive Sakrament gilt, durch das die Glaubenden in den Leib Christi eingegliedert werden, während das Herrenmahl eine immer wieder erfolgende Stärkung auf dem Weg der Heiligung im Leib Christi verkörpert, liegt es auf der Hand, dass die gegenseitige Anerkennung der Taufe grundlegende Relevanz für ein

¹ Der Aufsatz enthält Aspekte eines Vortrags auf der Mitgliederversammlung und Studientagung der ACK-NRW in Villigst/Schwerte 2008. Die seither stattgefundenen überraschenden und erfreulichen ökumenischen Weiterentwicklungen wurden aufgegriffen und erörtert.

² PD Pfr. Dr. Matthias Haudel ist Privatdozent für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, Lehrbeauftragter für Systematische Theologie an der Universität Bielefeld und Pfarrer der Ev. Kirche von Westfalen (speziell für ökumenische Aufgaben).

³ Mit dem Dialogpapier „Voneinander lernen – miteinander glauben“ konnten die Evangelisch-Lutherische Kirchen in Bayern (ELKB) und der Landesverband Bayern im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) die Anerkennung der gegenseitigen Taufpraxis als Schritt auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft erzielen – und zwar unter Bezugnahme auf die Dialogergebnisse der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF). In Teil II,2 der vorliegenden Abhandlung werden die Ergebnisse in ihrer Bedeutung dargelegt.

wachsendes gemeinsames Verständnis von Kirche hat bzw. haben sollte. Die „*Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*“ (Leuenberger Kirchengemeinschaft) hat durch die Konzentration auf die gemeinsamen Glaubensgrundlagen bzw. durch die Unterscheidung von *Glaubensgrund* und *-gestalt* die innerprotestantischen Divergenzen überwinden können und volle Kirchengemeinschaft erreicht. Das geschah durch die Leuenberger Konkordie von 1973, wo es im zweiten Artikel heißt: „Die Kirche ist allein auf Jesus Christus gegründet, der sie durch die Zuwendung seines Heils in der Verkündigung und in den Sakramenten sammelt und sendet. Nach reformatorischer Einsicht ist darum zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend.“⁴

In Orientierung am gemeinsamen Verständnis des Evangeliums konnte man in Artikel 14 zur Taufe folgendes festhalten: „Die Taufe wird im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit Wasser vollzogen. In ihr nimmt Jesus Christus den der Sünde und dem Sterben verfallenen Menschen unwiderruflich in seine Heilsgemeinschaft auf, damit er eine neue Kreatur sei. Er beruft ihn in der Kraft des Heiligen Geistes in seine Gemeinde und zu einem Leben aus Glauben, zur täglichen Umkehr und Nachfolge.“⁵ Hier sind die entscheidenden Merkmale der Taufe zusammengefasst, die auch im Neuen Testament, der Alten Kirche und den Verlautbarungen anderer Konfessionen zu finden sind. Zunächst wird die trinitarische Konstitution der Taufe transparent, die sich nicht nur aus der Taufe im Namen des dreieinigen Gottes ergibt, sondern auch aus den christologischen und pneumatologischen Dimensionen der Taufe und des mit ihr begründeten Glaubenslebens.⁶ In der Kraft des Heiligen Geistes hat der Getaufte Anteil an dem Heilswirken Christi, was Paulus im Römerbrief folgendermaßen beschreibt: „Wisst ihr nicht, dass alle, die wir auf Christus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln.“ (Röm 6, 3 f.) Weil den Getauften im Heiligen Geist ein neues Leben ermöglicht ist, verbindet sich mit dem Indikativ der Gnadengabe in der Taufe zugleich ein ethischer Imperativ: „[...]“

⁴ *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (Leuenberger Konkordie), in: *Wilhelm Hüffmeier/Christine-Ruth Müller* (Hg.), *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, Frankfurt a. M. 1995, 274–282, hier: 274.*

⁵ *Ebd.*, 277.

⁶ Vgl. zur trinitarischen Konstitution der Taufe, des Glaubenslebens und der Kirche: *Matthias Haudel*, *Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses* (= FSÖTh 110), Göttingen 2006. Hier wird der Zusammenhang von Trinitätslehre und Kirchenverständnis anhand der Kirchengeschichte und aktueller Entwürfe im Blick auf alle großen Konfessionen nachgewiesen, wobei hervortritt, inwiefern Unterschiede im Trinitätsverständnis für Unterschiede im Kirchenverständnis verantwortlich sind und wie diese zu überwinden sind.

haltet dafür, dass ihr der Sünde gestorben seid und lebt Gott in Christus Jesus“ (Röm 6, 11). Die Gemeinschaft der Getauften hebt alle traditionellen, abstammungsmäßigen und geschlechtsspezifischen Unterschiede auf: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus.“ (Gal 3, 27 f.) Aus der Grenzen überwindenden Gemeinschaft resultiert die Einheit des Leibes Christi, die eine in der Taufe begründete Anfrage an die konfessionellen Spaltungen bleibt: „ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“ (Eph 4, 4–6). Aufgrund ihrer Verankerung in diesen biblisch begründeten Zusammenhängen von Rechtfertigung und Heiligung, wesensmäßiger kirchlicher Einheit, Vergebung, Bekennen, Eingliederung und eschatologischer Hoffnung ist die Taufe nach Überzeugung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und des Ökumenischen Rates der Kirchen „Ausdruck und Ikone des eigentlichen Wesens der Kirche“⁷.

Entsprechend wird die Taufe neben der Bibel und den altkirchlichen Bekenntnissen auch von den meisten *anderen Konfessionen* als *die* Gemeinsamkeit bzw. als „sakramentales Band der Einheit“ gesehen. Nachdem etwa das Zweite Vatikanische Konzil feststellte, dass die Taufe „ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen [begründet], die durch sie wiedergeboren sind“ (UR 22), konnte Johannes Paul II. darlegen, dass die „universale Brüderlichkeit“ aller Christen „in der Anerkennung der einen Taufe“ wurzele, was „eine ekklesiologische Grundaussage“⁸ darstelle. So kommt auch der multilaterale ökumenische Dialog in der so genannten Lima-Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Taufe, Eucharistie und Amt“ (1982) zu folgendem Ergebnis: „Durch ihre eigene Taufe werden Christen in die Gemeinschaft mit Christus, miteinander und mit der Kirche aller Zeiten und Orte geführt. Unsere gemeinsame Taufe, die uns mit Christus im Glauben vereint, ist so ein grundlegendes Band der Einheit [...]. Die Einheit mit Christus, an der wir durch die Taufe teilhaben, hat wichtige Folgen für die Einheit der Christen“⁹ (BEM, Taufe, Nr. 6). Auf dieser Grundlage kam die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Santiago de Compostela 1993) zu dem Schluss: „Insofern die Kirchen gegenseitig ihre Taufe anerkennen, sind sie dabei, eine Taufekkle-

⁷ *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe*. Eine Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, in: Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Achter Bericht 1999–2005, Genf/Rom 2005, 53–84, hier: 56.

⁸ *Enzyklika „Ut unum sint“* (= VApS 121), Bonn 1995, 33 (Nr. 42).

⁹ *Harding Meyer u. a.* (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. I: 1931–1982, Paderborn/Frankfurt a. M. 1991, 551.

siologie zu entwickeln, in die auch andere Elemente gemeinsamen Glaubens und Lebens eingebracht werden können.“¹⁰

Im Blick auf die gegenseitige Taufanerkennung in Deutschland bedeutet das für den evangelischen Bischof Martin Hein, „dass die erzielte wechselseitige Anerkennung des Taufsakraments letztlich auch eine Übereinkunft in Bezug auf die Anerkennung als Kirche einschließt bzw. einschließen muss“¹¹. Für den orthodoxen Theologen Georgios Basioudis ist die gegenseitige Taufanerkennung „eine Manifestation der festen Überzeugung der christlichen Kirchen in Deutschland, dass der Weg zur vollen Koinonia, auf dem Fundament der einen Taufe im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, geebnet worden ist“¹². Der römisch-katholische Kurienkardinal Walter Kasper hat schon lange vor der Magdeburger Erklärung betont, dass eine gegenseitige Taufanerkennung nur sinnvoll ist, wenn ihr „ein wenigstens fundamentales gemeinsames Verständnis der Taufe und ihrer ekklesiologischen Konsequenzen zu Grunde liegt“¹³. Schon diese knappe Auswahl von ökumenischen und konfessionellen Stellungnahmen lässt erkennen, dass interkonfessionelle Dialogergebnisse und maßgebliche Vertreter aller großen Konfessionen die gegenseitige Taufanerkennung als Grundstein auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft betrachten. Dadurch erscheint die Taufe zunehmend als ökumenischer Hoffnungsträger.

2. Schwierigkeiten bei der Umsetzung der ökumenischen Relevanz der Taufe

2.1. Die historisch bedingte Relativierung der Bedeutung der Taufe

Die beschriebenen Erwartungen und Hoffnungen stehen jedoch in einem Missverhältnis zu wenigstens zwei Beobachtungen, die die Wirksamkeit dieses „sakramentalen Bandes der Einheit“ in Frage stellen. Zunächst stellt sich für viele die Frage, warum die Eingliederung in den einen universalen Leib Christi durch die Taufe gegenseitig anzuerkennen ist, aber die gemeinsame Teilnahme an dem einen Tisch des Herrn nicht möglich sein soll: „Wieso die Taufe zwar in den Leib Christi eingliedert, die Glieder sich aber gegenseitig oder auch einseitig die Tischgemeinschaft absprechen, ist eines

¹⁰ Günther Gaßmann/Dagmar Heller (Hg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. 3. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente (= ÖR.B 67), Frankfurt a. M. 1994, 238.

¹¹ Martin Hein, Ekklesiologische Implikationen der Taufe. Die „wechselseitige Taufanerkennung“ von Magdeburg und ihre Konsequenzen für das Verständnis der Kirche, in: *Cath (M)* 62 (2008), 39–46, hier: 45.

¹² Georgios Basioudis, Die Konsequenzen aus der gemeinsamen Taufe für das Verständnis von Kirche und für das ökumenische Bemühen um die sichtbare Einheit der Kirchen aus orthodoxer Sicht, in: *ÖR* 57 (2008), 363–370, hier: 370.

¹³ Walter Kasper, Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe, in: *Albert Raffelt* (Hg.), *Weg und Weite*. FS Karl Lehmann, Freiburg i. Br. 2001, 581–599, hier: 583.

[sic] der rätselhaften, zumindest unlogischen Gegebenheiten der gegenwärtigen ökumenischen Situation.¹⁴ Diese Frage spitzt sich zu, wenn man erkennt, dass *Taufe und Eucharistie* in der frühen Kirche liturgisch nicht zu trennen waren: „Eine gegenseitige Anerkennung der Taufe bei gleichzeitiger Trennung am Tisch des Herrn zeigt nur, dass die betreffenden Kirchen offenkundig nicht begriffen haben, dass Taufe und Herrenmahl nicht zu trennen sind, sondern sachlich notwendig und die meiste Zeit der Christentumsgeschichte auch rituell zusammengehören. [...] Was also ursprünglich als einheitsstiftend erscheint, die Taufe, verweist zugleich wieder auf den Skandal der Kirchenspaltung.“¹⁵

Die Relativierung der ökumenischen Relevanz der Taufe kann unter anderem mit der *Entwertung ihrer Bedeutung* zusammenhängen, die aus der Auflösung des Zusammenhangs von Taufe und Katechese sowie des Zusammenhangs von Wasserritus und Salbung bzw. Firmung/Konfirmation resultiert. Mit der konstantinischen Wende und der späteren Erhebung des Christentums zur Staatsreligion wurde die Katechese im Kontext der sich durchsetzenden Säuglingstaufe stets unbedeutender, weshalb sich die Taufe – wie in der aktuellen volkskirchlichen Situation – zu einem wenig reflektierten traditionellen Ritual entwickelte, das eine wachsende inhaltliche Entleerung der Taufe nach sich ziehen konnte.¹⁶ Daneben führte die Vergrößerung der Diözesen dazu, dass die Bischöfe nicht mehr alle Taufen unmittelbar nach der Geburt zu vollziehen vermochten und den Priestern das Taufrecht übertrugen. Als Einheitsgaranten behielten sich die Bischöfe aber die Handauflegung mit Salbung bevor, wodurch der Ritus der Firmung entstand, dem zunehmend eine größere Bedeutung als der Taufe zugemessen wurde, weil der Bischof einen höheren Rang und damit ein höheres Ritual als der Priester verkörperte. Ein Vergleich zwischen der heutigen Ausgestaltung von Tauf- und Konfirmations- bzw. Firmungsfeiern lässt dieses Phänomen noch deutlich erkennen. Entsprechend unterscheiden sich Christen und Konfessionen in ihrem Verständnis davon, wo das Zeichen der Gabe des Geistes zu finden ist. Für einige im Wasserritus, für andere in Salbung bzw. Handauflegung, für andere in der Konfirmation bzw. Firmung, für andere in allen drei Aspekten zusammen (Ostkirchen) und für wieder andere im Bekenntnis des Glaubens. Letzteres ist für viele baptistische und pfingstlerische Kirchen das maßgebliche Kennzeichen für die Eingliederung in die Gemeinschaft der Glaubenden.

¹⁴ *Erich Geldbach*, Taufe (= BenschH 79/Ökumenische Studienhefte 5), Göttingen 1996, 23.

¹⁵ *Christian Grethlein*, Taufe und Taufferinnerung als spirituelle und missionarische Herausforderung in der Ökumene, 4f. (noch nicht veröffentlichter, hektografiertes Vortrag in Gelsenkirchen am 21. September 2007).

¹⁶ Zu den gegenwärtigen Herausforderungen, die sich aus der Taufpraxis für alle Kirchen stellen, vgl. *Lutz Friedrichs*, Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer praktischen Theologie der Übergänge (= APrTh 37), Leipzig 2008, 128–141.

2.2. Die Auseinandersetzung um Säuglings- und Gläubigentaufe

Der *Dialog mit den baptistischen und pfingstlerischen Kirchen*, die nur Erwachsene nach vorherigem Bekenntnis taufen und Säuglingstaufer als ungültig ansehen, verweist auf ein weiteres Problem: das *Verhältnis von Säuglings- und Erwachsenen- bzw. Gläubigentaufe*. Für den Dialog zwischen den Kirchen, die nur die Erwachsenentaufe nach erfolgtem Bekenntnis des Glaubens anerkennen, und denjenigen, die auch Säuglinge taufen, stellt sich eine doppelte Anfrage: Einerseits müssen sich die Kirchen, die Säuglinge taufen, fragen, ob sie die auch zur Säuglingstaufer gehörenden Aspekte des Bekenntnisses, der ethischen Implikationen, der Katechese und der Taufbegleitung ernst nehmen. Andererseits besteht an die Kirchen, welche die Säuglingstaufer als ungültig erklären, die Anfrage, ob sie nicht die ekklesiologischen Grundlagen derjenigen Kirchen in Frage stellen, welche Säuglinge taufen.

Eine mögliche Lösung der Problematik deutet sich im Dialog zwischen der „*Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*“ (GEKE) und der „*Europäischen Baptistischen Föderation*“ (EBF) an, der als Ergebnis des Dialogs zwischen 2002 und 2004 folgende Schlusserklärung hervorbrachte: „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“¹⁷. In dieser Erklärung ist man auf der Grundlage des neutestamentlichen Befundes gemeinsam zu dem Ergebnis gekommen, dass die Taufe nach dem persönlichen Bekenntnis und das lebenslängliche Hineinwachsen in Christus (Säuglingstaufer) dialogisch aufeinander zu beziehen sind. Entsprechend finde sich in den jeweiligen Gemeinden sowohl das Verständnis von Taufe als geistgewirkter Antwort des Menschen als auch deren Verständnis als „sichtbares“ Wort Gottes und Antwort des Menschen. Durch die Unterscheidung von *Glaubensgrund* und *-gestalt* ist man bereit, sich von den grundlegenden inhaltlichen Gemeinsamkeiten leiten zu lassen. Dabei versteht man Taufe (Initiation) zunächst prinzipiell als Teil eines Prozesses, als „Sakrament des Aufbruchs“, welches die Initiation als Aufbruchphase des christlichen Lebensweges kennzeichnet und welchem die Eucharistie als „Sakrament der Wegzehrung“ zur Seite steht. Auf diese Weise gelangt man zu folgendem Fortschritt: „Wenn die christliche Initiation als ein Prozess verstanden wird, in dem die Taufe nur ein Moment ausmacht, werden einige Baptisten die Säuglingstaufer als einen gültigen Teil dieses Prozesses anerkennen können, sofern sie den späteren persönlichen Glauben des Getauften nach sich zieht.“¹⁸ „Ein Weg könnte der folgende sein: Auch wenn die meisten Baptisten die Säuglingstaufer sicherlich als unangemessen betrachten, könnten sie ihre Gültigkeit nicht ausdrücklich in Frage stellen und in diesen Fällen für die Aufnahme in die baptistische Gemeinde nur

¹⁷ Siehe *Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck* (Hg.), *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe* (= Leuenberger Texte 9), Frankfurt a. M. 2005, 30–51 (Schlussbericht).

¹⁸ Ebd., 43 f.

ein Bekenntnis des Glaubens verlangen, das den Weg der christlichen Initiation vollständig macht.“¹⁹ Die GEKE-Kirchen werden ihrerseits aufgerufen, diese Vervollständigung durch die Begleitung der Getauften in Seelsorge und Katechese ernst zu nehmen. Sowohl der Rat der EBF als auch der GEKE-Exekutivausschuss haben ihren Mitgliedsbünden und -kirchen empfohlen, die aufgezeigten Ergebnisse als Dialoggrundlage zu nutzen.

Diese Empfehlung führte vor einem Jahr zu einem ersten konkreten Erfolg, der mit dem Konvergenzdokument der *Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* (ELKB) und des *Landesverbands Bayern im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland* (BEFG) erzielt wurde: „Voneinander lernen – miteinander glauben. ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘ (Eph 4, 5).“²⁰ Die erzielte Konvergenz erscheint umso bedeutender, als die Einsetzung der Arbeitsgruppe „im Benehmen mit der VELKD, der EKD und dem Präsidium der BEFG“²¹ erfolgte. Der Hermeneutik der Leuenberger Konkordie entsprechend wurde „in allen wesentlichen Fragen eine grundlegende Übereinstimmung in der Auslegung des Evangeliums“ festgestellt, welche einen „Grundkonsens in der evangeliumsgemäßen Gestaltung von Taufe und Abendmahl“ ermöglichte und zur Empfehlung der „Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“²² führte. Inhaltlich war es zu einer Annäherung im umstrittenen Verhältnis von Säuglings- und Gläubigentaufe gekommen, indem man Übereinstimmungen im Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung sowie von Wesen und Sendung der Kirche erzielte und Taufe als Teil eines Prozesses im Glaubensleben verstand – in Anlehnung an den Dialog von GEKE und EBF. Aufgrund des thematisch breiter angelegten theologischen Dialogs und des überschaubareren Kontextes konnte man aber noch über die europäischen Ergebnisse hinausgelangen. So bekannte man gemeinsam, dass der Mensch allein aus der Gnade Gottes zur Erlösung findet bzw. gerechtfertigt wird, was aber die Früchte des Glaubens nicht ausschließt und deshalb die Heiligung nicht unberücksichtigt lässt. Übereinstimmend wird ferner betont, dass die Taufe – wie die Kirche – in der Heilsgeschichte des dreieinigen Gottes verankert ist. Als Gemeinschaft der an Christus Glaubenden gilt die Kirche als der im Heiligen Geist verbundene Leib Christi, in den die Glaubenden durch die Taufe eingegliedert sind. Weil alle „durch den einen Geist zu einem Leib getauft“ (1. Kor 12, 13) sind, wird eine verpflichtende „Glaubentaufe“ zur Erlangung der Mitgliedschaft als „obsolet“ betrachtet.²³ „Es besteht ebenfalls Einigkeit, dass die Taufe nach Römer 6 einen Ritus des Herrschaftswechsels

¹⁹ Ebd., 51.

²⁰ Hier ist die auf der Internetseite der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zugängliche Version zugrunde gelegt: „Voneinander lernen – miteinander glauben. ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘ (Eph 4, 5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG).“

²¹ Ebd., 2.

²² Ebd.

²³ Vgl. ebd., 18. Vgl. insgesamt ebd., 6, 8 f., 10 f.

darstellt, der nicht zum Ritus eines Konfessionswechsels werden darf.“²⁴ „Darum ist die Taufe einmalig; als göttliche Zusage ist sie weder steigerbar noch kann sie aufgehoben oder zurückgenommen werden.“²⁵

Dass man sich darauf einigen konnte, die jeweilige Taufpraxis gegenseitig anzuerkennen, beruht auf der vorher bereits im multilateralen ökumenischen Dialog²⁶ herausgestellten Einsicht, dass die Taufe als Initiationsritus *Teil des Prozesses* des „Christwerdens“ ist, der sich sowohl zwischen Taufe und Konfirmation als auch zwischen Bekehrung und Taufe vollziehen kann und sich in der Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe auf den lebenslangen Prozess der Nachfolge bezieht. Während die Lutheraner bei der Säuglingstaufe mehr die Zueignung des unverfügbaren Heils, die zuvorkommende Gnade (*gratia praeveniens*) und das Hineinwachsen in die Gemeinde betonen, liegt die Priorität bei der baptistischen Gläubigentaufe auf der Aneignung der im Glauben wirksamen Zusage, der zu Hilfe eilenden Gnade (*gratia adveniens*) sowie dem engen Zusammenhang von Glaube und Taufe. Beide Schwerpunktsetzungen werden als evangeliumsgemäß betrachtet und beide Seiten stellen sich die Frage, ob sie die jeweils anderen Aspekte selbst genügend berücksichtigen. Entsprechend empfiehlt die baptistische Delegation ihren Gemeinden, die Gemeindemitgliedschaft Getaufter nicht zwingend an die Glaubenstaufe zu binden. Die lutherische Delegation wiederum empfiehlt ihren Gemeinden eine an den christlichen Glauben heranführende Arbeit mit Kindern und Jugendlichen.²⁷

Die mit diesen Empfehlungen und Einsichten verbundenen Hoffnungen auf eine wachsende Kirchengemeinschaft und auf das Erreichen der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft bestätigen die wachsende ekklesiologische Bedeutung von Annäherungen im Taufverständnis. Das gilt für die gezeigten bilateralen und multilateralen Dialoge ebenso wie für das evangelische Verständnis und dessen ökumenische Implikationen, die sich im Blick auf die Taufe auch in den anderen Konfessionen finden. Zugleich sind jedoch die in Teil II,1 gezeigten historisch bedingten Relativierungen der ekklesiologischen Relevanz der Taufe nach wie vor spürbar.

3. Die in der Taufe verankerten ekklesiologischen Perspektiven

Die „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE) hat hinsichtlich der weit reichenden pastoralen und ekklesiologischen Aspekte der Taufe hervorgehoben, dass die Taufe in der Kraft des Heiligen Geistes ein wirk-

²⁴ Ebd., 19.

²⁵ Ebd., 14.

²⁶ Während bereits die Lima-Erklärung „auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“ (BEM, Taufe, Nr. 9) verwies (vgl. *Harding Meyer u. a.* [Hg.], Dokumente, 552), hat Glauben und Kirchenverfassung den Prozessgedanken im Kontext der Taufe inzwischen auf mehreren Konsultationen zu dieser Thematik weiter erörtert.

²⁷ Vgl. *Voneinander lernen – miteinander glauben*, 14–19.

sames Zeichen Gottes sei, das ein gültiges Zeichen für den Beginn eines neuen Lebens im Leib Christi darstelle. Deshalb sei die Taufe unwiederholbar.²⁸ Das bedingungslose Ja Gottes zum Menschen im sichtbaren Zeichen der Taufe ziele auf das Bekenntnis des Getauften, sein freies Ja. Für die Kirche gelte, dass sie getaufte und taufende Gemeinschaft der Glaubenden ist. Die in der Taufe empfangene Rechtfertigung und Erneuerung ziehe einen Prozess lebenslanger Heiligung nach sich. Kinder- und Erwachsenentaufe werden als gleichwertig angesehen, wobei der Aspekt der zuvorkommenden Gnade Gottes und der lebenslangen Glaubensgeschichte bei der Kinder- bzw. Säuglingstaufe im Vordergrund stehe, während die Erwachsenentaufe besonders von dem verpflichtenden persönlichen Bekenntnis geprägt sei. Weil die Taufe die Zugehörigkeit zur allgemeinen und apostolischen Kirche begründe und besiegele, sei sie mit den Worten der Lima-Erklärung als „ein grundlegendes Band der Einheit“ und als „Ruf an die Kirchen“ zu verstehen, „ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren“²⁹ (BEM, Taufe, Nr. 6). Insofern als sich in der Taufe nach reformatorischer Einsicht ferner das allgemeine Priestertum gründet, werden entsprechende ekklesiologische Schlussfolgerungen gezogen, die das ordinationsgebundene Amt im konstitutiven Kontext des Priestertums aller Glaubenden erläutern. In diesem Kontext öffnet die Taufe den Zugang zum heiligen Abendmahl als Feier derer, die durch Glauben und Taufe zu Christus gehören.³⁰ Deshalb lädt die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) in eucharistischer Gastfreundschaft alle getauften Christen zur Abendmahlsfeier ein, in der Einsicht, dass es der eine Herr Jesus Christus ist, der zum Tisch des Herrn lädt.³¹ Für die *reformatorischen Kirchen* liegt in der Taufe als Zeichen der Zugehörigkeit zu dem einen Leib Christi also die Voraussetzung für die Zulassung zu dem einen Tisch des Herrn. Die Gemeinschaft im Abendmahl kann durchaus als Stärkung auf dem Weg zu voller Kirchengemeinschaft verstanden werden.

In der *römisch-katholischen Kirche* hingegen gilt die Eucharistiegemeinschaft als Zeichen vollkommener ekklesialer Gemeinschaft in Glauben, Leben und Strukturen. So wird durch die Taufe zwar eine wirkliche, aber nicht vollkommene Gemeinschaft mit Christen anderer Konfessionen begründet, so dass eine gegenseitige Taufanerkennung nicht ausreichend für eucharistische Gemeinschaft ist. Auch die *orthodoxen Kirchen* sehen in der eucharistischen Gemeinschaft das letzte sichtbare Zeichen der vollen Ge-

²⁸ Diese von allen Konfessionen geteilte Einsicht ist auch im Dialog mit baptistischen Kirchen nicht umstritten, sondern die Frage, *was* als gültige Taufe zu bezeichnen sei.

²⁹ *Harding Meyer u. a.* (Hg.), Dokumente, 551.

³⁰ Vgl. insgesamt *Wilhelm Hüffmeier/Christine-Ruth Müller* (Hg.), *Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994*, Frankfurt a. M. 1995, 63–74.

³¹ Vgl. *Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche. Vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 2003, 56.

meinschaft, weshalb auch für sie die Taufanerkennung keine grundsätzliche eucharistische Gastfreundschaft nach sich zieht. Welche grundlegende Gemeinsamkeit die Taufe jedoch inzwischen für die meisten Konfessionen verkörpert und welche ökumenische Herausforderung sie deshalb beinhaltet, zeigen die Ergebnisse der *Gemeinsamen Arbeitsgruppe des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und des Ökumenischen Rates der Kirchen*:

„Alle Kirchen stimmen darin überein, dass die in der Taufe eingeleitete Eingliederung in Christus, als im Geist empfangene Gabe Christi, zum Ruhme Gottes, des Vaters, eine vollständige und volle Eingliederung sein soll. Entsprechend ist die Taufe Ausdruck der Absicht, die getaufte Person in die universale Gemeinschaft der Kirche Christi aufzunehmen. Christliche Gemeinschaften taufen nicht in sich selbst als isolierte Einheiten hinein, sondern als Kirchen, die glauben, dass der Leib Christi in ihrer eigenen ekklesialen Wirklichkeit gegenwärtig und verfügbar ist. Der Wunsch nach Gemeinschaft im Leib Christi, die in der Taufe angelegt ist, zwingt den Getauften, sich auch anderen ekklesialen Gemeinschaften zuzuwenden“³².

Dabei sind nach Auffassung der Dialogpartner folgende Implikationen der Taufe zu berücksichtigen: Die Verpflichtung zu gemeinsamem Dienst und Zeugnis, zur *koinonia* und zum gemeinsamen Bekenntnis.

„Alle Christen, die die eine Taufe in den einen Leib Christi empfangen haben, haben auch von Gott eine radikale Berufung zur Gemeinschaft mit allen Getauften erfahren. Die wachsende ökumenische Konvergenz zur Taufe bietet uns mit ihren Einsichten [...] neue Chancen, auf diese Berufung zu antworten [...]. Aus der Überzeugung heraus, dass der Heilige Geist uns zur sichtbaren *koinonia* drängt, sollten die Kirchen Gelegenheiten suchen, um den bestehenden Grad des Einsseins in einer gemeinsamen Taufe durch konkrete Zeichen der Einheit zum Ausdruck zu bringen und zu vertiefen“³³.

Genannt werden diesbezüglich die gegenseitige Teilnahme an Tauffeiern oder die ökumenische Zusammenarbeit bei der Katechese.

Bereits die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung hatte in dieser Orientierung empfohlen, *ökumenische Taufgottesdienste* mit der Vergabe einer gemeinsamen Taufurkunde als Zeichen des Bandes der Einheit zu feiern. Obwohl die jeweils getauften natürlich in eine konkrete Kirche aufgenommen werden, könnte dieser Akt symbolisch die bereits bestehende Einheit sichtbar werden lassen.³⁴ Deshalb wurden auf einer Konsultation der Ökumenischen Centrale (Hildesheim 1994) Anregungen zur Umsetzung dieser Empfehlungen der Weltkonferenz erarbeitet³⁵, die dann auch zu ersten Feiern solcher ökumenischen Taufgottesdienste führten. Die ACK von Nordrhein-Westfalen erstellte im Jahr 2003 eine Taufsynopse, in

³² *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe*, 69.

³³ Ebd., 81.

³⁴ Vgl. Günther Gaßmann/Dagmar Heller (Hg.), Santiago de Compostela, 238, 244.

³⁵ Vgl. *Materialdienst* der Ökumenischen Centrale 1994/II, Nr. 6–10, 21–23.

der die unterschiedlichsten Traditionen ihr Taufverständnis, ihre Rechtsordnungen, ihre Taufliturgien sowie Zeichen und Handlungen nebeneinander stellten, um das gegenseitige Verständnis theologisch, spirituell und praktisch zu fördern.³⁶ Doch die ökumenischen Implikationen und Verpflichtungen der gemeinsamen Taufe betreffen auch die *ekkesiologischen Grundlagen* wie etwa das *Amtsverständnis*.

Diese grundsätzliche ekkesiologische Relevanz der Taufe betont auch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrer Ekkesiologie-Studie, deren erstes offizielles Zwischenergebnis im Studiendokument „Das Wesen und die Bestimmung der Kirche“ vorliegt, wo es heißt: „Die Taufe wird als die ‚Ordination‘ aller Gläubigen verstanden.“ (Nr. 76) „Als Gemeinschaft der Getauften ist die Kirche eine Priesterschaft des ganzen Volkes Gottes (1. Petr 2).“ (Nr. 83) „Das gemeinschaftliche (konziliare oder synodale) Leben der Kirche gründet im Sakrament der Taufe. Alle Getauften teilen die Verantwortung für den apostolischen Glauben und das Zeugnis der ganzen Kirche.“ (Nr. 98)³⁷ Wie sich die Berufung des ganzen Gottesvolkes, die etwa auch in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils oder in der Lima-Erklärung genannt wird, zum ordinierten Amt und den jeweiligen Amtsstrukturen verhält, darüber könnte eine gemeinsame Bezugnahme auf das Verhältnis von Gottes- bzw. Trinitätslehre und Kirchenverständnis näher Auskunft geben. Denn nach dem Zeugnis des Neuen Testaments spiegelt die durch ihre Beziehung zu Vater, Sohn und Heiligem Geist strukturierte Gemeinschaft der Glaubenden analog die innergöttliche Einheit in Vielfalt wider. Durch die Taufe werden die Glaubenden sowohl in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott als auch in die davon geprägte Gemeinschaft aller Glaubenden aufgenommen. Bereits in der Alten Kirche wurde deutlich, wie sich Prioritäten in der Trinitätslehre auf ekkesiologische Prioritäten auswirken – ein Zusammenhang, der sich durch die gesamte Kirchengeschichte zieht.³⁸

So wäre es wünschenswert, dass sich alle Konfessionen im *Rückgriff auf ihre gemeinsamen Glaubensgrundlagen* (Schrift und Altkirchliche Bekenntnisse)³⁹ in der Unterscheidung von *Glaubensgrund* und *Glaubens-*

³⁶ Vgl. *Michael Kappes/Eberhard Spiecker* (Hg.), *Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung*, Kevelaer/Bielefeld 2003.

³⁷ Siehe zu den Zitaten *Dagmar Heller* (Hg.), *Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung* (Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung), Frankfurt a. M. 2000, 44, 48, 57.

³⁸ Vgl. *Matthias Haudel*, *Selbsterschließung, wo die gemeinsamen biblischen und altkirchlichen Grundlagen einer angemessenen Zuordnung von Trinitäts- und Kirchenverständnis ebenso analysiert werden wie die im Laufe der Kirchengeschichte entstandenen Einseitigkeiten*.

³⁹ Zu einer ökumenisch angemessenen Zuordnung des Verhältnisses von Schrift, Tradition und Kirche, die durch den multilateralen Dialog erzielt wurde, vgl. *Matthias Haudel*, *Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“* (= KiKonf 34), Göttingen 1995.

gestalt⁴⁰ auf die inhaltliche *Verankerung der Taufe in der trinitarischen Gotteslehre* besinnen und die unterschiedlichen Möglichkeiten bedenken, welche sich aus der trinitarischen Verankerung der Gemeinschaft der Glaubenden ergeben. Hier würden sich im Rückgriff auf die biblischen und altkirchlichen Grundlagen des *Zusammenhangs von Trinitäts- und Kirchenverständnis* nachweislich *Möglichkeiten* eröffnen, noch ausstehende ekklesiologische Divergenzen zu überwinden.⁴¹ Die gemeinsame Hinwendung zu diesen Glaubensgrundlagen scheint eine Frage des guten Willens zu sein, denn allen großen konfessionellen Strömungen sind die *hermeneutischen Voraussetzungen* dafür gegeben: Für die reformatorischen Kirchen gilt die Prüfung der ekklesiologischen Strukturen an Schrift und Bekenntnis als konstitutiv. Aber auch die römisch-katholische Kirche kennt nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils eine diesbezügliche Hierarchie der Wahrheiten. Die orthodoxen Kirchen berufen sich als die wahren Hüter der Alten Kirche ohnehin ebenfalls auf diese Grundlagen. Es wäre also hermeneutisch durchaus möglich, in ökumenischer Orientierung an dem gemeinsamen Glaubensgrund zu begründeten Fortschritten in der Einordnung der divergierenden Glaubensstrukturen zu finden. Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* ist das Forum, von dem aus die Delegierten ihre jeweiligen Kirchen immer wieder an diese Chance erinnern können.

Bibliografie

- Das Abendmahl.* Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche. Vorgelegt vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2003
- Basioudis, Georgios,* Die Konsequenzen aus der gemeinsamen Taufe für das Verständnis von Kirche und für das ökumenische Bemühen um die sichtbare Einheit der Kirchen aus orthodoxer Sicht, in: ÖR 57 (2008), 363–370
- Ekklesiologische und ökumenische Implikationen einer gemeinsamen Taufe.* Eine Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, in: Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Achter Bericht 1999–2005, Genf/Rom 2005
- Enzyklika „Ut unum sint“* (= VApS 121), Bonn 1995
- Friedrichs, Lutz,* Kasualpraxis in der Spätmoderne. Studien zu einer praktischen Theologie der Übergänge (= APrTh 37), Leipzig 2008
- Gassmann, Günther/Heller, Dagmar* (Hg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. 3. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente (= ÖR.B 67), Frankfurt a. M. 1994
- Geldbach, Erich,* Taufe (= BenschH 79/Ökumenische Studienhefte 5), Göttingen 1996

⁴⁰ Vgl. dazu: *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis.* Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (= EKD-Texte 69), Hannover 2001.

⁴¹ Vgl. zu diesen Möglichkeiten: *Matthias Haudel,* Selbsterschließung.

- Grethlein, Christian*, Taufe und Taferinnerung als spirituelle und missionarische Herausforderung in der Ökumene, 4f. (noch nicht veröffentlichter, hektographierter Vortrag in Gelsenkirchen am 21. September 2007)
- Haudel, Matthias*, Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“ (= KiKonf 34), Göttingen 1995
- , Die Selbsterschließung des dreieinigen Gottes. Grundlage eines ökumenischen Offenbarungs-, Gottes- und Kirchenverständnisses (= FSÖTh 110), Göttingen 2006
- Hein, Martin*, Ekklesiologische Implikationen der Taufe. Die „wechselseitige Taufanerkennung“ von Magdeburg und ihre Konsequenzen für das Verständnis der Kirche, in: *Cath (M)* 62 (2008), 39–46
- Heller, Dagmar* (Hg.), Das Wesen und die Bestimmung der Kirche. Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Auffassung (Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung), Frankfurt a. M. 2000
- Hüffmeier, Wilhelm/Müller, Christine-Ruth* (Hg.), Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, Frankfurt a. M. 1995
- /*Peck, Tony* (Hg.), Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe (= Leuenberger Texte 9), Frankfurt a. M. 2005
- Kappes, Michael/Spiecker, Eberhard* (Hg.), Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung, Kevelaer/Bielefeld 2003
- Kasper, Walter*, Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe, in: *Raffelt, Albert* (Hg.), Weg und Weite. FS Karl Lehmann, Freiburg i. Br. 2001, 581–599
- Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis*. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (= EKD-Texte 69), Hannover 2001
- Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (Leuenberger Konkordie), in: *Hüffmeier, Wilhelm/Müller, Christine-Ruth* (Hg.), Wachsende Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst. Reformatorische Kirchen in Europa. Texte der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Wien, 3. bis 10. Mai 1994, Frankfurt a. M. 1995, 274–282
- Materialdienst* der Ökumenischen Centrale 1994/II, Nr. 6–10
- Meyer, Harding u. a.* (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. I: 1931–1982, Paderborn/Frankfurt a. M. 1991
- „Voneinander lernen – miteinander glauben. ‚Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe‘ (Eph 4, 5). Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG).“ [Die auf der Internetseite der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zugängliche Version.]

Voneinander lernen – miteinander glauben. „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4, 5)

Zum Konvergenzdokument der Bayerischen Lutherisch-
Baptistischen Arbeitsgruppe (BALUBAG)

Erich Geldbach

*Dem Andenken des Freundes **Peter Athmann**, der in der bayrischen lutherisch-baptistischen Dialogkommission den Baptismus hervorragend und innovativ vertreten hat.*

1. Vorbemerkung

Zunächst sollte man festhalten, dass nach der am 29. April 2007 im Dom zu Magdeburg unterzeichneten wechselseitigen Anerkennung der Taufe durch elf Kirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) der Eindruck entstehen konnte, bei der Tauffrage sei jetzt Ruhe eingekehrt. Aber schon die ARD-Nachrichtensendung aus Magdeburg machte klar, dass nicht alle Kirchen unterzeichneten. Etliche Kommentare sahen in den täuferischen Kirchen, die durch den mennonitischen Pastor Werner Funck ein Grußwort ausrichten ließen, jene Störenfriede des Tauffriedens. Sie unterließen es indes, darauf zu verweisen, dass in Magdeburg auch Kirchen orthodoxer Prägung nicht unterschrieben hatten, sondern nur solche Kirchen, die sich schon bisher in ihrer Taufpraxis einig waren, also nur das durch eine Erklärung offiziell machten, was bisher in der Praxis bereits galt. Mit diesem Vorgehen ist die Tauffrage aber noch keineswegs geklärt. Eher könnte man sagen, dass mit der Unterzeichnung der Riss zwischen den säuglingstaufenden Kirchen und den Kirchen mit Glaubenstaufe tiefer geworden ist. Man wird auch nicht darauf verweisen dürfen, dass es ja „nur“ etliche kleine Kirchen seien, die sich dem allgemeinen Trend widersetzt hätten. In Fragen der religiösen Lehre und Praxis gelten die allgemeinen Mehrheits- und Minderheitsregeln nicht. In der Geschichte hat es zu viele Fälle gegeben, die den Minderheiten Recht gaben. Daher sollte man keine zu vorschnellen Folgerungen ziehen. In diese Situation platzt nun ein Dokument, das in Bayern zwischen der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche und dem Landesverband der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden erarbeitet worden war¹ und dessen Ergebnis am 20. April 2009 den Vertretern der Kirchen übergeben wurde.

¹ In Leserbriefen, die in der Zeitschrift DIE GEMEINDE zum Abdruck kamen, ist wiederholt die Repräsentativität der baptistischen Delegation in Zweifel gezogen worden. Dem

2. BALUBAG

Das Dokument stellt das Resultat eines offiziellen Lehrgesprächs dar. Die Baptistisch-Lutherische Bayrische Arbeitsgruppe (BALUBAG), die sich am 27. März 2003 konstituierte, führte über einen Zeitraum von sechs Jahren das Gespräch. Der offizielle Charakter kam noch zusätzlich darin zum Ausdruck, dass das Präsidium des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) einen Vertreter in die AG entsandt hatte, und dass die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) sowie die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) die lutherische Delegation mit einer stellvertretenden Durchführung des Gesprächs beauftragten. Der Dialog geht daher über Bayern hinaus, und entsprechend müssen die Ergebnisse größere Resonanz finden. Die durch die Arbeitsgruppe involvierten Kirchen müssen sich einem intensiven Rezeptionsprozess der Ergebnisse unterziehen, was auf unterschiedlichen Ebenen erfolgen kann, aber ein Ziel verfolgen sollte, das bereits am Ende der Einleitung als Empfehlung ausgesprochen wird: „Durch das genaue Bedenken der bisherigen Konflikte in der Praxis von Taufe und Abendmahl erarbeiteten wir Vorschläge, durch welche ein *Grundkonsens in der evangeliumsgemäßen Gestaltung von Taufe und Abendmahl* erreicht wurde. Daher *empfehlen wir unseren Kirchen die Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.*“²

3. Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) als Referenzrahmen

Mit diesen Formulierungen wird deutlich, dass das Modell der „Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie = LK)“³ im Hintergrund leitend gewesen sein muss. Das ist deshalb so, weil jede Mitgliedskirche der auf der LK basierenden, heute so genannten Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) bei ihren ökumenischen Bemühungen diese Gemeinschaft vorrangig berücksichtigen muss. Es lässt sich unschwer ausmalen, was es bedeuten würde, wenn eine deutsche Landeskirche über die Köpfe aller anderen Kirchen der GEKE weitreichende ökumenische Vereinbarungen mit einer Nicht-Mitgliedskirche der GEKE treffen würde. Noch ein anderer Grund ist ausschlaggebend dafür, dass die LK eine Leitfunktion bei den bayrischen Gesprächen hatte: Das neue Dokument knüpft explizit an das Gesprächsergebnis an, was die GEKE mit der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) 2004 zum Abschluss gebracht hatte.⁴ In diesem Gespräch hatte

hat das Präsidium des BEFG widersprochen und darauf aufmerksam gemacht, dass die Delegation offiziell beauftragt war.

² Hervorhebungen im Original.

³ Leuenberg ist ein kleiner Ort mit einer evangelischen Akademie in der Nähe von Basel.

⁴ *Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck* (Hg.), *Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche. Dialog zwischen der EBF und der GEKE zur Lehre und Praxis der Taufe* (Leuenberger Texte 9), Frankfurt a.M. 2005.

man nach Möglichkeiten gesucht, den europäischen Baptismus näher an die GEKE heranzuführen. Dahinter können mehrere Gründe stehen. Zum einen befindet sich der europäische Baptismus in der Gefahr, ökumenisch isoliert zu sein, nachdem die Methodisten durch ihre Unterschrift unter die LK seit 1994 Teil der GEKE sind. Zum anderen würde durch die Einbeziehung des Baptismus die evangelische Stimme in Europa, die durch die GEKE faktisch wahrgenommen wird, deutlich verstärkt. Schließlich stehen gerade durch die Tauftheologie und Taufpraxis Spannungen zwischen Baptisten und anderen Kirchen seit je im Raum, die einem gemeinsamen Zeugnis abträglich sind.

Die bayrische AG hat noch auf andere Gesprächsergebnisse als Anknüpfungspunkte zurückgegriffen. Da war zum einen der baptistisch-lutherische Dialog auf Weltebene zwischen dem Lutherischen Weltbund (*Lutheran World Federation*) und dem Baptistischen Weltbund (*Baptist World Alliance*), der 1990 abgeschlossen wurde, außerdem das italienische Modell zwischen Waldensern-Methodisten einerseits und Baptisten andererseits sowie schließlich auch das Gespräch zwischen VELKD und deutschen Mennoniten. Es zeigt sich, dass die nationalen und internationalen Verzahnungen der Dialoge fruchtbar gemacht werden konnten. Das ist im Blick auf die GEKE und eine mögliche Verständigung mit den Baptisten besonders wichtig, weil die LK nach ihrem Verständnis dann den Weg zu einer Kirchengemeinschaft ebnet, wenn zumindest drei Dinge erfüllt sein müssen:

- Es muss Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums vorliegen;
- es muss eine Übereinstimmung im Verständnis der Sakramente Taufe und Abendmahl gegeben sein;
- es müssen die Verwerfungen der Vergangenheit aufgearbeitet sein.

In mühsamen und langwierigen Lehrgesprächen zwischen Vertretern der lutherischen und reformierten Kirchen, die seit 1955 geführt wurden, war in der Abendmahlsfrage ein Durchbruch erzielt worden, so dass man europaweit an eine Unterzeichnung der LK gehen konnte, die dann 1973 in Kraft trat. Mit ihr wurde die damals sogenannte „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ begründete. „Kirchengemeinschaft“ ist in diesem Fall ein *terminus technicus*,⁵ meint er doch, dass eine engstmögliche Gemeinschaft von selbständig bleibenden, in eigenen Strukturen lebenden Kirchen erreicht werden soll. Dazu gehören die gegenseitige Gewährung von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, die gegenseitige Anerkennung der Ordination

⁵ Die Köln-Bonner und oberbergische Pastorenschaft im BEFG hat in einer bemerkenswerten Stellungnahme diese besondere Bedeutung von „Kirchengemeinschaft“ im Zusammenhang mit der Leuenberger Konkordie nicht erkannt, wenn sie argumentiert, dass eine weitgehende Übereinstimmung im Abendmahlsverständnis und die gegenseitige Anerkennung von Ämtern und Diensten ausreichend für eine anzustrebende Kirchengemeinschaft seien. Bei so viel gemeinsamer Basis sei „eine Übereinstimmung in der Tauffrage zwar wünschenswert, aber nicht zwingend notwendig“. In der LK ist das aber zwingend.

und damit die Möglichkeit der Interkommunion und Interzelebration.⁶ Die GEKE umfasst heute Kirchen der lutherischen, reformierten, unierten, methodistischen, waldensischen und böhmischen Traditionen in Minder- und Mehrheitskirchen in Europa.⁷ Die Gespräche mit der EBF sollten erkunden, wie weit auch der Baptismus einbezogen werden könnte.⁸ Hier aber entpuppte sich die Tauffrage bei allen gemeinsamen Aussagen, die man treffen konnte, als ein noch unüberwindbares Hindernis, so dass die Beziehungen zwischen beiden Gruppen merklich abkühlten.

4. Rezeption

Sollte der Empfehlung der BALUBAG zur Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Baptisten entsprochen werden können, wäre indes ein wahrer Durchbruch erzielt. Voraussetzung dazu wäre ein positiver Verlauf des Rezeptionsprozesses. Das müsste nach Lage der Dinge zuerst in Deutschland erfolgen, weil hier das Dialogergebnis erarbeitet wurde. Der Prozess der Rezeption könnte sich natürlich auch nicht auf die Gesprächspartner in Bayern beschränken; er müsste auch über den Kreis der VELKD hinausgehen und alle Gliedkirchen der EKD, also auch die unierten und reformierten Landeskirchen, einbeziehen. Die EKD verfügt über einige Erfahrungen im Umgang mit ökumenischen Ergebnissen und ihrer Aneignung.

Schwieriger dürfte es bei dem Gesprächspartner sein. Allgemein ist die Frage zu stellen, wie ein Gemeindebund wie der BEFG mit seiner kongregationalistischen Struktur einen Rezeptionsprozess zu Wege bringen will. Die kongregationalistische Verfassung bedingt ein hohes Maß an Autonomie jeder Ortsgemeinde, so dass eigentlich alle Gemeinden sich der Aufgabe einer Rezeption stellen müssten. Das wäre einerseits von unschätzbarem Vorteil, weil dann ökumenische Ergebnisse tatsächlich an die Basis gelangen könnten, andererseits stellen sich praktische Probleme der Bewältigung einer solchen Aufgabe. Pastorinnen und Pastoren sowie Mitglieder von Gemeindeleitungen müssten vorbereitet werden, damit die Erörterungen in den Gemeinden fundiert erfolgen könnten.⁹ Es ließe sich aber auch denken, dass die Bundeskonferenz, die einer Synode in den Landeskirchen vergleichbar ist, ein Votum abgibt, was aber nach der Verfassung die Gemeinden wegen ihrer Autonomie letztlich nicht bindet. Deutlich ist, dass der

⁶ Dieses evangelische Modell der Ökumene ist deutlich unterschieden vom römisch-katholischen Ökumenismus, bei dem es immer darum geht, Gemeinschaft mit *und unter* dem Papst zu erreichen.

⁷ Einige Kirchen in Lateinamerika haben die LK auch unterschrieben.

⁸ Vgl. Ziffer 46–49 der LK.

⁹ Die ersten Reaktionen, die sich in Leserbriefen (vgl. oben Anm. 1) ausdrückten, zeigten, dass viele Voraussetzungen nicht gegeben sind, um ein solches Dokument unmittelbar zu verstehen und einzuordnen. In: DIE GEMEINDE Nr. 18–19 vom 23. August 2009, 6f. habe ich eine Einführung versucht.

Rezeptions- bzw. Aneignungsprozess im BEFG wesentlich komplizierter sein dürfte als in den Kirchen der EKD. Wenn die Hürden in Deutschland genommen werden könnten, müsste der Prozess auf europäischer Ebene, d.h. für die Baptisten in jedem nationalen Bund, weitergehen, um gegebenenfalls die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den Mitgliedskirchen der GEKE und der EBF zu ermöglichen.¹⁰

Das aber ist alles noch in weiter Zukunft. Zuerst muss es darum gehen, genau zu erfassen, was die Gesprächsgruppe in Bayern geleistet hat.

5. Zur Hermeneutik des Dialogs: Hermeneutik des Vertrauens

Der inhaltliche Aufbau des Dokuments lässt erkennen, dass „die gewichtigsten Differenzen“ zwischen beiden Kirchen, nämlich das Taufverständnis und die daraus folgende Taufpraxis in einen größeren Zusammenhang gestellt werden. Das ist sehr zu begrüßen, weil es sachlich richtig ist. Auf die Einleitung, die das bereits zitierte Ergebnis festhält (s. o.), folgt ein Kapitel zur Hermeneutik des baptistisch-lutherischen Dialogs, in der sich die Kommission Rechenschaft über Methoden und Grundlagen gibt. Wichtig ist die Feststellung, dass ein zukunftsöffener Dialog nur durch Erinnern an die Zeit „wechselseitiger Respektlosigkeit“ und der deshalb zu erfolgender „gegenseitiger Vergebung“ möglich ist. Darum hat man die entsprechenden Passagen des LWB-BWA Dialogs wörtlich zitiert und sich zu eigen gemacht¹¹ und hält fest, dass die „Verwerfungen in den Lutherischen Bekenntnisschriften weder den historischen noch den heutigen Baptismus“ gemeint haben können. Baptisten und Lutheraner waren „keine unmittelbaren Konkurrenten oder Gegner, sondern haben sich zeitversetzt in unterschiedlichen Jahrhunderten entwickelt“.¹² Das Gegenüber des Baptismus, so wird zu Recht gesagt, war die anglikanische Staatskirche. Weil es auch keine „unmittelbare theologische und historische Kontinuität“ zwischen den Täufern der Reformationszeit und den Baptisten gibt, wäre eine Beurteilung des Baptismus allein von den Verwerfungen der Reformationszeit „nicht sachgemäß“.¹³

¹⁰ Das Konvergenzdokument liegt seit November 2009 auch in englischer Übersetzung vor.

¹¹ *Harding Meyer et al.*, Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 2 (1982–1990), Paderborn und Frankfurt a.M. 1992, 214f.: „Lutheraner erkennen und bedauern, dass die gegen die Täufer gerichteten Verwerfungen zur Diskriminierung von heutigen Baptisten beigetragen haben, und bitten um Vergebung [...] (Nr. 103). Baptisten erkennen und bedauern ihre Haltung der Überlegenheit, die den von Gott in den lutherischen Kirchen hervorgebrachten geistlichen Schatz übersieht. Es gab ungerechte und verzerrte Beschreibungen anderer Kirchen. Sie bitten darum um Vergebung.“ (Nr. 104) Leserbriefe in der baptistischen Zeitschrift DIE GEMEINDE zeigen, dass die „Haltung der Überlegenheit“ noch nicht überwunden ist.

¹² Der Baptismus hat 2009 auf seinen Beginn vor 400 Jahren zurück blicken können.

¹³ Manche bestreiten, dass es keine unmittelbare Kontinuität zwischen den Täufern der Reformationszeit und den Baptisten gibt, sondern konstruieren einen solchen Zusammen-

Höchst bemerkenswert ist, was die AG zu Arbeitsweise und Methode sagt. Die Kommissionsmitglieder verständigten sich auf einen Rollentausch: Diese originelle Methode einer „wechselseitigen Perspektivenübernahme“ bedeutete, dass Lutheraner in die baptistische Tradition und Baptisten in die lutherische Tradition einführten. Jede Seite hörte sich von der anderen dargestellt, ja die eine Seite musste die jeweiligen Lehrtraditionen und Überzeugungen der anderen Seite solange darlegen, „bis die dargestellte Seite sich recht verstanden sah. So übte sich jede Seite in die Sprach- und Denkformen und die Befindlichkeiten der anderen Tradition ein.“ Dadurch konnten die Stärken der anderen Tradition entdeckt und gewürdigt und konfessionelle Missverständnisse weitgehend vermieden werden. Dieses Vorgehen schuf eine „Atmosphäre respektvollen Wohlwollens“ und befreite jede Seite, selbstkritisch „die Besonderheiten der eigenen Tradition“ wahrzunehmen. Dazu gehörte auch, dass man die herkömmlichen kontroversen Positionen auf ihre ursprünglichen Anliegen und ihre geschichtlichen Weiterentwicklungen untersuchte. Das bedingte, dass man nicht einfach nur Positionen zwecks eines Vergleichs darlegte, sondern dass die Verquickung mit anderen Lehren und Begründungszusammenhängen und die geschichtlichen Weiterentwicklungen „in Treue zu ihrem Ursprung“ und die damit zugrunde liegenden oder abgeleiteten Frömmigkeitsformen mit in den Blick traten.¹⁴ Dass man die Taufe nicht isoliert betrachten darf, zeigt sich unter diesen Gesichtspunkten sehr deutlich. Die AG hat darüber hinaus immer versucht, die Praxis mit zu bedenken: Auf welche Praxisprobleme antwortet eine theologische Lehre und wie stützt die Praxis eine theologische Lehre je in beiden Kirchen? Man war so in der Lage, die konfessionellen Differenzen auch als bereichernd zu erfahren, so dass dadurch der Prozess des Von-Einander-Lernens angestoßen wurde, was sogar im Titel des Dokuments zum Ausdruck kommt. Es dürfte unmittelbar einleuchten, dass man mit Hilfe dieser Methode auch nach Entsprechungen für bestimmte Sachverhalte auf beiden Seiten suchte. Welche Aussagen werden jeweils in andere Sprachformen gekleidet, meinen aber dasselbe?

Mit Hilfe dieser Methode gelangte die AG zu der Frage, „was gemeinsam bezeugt und ausgesagt werden konnte. Kontroverse Punkte befragte die AG dann daraufhin, ob sie im Lichte des Grundkonsens als kirchentrennend zu beurteilen seien.“ Diese Vorgehensweise ist in der ökumenischen Diskussion als Methode des „differenzierten Konsenses“ bekannt, wonach von beiden Seiten die Grundpositionen dargestellt werden, um danach zu fragen, ob die Anliegen beider Seiten lediglich in einer unter-

hang. Die Unterschiede zwischen beiden Familien sind jedoch beträchtlich, so dass man höchstens mittelbar eine Kontinuität annehmen könnte. Die deutschen Baptisten sind viel stärker als durch die Täuferbewegung der Reformationszeit durch die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts geprägt, wie das Dokument zu Recht festhält.

¹⁴ Ein solcher Rollentausch würde sich auch nahe legen, wenn etwa zwei benachbarte Gemeinden beider Traditionen gemeinsam in einen Rezeptionsprozess eintreten würden.

schiedlichen Ausdrucksweise zur Sprache kommen, die bisher als kirchentrennend wahrgenommen wurden, es vielleicht aber gar nicht sind oder ob tatsächlich unüberwindbare Unterschiede zu Tage treten. In ersterem Fall könnte man dann auch früher ausgesprochene Verwerfungen zu den Akten legen. „Differenziert“ heißt dieser Konsens, weil es jenseits der Übereinstimmungen an den Rändern bleibende Unterschiede geben darf, die sogar so ausgeprägt sein können, eine eigenständige „Konfession“ gelten zu lassen, die aber nicht im strikten Sinn als „kirchentrennend“ eingestuft werden.

In dem einleitenden Kapitel zur Hermeneutik werden dann noch Aussagen zur Hl. Schrift und Bekenntnisschriften gemacht sowie Bemerkungen zu den bisherigen Dialogen geäußert. Bei dem italienischen Modell wird bei aller ökumenischen Sympathie für das Erreichte dennoch „die Gefahr einer unangemessenen Ethisierung des Glaubens“ gesehen, während man die Ergebnisse des Dialogs zwischen VELKD und Mennoniten weitgehend rezipiert bis auf die Verlagerung des Taufverständnisses in die Subjektivität des Täuflings.

Zwar wird ein Grundsatz erst im 5. Kapitel ausdrücklich genannt, den man aber eigentlich auch in die hermeneutischen Überlegungen hätte aufnehmen können. Die AG hat sich nämlich „an der Bestgestalt der anderen Konfession als Ausgangspunkt der theologischen Argumente orientiert“.¹⁵ Dadurch konnte auf Argumente aus der konfessionellen Polemik verzichtet werden, „die auf Missstände oder Extrempositionen innerhalb der jeweils anderen Konfession zurückgehen.“ Man könnte davon sprechen, dass mit einer „Hermeneutik des Vertrauens“ gearbeitet wurde. Dietrich Ritschl hat für eine solche Hermeneutik plädiert und den Konfessionen ins Stammbuch geschrieben, ihre Lehren „nicht mehr als Wahrheitsbündel, die auf Abgrenzung hin hochgehalten werden“, sondern als „Angebote“ zu betrachten. Bei einem solchen Vorgehen können die Differenzen positiv aufgenommen werden: „Die Wahrnehmung der Vielfalt, auch der Skepsis, die dann nicht ausbleiben kann, wird nicht als Bedrohung, sondern als Reichtum verstanden. Der verantwortliche Umgang mit der Erfahrung der Vielfalt, die Offenheit für Alternativen, das Belassen der Differenzen, wäre das Merkmal einer solchen ökumenischen Orientierung.“¹⁶ Ist das Vertrauen im Verlauf des Dialogs erreicht, was in vorliegendem Fall als Gewissheit anzunehmen ist, dann fällt es umso leichter, auch Missstände in der jeweils anderen Kirche zu benennen, ohne dass daraus falsche Folgerungen, etwa im Sinne von unbegründeten Abgrenzungen, gezogen würden.

¹⁵ In der Stellungnahme der Köln-Bonner-oberbergischen Pastorenschaft im BEFG wird diese Aussage als erster Punkt lobend hervorgehoben.

¹⁶ *Dietrich Ritschl*, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?, Münster 2003, 57.

6. Rechtfertigung / Nachfolge und Kirche

Auch nach diesen einleitenden Überlegungen geht man nicht sofort das eigentliche Thema an, sondern stellt im 3. Kapitel Überlegungen zu Rechtfertigung und Nachfolge an. Das hängt wiederum mit der LK zusammen, weil es um die Möglichkeit eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums geht. Das wird in der lutherischen Tradition mit der Rechtfertigung beschrieben, während Baptisten eher von Nachfolge reden. Die Darlegungen, auf die jetzt nicht näher eingegangen zu werden braucht, führen aber zu folgendem Ergebnis:

„So können Lutheraner erkennen, dass auch im Baptismus keine einseitige Konzentration auf die subjektiven und individuellen Dimensionen des Glaubens vorliegt und keine die Rechtfertigungslehre verdunkelnde Gesetzmäßigkeit praktiziert wird. In gleicher Weise können Baptisten erkennen, dass auch das lutherische Verständnis der Rechtfertigung Früchte des Glaubens einschließt und in lutherischen Kirchen ein lebendiger Glaube gelebt wird sowie die Gaben des Geistes zur Wirkung kommen. Gemeinsam stellen wir daher fest: Baptistinnen und Lutheranerinnen stimmen in den Grundaussagen der Rechtfertigungslehre überein.“¹⁷

Das ist ein begrüßenswertes „Nebenergebnis“ des Gesprächs.¹⁸ Wenn Lutheraner zum rechten Verständnis des Evangeliums auch die „Nachfolge“ akzeptieren können, zeigt dies, dass der biblische Befund vielfältig ist und nicht notwendigerweise auf die lutherische Rechtfertigungslehre reduziert zu werden braucht.

Das vierte Kapitel behandelt die Kirche. Es wird über den Grund der Kirche, über ihr Wesen und ihre Sendung sowie über die Gestalt der Kirche gehandelt. Dabei tauchen gewichtige Unterschiede auf, die jedoch durch wesentliche gemeinsame Aussagen flankiert werden. Das Fazit im Blick auf die Ämter heißt: „Für lutherische und baptistische Theologie ist die Gleichheit oder Analogie der Leitungsstrukturen keine notwendige Bedingung der Anerkennung anderer Kirchen.“ Leitungsstrukturen und Ämter sind nicht, wie etwa in der römisch-katholischen Kirche, nach göttlichem Recht geordnet, sondern folgen menschlichen Ordnungen und sind daher geschichtlich bedingt und variabel. Daher wird gesagt: „Gemeinsam stellen wir fest: Die Unterschiede in der Ausgestaltung des kirchlichen Amtes bedeuten keine Hindernisse für eine gegenseitige Anerkennung.“ Auch hier

¹⁷ An der weiblichen Form „Baptistinnen“ / „Lutheranerinnen“ sollte man sich nicht stören. Die AG hat im Text des öfteren das Geschlecht gewechselt, um den Geschlechtern gerecht zu werden bzw. um nicht einer männlichen Dominanz der Sprache das Wort zu reden. Es gab in beiden Delegationen Frauen.

¹⁸ Die Köln-Bonner-oberbergische Pastorenschaft bemängelt: „Bei aller Betonung des göttlichen Gnadengeschenks darf die Notwendigkeit der menschlichen Antwort in Bezug auf Rechtfertigung und Nachfolge nicht übersehen werden.“ Man vermisst diesen wichtigen Aspekt und erklärt, dass in den lutherischen Bekenntnisschriften die einseitige Betonung der Bedingungslosigkeit der Gnade auf den Kampf gegen die Werkgerechtigkeit in der Reformationszeit zurückzuführen sei.

folgt man der Leuenberger Konkordie, die eine gegenseitige Anerkennung der Ämter ausspricht.

7. Taufe und Abendmahl

Dies ist der lange Vorspann für das 5. Kapitel, das über Taufe und Abendmahl handelt. Auch an dieser Stelle wird ausdrücklich die Taufe nicht vereinzelt thematisiert, sondern mit dem Abendmahl gemeinsam behandelt. Wiederum lässt sich sagen, dass das der Vorgabe von Leuenberg entspricht. Aus Platzgründen wird im folgenden weitgehend auf die Erörterungen zum Abendmahl verzichtet, sondern auf die Darlegungen zur Taufe eingegangen.

7.1. Gemeinsame Aussagen zum Verständnis der Taufe

Ausgangspunkt ist der Verzicht auf Polemik und die Aussage, dass sich jede Seite für ihre Taufpraxis vom „Verständnis des Evangeliums her gebunden und in die Pflicht genommen“ sieht, so dass „die Entscheidung zugunsten einer Taufform in Verantwortung vor Gott und dem uns anvertrauten Evangelium“ getroffen wurde. Das heißt im Klartext: keine Seite fühlt sich von der anderen „über den Tisch gezogen“. Vieles können beide Partner gemeinsam zum Verständnis der Taufe, die neutestamentlich breit bezeugt und umfassend praktiziert wurde, sagen:

- Die Einladung zu Glaube und Taufe gilt allen Menschen, weil allen die Sündenvergebung und die Gotteskindschaft verheißen ist.
- Die Taufe wurzelt im Auftrag Jesu Christi um des Heils der Menschen willen.
- Sie erschließt sich „im Vollsinn nur durch die Bezugnahme auf Kreuz und Auferstehung“ und hat daher ihren Ort im Heilsgeschehen.
- Sie ist nach Röm 6 Sterben und Auferstehen¹⁹ mit Christus.
- Sie ist daher christologisch begründet und entfaltet nur in dieser Zuspitzung ihren wahren Sinn; eine anthropozentrische Auffassung der Taufe greift zu kurz.
- Sie ist einmalig und als göttliche Zusage nicht wiederhol- oder steigerbar; sie kann auch weder aufgehoben noch zurückgenommen werden.²⁰
- Sie ist Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heiligen Geist, weil mit ihr Annahme an Kindes Statt, Sündenvergebung und Gabe des Heiligen

¹⁹ Die Auferstehung wird zwar V. 5 erwähnt, aber in V. 4 wird das Begrabenwerden des Täuflings in der Taufe mit Christus nicht mit der Auferweckung des Getauften mit Christus parallelisiert, sondern mit dem „neuen Leben“ des Täuflings, weshalb das „italienische Modell“ von den „Früchten der Taufe“ sprechen kann.

²⁰ Es gibt (atheistische) Gruppen in den USA, die ein „de-baptizing ritual“ karnevalsähnlich feiern. Das führen Menschen durch, die sich von ihren Eltern manipuliert fühlen, weil diese sie als Säuglinge taufen ließen.

Geistes sowie Berufung zum Dienst an den Mitmenschen und der Welt verbunden ist.

- Sie verbindet mit allen, die den dreieinigen Gott bekennen.
- Sie erfordert glaubendes Bekenntnis des Getauften und lebenslange Aneignung im Glauben.
- Sie setzt den lebenslangen Prozess der Nachfolge frei.
- Sie realisiert sich als gültige Zusage Gottes in der glaubenden Aneignung durch den Getauften.
- Sie ist mit Glauben und Bekenntnis Teil eines Aufnahmeprozesses, den man in neueren ökumenischen Texten als „Initiation“ bezeichnet.
- Sie ist „zeichenhaft vergewisserndes“ Wort Gottes und bewirkt, was sie sagt.
- Sie bewirkt aber nicht mehr als das verkündigte Wort, aber auf andere, nämlich leiblich-sichtbare Weise.
- Sie stellt als „zeichenhafte Vergewisserung des Evangeliums an jeden Einzelnen“ eine Gabe Gottes an die Gemeinschaft der Glaubenden dar.
- Evangeliumsgemäß erfolgt die Taufe durch die Verkündigung des Evangeliums von der Rechtfertigung des Sünders aus Glauben um Christi willen durch den Glauben sowie durch „die trinitarische Taufformel, die Verwendung von Wasser und das zusagende Gotteswort“.

7.2. Gegenseitige Anfragen

Die gegenseitigen Anfragen an Lehre und Praxis machen deutlich, dass beide Seiten davon ausgehen, unterschiedliche Aspekte zu akzentuieren, die je neutestamentlich begründet sind: „Betont das lutherische Verständnis eher die Zueignung des Heils, so legt der Baptismus mehr Gewicht auf dessen Aneignung.“ Beide Auffassungen können als „legitime Auslegungen des einen Evangeliums anerkannt werden“. Lutheraner verstehen die Säuglingstaufe als unbedingte, vorauslaufende und unverfügbare Zusage Gottes, die „auf das glaubende Vertrauen des Menschen“ zielt und dieses hervorruft. Diese Zusage wird durch keine menschliche Verfehlung in Frage gestellt. Lutheraner vertrauen darauf, dass der Getaufte in die Gemeinde hineinwächst und „mit dem Bekenntnis seines Glaubens antwortet und so die Taufe durch den Glauben wirksam wird“. Außerdem kann sich der Mensch immer wieder dieser Zusage Gottes durch Tauferinnerung, Feier des Mahls und Hören des Evangeliums neu vergewissern. Von dieser Position fragen Lutheraner, ob bei Baptisten die Voraussetzungslosigkeit der göttlichen Zusage hinreichend zur Geltung kommt. Dies wird von Baptisten mit dem Verweis auf die im Gottesdienst geschehende Kindersegnung beantwortet.

Auch Baptisten verstehen die Taufe „als im Glauben wirksame Zusage der Gnade Gottes sowie als Bekenntnis Gottes zum Täufling“, das der Täufling annimmt und auf das er mit einem eigenen Bekenntnis antwortet. Wenn Baptisten nur glaubende Menschen taufen, betonen sie die Souveränität Gottes sowie den Beziehungscharakter der Gotteskindschaft.

Der Mensch darf diese Beziehung mitgestalten. Daher fragen Baptisten, ob bei den Lutheranern der enge Zusammenhang von Glaube und Taufe zur Geltung kommt, was mit dem Hinweis auf Taufferinnerungsfeiern beantwortet wird. Ob das eine hinreichende Antwort ist, muss man fragen. Wenn aber die Taufferinnerung kein oberflächliches Ritual darstellt, sondern den Glauben zum Ausdruck bringt, wäre dann die Taufe zu ihrem Ziel gelangt.

Baptisten erkennen in der lutherischen Frage den Hinweis, dass das „mündige Bekenntnis“ der Täuflinge „nicht unmittelbar an bestimmte kognitive und emotionale Entwicklungsvoraussetzungen gebunden werden“ kann. Lutheraner erkennen, dass die „Taufverantwortung“ der Gemeinde und der Eltern²¹ stärker erkennbar werden muss, d. h. dass man von einem „unterschiedslosen Taufen“ wie es die Lima-Erklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen von 1982 warnend nennt, Abstand nehmen sollte.²² Allerdings wird nicht darüber geschrieben, wie dies zu bewerkstelligen ist. Das ist außerordentlich misslich, weil es zu den Herausforderungen an die Kirche mit Säuglingstaufe als Regeltaufe gehört, wie sie mit dem Problem einer großen Zahl getaufter Mitglieder verfahren, die offensichtlich keine Beziehung zu ihrer Kirche unterhalten. Die Kirchen mit Säuglingstaufe stehen in der Gefahr, viele Säuglinge zu taufen, aber weder diese Getauften noch deren Eltern, Erziehungsberechtigte oder Paten pastoral versorgen zu können. Der Hinweis auf die Voraussetzungslosigkeit der Gnade Gottes läuft dann ins Leere und vermittelt den Eindruck einer „billigen Gnade“. Die weitere Frage lautet, wie man angesichts dieser Lage den Eindruck vermeiden will, die Taufe wirke aus sich heraus, also allein durch ihren Vollzug. Dass eine magische Fehldeutung weit verbreitet ist, zeigt allein die Tatsache, dass Politikergattinnen mittels einer Sektflasche Schiffe vor dem Stapellauf auf den Namen NN „taufen“.

7.3. Grundkonsens in der Tauffrage

Bereits die Überschrift über den nächsten Abschnitt weckt hohe Erwartungen: „Auf dem Weg zu einem Grundkonsens in der Tauffrage“. Während Lutheraner die zuvorkommende Gnade betonen, die auch einem Neugeborenen gilt (*gratia praeveniens*), fällt der Akzent bei Baptisten auf die Gnade

²¹ Paten werden seltsamerweise nicht erwähnt.

²² Bereits unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg hatte die anglikanische Lambeth-Konferenz von „unterschiedslosem“ Taufen (*indiscriminate baptism*) gesprochen. Das ist bedeutsam, weil die Bischöfe einer Kirche mit Säuglingstaufe als Regeltaufe diese Sprachform wählten und damit auch zum Ausdruck bringen wollten, dass es angesichts der Grauen der beiden Weltkriege keine „christlichen“ Nationen gibt. Das betonten auch die Weltmissionskonferenzen nach dem Zweiten Weltkrieg, z. B. in Willingen 1952 und sprachen von „Mission auf sechs Kontinenten“ (Lateinamerika wird als sechster Kontinent betrachtet). Taufe und Mission sind daher eng miteinander verzahnt, weil von Anfang an die Taufe das „Missionssakrament“ der Kirche (C. H. Ratschow) war.

Gottes, die dem verlorenen Menschen zu Hilfe eilt (*gratia adveniens*). Es besteht Konsens darüber, dass sich beide Aspekte so wenig gegenseitig ausschließen wie die zuvor genannte Aspekte von Zueignung und Aneignung. Sie bedingen aber einen unterschiedliche Taufzeitpunkt und damit treten die Probleme in der Praxis auf, wie sie sich zunächst in einer Asymmetrie der wechselseitigen Anerkennung zeigen: „Während die lutherische Seite die baptistische Taufe als vollgültig anerkennt, wird diese Anerkennung von baptistischer Seite oft mit dem Hinweis auf das ‚Glaubensdefizit‘ der lutherischen Säuglingstaufe verweigert, weil der persönliche und unvertretbare Glaube des Täuflings als Taufvoraussetzung betrachtet wird.“

Logisch scheint hier ein nicht zu überwindendes Hindernis zu liegen. Es ist ja in der Tat der große Nachteil der Säuglingstaufe, dass die Person, um die es bei der Taufe geht, von alledem, was in der Taufe geschieht, nichts mitbekommen kann. Doch knüpft man zur Überwindung dieses Hindernisses an die Praxis in einer an Zahl zunehmenden Gemeinden des BEFG an, wonach es nicht zwingend ist, „nach zuvor erfolgter Säuglingstaufe [...] auf einer ‚Glaubensstaufe‘ als notwendiger Voraussetzung für eine volle Gemeinde- und Kirchenmitgliedschaft [zu] bestehen“. Der erneute Hinweis auf „das Wesen christlicher Initiation als dem Prozess des *Christwerdens*“ soll hervorheben, dass die Taufe nicht nur ein punktuellere Ereignis darstellt, sondern dass sie in einen komplexen, kürzeren oder längeren Prozess der persönlichen Aneignung des Glaubens eingebettet ist. Dieser Prozess kann mit der Taufe entweder eröffnet (lutherisch) oder abgeschlossen werden (baptistisch). Das aber bedeutet, dass „das Fehlen eines der Taufe vorausgehenden persönlichen Glaubens [...] die Taufe nicht ungültig machen“ muss, „wenn bedacht wird, dass der Glaube auch nach lutherischem Verständnis auf die Taufe bezogen ist und Gottes in der Taufe gesprochenes Gnadenwort durch den später hinzukommenden Glauben persönlich angeeignet werden kann.“ Die Gültigkeit der Säuglingstaufe würde dann nicht in Frage stehen, wohl aber die Wirksamkeit, die aber dann eintreten würde, wenn der Getaufte zu Glauben und Bekenntnis findet. In der Logik des Initiationsprozesses und der damit gegebenen Möglichkeit einer Umstellung der Faktoren liegt daher die Lösung des Problems. Dies würde noch deutlicher, wenn man den Gedanken von Paul Fiddes hinzunimmt, dass die Kinder und Heranwachsenden unterschiedliche, dem Alter entsprechende Arten der „Zugehörigkeit“ (*belonging*) zu einer christlichen Gemeinde repräsentieren, sie aber nie ohne einen Bezug zur Gemeinde stehen würden, selbst wenn sie noch nicht getauft sind.²³

Die Praxis des offenen Abendmahls bei den Baptisten führt dann zu der Aussage, dass damit die Einheit des Leibes Christi anerkannt ist, wie es der Apostel Paulus 1. Kor 12,13 ausdrückt: „Wir sind durch den einen

²³ Paul Fiddes, „Baptism and Membership of the Body of Christ. A Theological and Ecumenical Conundrum“, in: Lena Lybaek/Konrad Raiser/Stefanie Schardien (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung*, FS Erich Geldbach, Münster 2004, 83–93, hier: 92 f.

Geist zu einem Leib getauft.“ Diese geistgewirkte Einheit, die im Abendmahl bekannt und gefeiert wird, kann nicht durch Ordnungen einer Gemeinde aufgehoben werden, weshalb eine verpflichtende Glaubensstufe für die Einheit nicht erforderlich ist. Weiter wird gesagt, es sei für Baptisten „hilfreich“, wenn die lutherische Kirche sicher stellen könnte, dass bei ihrer Taufpraxis der Prozesscharakter der Initiation „konsequent“ berücksichtigt würde. Das bedeutet: „Wenn Kinder getauft werden, denen aufgrund der familiären Situation die Gemeinschaft der Glaubenden vorenthalten wird, und bei denen weder eine christliche Unterweisung noch eine Heranführung an den Glauben zu erwarten sind, kann dies das Wesen der Taufe verdunkeln und für Baptisten in Frage stellen.“ Hier wird das Problem der „unterschiedslosen Taufe“ noch einmal deutlich angesprochen, aber nicht gelöst, weil nicht klar ist, wie der Prozesscharakter „konsequent“ Berücksichtigung finden soll.

Es erscheint wie ein lutherisches Zugeständnis, was aber eigentlich für jedermann offen zu Tage liegt, dass heute nicht mehr ohne weiteres funktioniert, was in der frühen Kirche die punktuelle Missionstaufe an glaubenden Menschen ersetzte: Es war die Neugeborenentaufe und „die Erfahrung langjähriger Erziehungsprozesse und eines allmählichen Hineinwachsens der Kinder christlicher Eltern in ihren Glauben“. Heute sind die Situationen sehr verschieden von der vielleicht etwas zu idealistisch geschilderten Lage in der Zeit der Alten Kirche. Eines aber steht fest, dass eine „unterschiedslose Taufe“ dem Missverständnis Vorschub leistet, die Taufe wirke qua Vollzug (*ex opere operato*), was wohl in den Köpfen vieler Lutheraner so unausrottbar ist wie das Missverständnis, die Taufe sei ein Gehorsamsschritt auf baptistischer Seite. Wenn man aber von der „Bestgestalt“ beider Kirchen ausgeht, dann können beide Taufverständnisse als unterschiedlich, aber legitim charakterisiert werden. Die Legitimität der eigenen Lehre und Praxis bedeutet daher nicht, die davon abweichende Lehre und Praxis der anderen Kirche „als nicht evangeliumsgemäß zu verurteilen“. Die Legitimität der Säuglingstaufe ergäbe sich freilich nur dann, wenn tatsächlich die Voraussetzungen für eine verantwortungsbewusste Säuglingstaufe gegeben sind.

7.4. Die kirchliche Praxis

Im Lichte dieses Grundkonsenses wird nun die kirchliche Praxis weiter beleuchtet, und es werden Konfliktfälle durchgespielt und Lösungen vorgeschlagen, die beiden Seiten Erhebliches abverlangen, die aber den Grundkonsens auf seine Tragfähigkeit testen. Der traditionelle Konfliktfall besteht darin, das ein als Säugling getaufter Mensch um Aufnahme in eine baptistische Gemeinde nachsucht und getauft wird. Dies verstehen Lutheraner als Taufwiederholung und als Infragestellung der unbedingten Zusage Gottes durch den Täufling und die taufende Gemeinde. Das ist insbesondere dann problematisch, wenn bei Menschen, „die schon lange Zeit gläubig sind, die

Glaubenstaufe zur zwingenden Voraussetzung für eine Gemeindeaufnahme“ gemacht wird. In diesem Fall erfolgt die Empfehlung: *„Die baptistische Delegation empfiehlt ihren Gemeinden, Formen der Gemeindezugehörigkeit (weiter) zu entwickeln, die den Wunsch von säuglingsgetauften Christen nach Gemeinemitgliedschaft nicht zwingend an die Glaubenstaufe binden.“* Man geht von schon bestehenden Erfahrungen aus, die „weiter“ zu entwickeln empfohlen wird. Diese Empfehlung wird mit dem einleuchtenden Argument bekräftigt, dass die Taufe nach Röm 6 ein „Ritus des Herrschaftswechsels darstellt, der nicht zum Ritus eines Konfessionswechsels werden darf“. Die Taufe ist kein Eintrittsbillet in eine Denomination, sondern Eingliederung in den Leib Christi und seine Einheit.

Was geschieht aber, wenn ein erst im erwachsenen Alter zum Glauben gekommener Mensch die an ihm vollzogene Säuglingstaufe als unzureichend erachtet und den Wunsch nach einer „Taufwiederholung“ stellt? Der erreichte Grundkonsens wird als so „tragfähig“ erachtet, *„dass sich die lutherische Seite vorstellen kann, solche Taufen im Einzelfall aus seelsorgerlichen Gründen zu dulden, wenn diese Praxis nicht mehr den Regelfall kirchlichen Handelns in baptistischen Gemeinden darstellt. Die baptistische Seite kann sich vorstellen, solche Taufen so zu gestalten, dass dabei eine Tauferinnerung zur Geltung kommt.“* Wichtig ist, dass der historisch äußerst belastete Begriff der „Wiedertaufe“ im Dokument keine Verwendung findet. Nach strengem lutherischen Verständnis liegt jedoch der Tatbestand einer erneuten Taufe vor, weshalb man von Taufwiederholung spricht. Es ist aber hier nicht der Fall angenommen, dass die baptistische Gemeinde eine Taufe verlangt, sondern das Gewicht wird auf den zu taufenden Menschen gelegt: Er möchte die Taufe, was offenbar voraussetzt, dass er keine Beziehung zur Kirche und folglich auch nicht zu seiner Taufe oder einer christlichen Sozialisation bis zu seiner Begegnung mit einer Baptistengemeinde gehabt hat. In solchen „Einzelfällen“ kann sich die lutherische Seite vorstellen, eine „Taufwiederholung“ zu dulden, wenn diese Praxis kein Regelfall mehr in baptistischen Gemeinden darstellt. Wenn eine solche Taufe stattfindet, können Baptisten sich vorstellen, die Feier liturgisch im Sinne einer Tauferinnerung zu gestalten. Da Baptisten keine feste Liturgie kennen, ist es durchaus vorstellbar, dass man so etwas konzipiert; allerdings wird in einem solchen Fall darauf zu achten sein, dass die Taufe nicht ihres Charakters als Taufe entkleidet wird. Es muss sicher gestellt sein, dass tatsächlich eine Taufe erfolgt. Vielleicht ist eine *via negationis* möglich. In der Liturgie müsste folgendes deutlich werden: Weil der Täufling keine Verbindung zur Kirche unterhalten hat, äußert er jetzt den Wunsch zur Taufe, was aber keine Abwertung der Kirche darstellt, die ihn einst getauft hatte, sondern die taufende Baptistengemeinde möchte dankbar daran anknüpfen; denn jetzt kommt das voll zum Zug, was einst bewirkt werden sollte.

Ferner empfiehlt die lutherische Seite *„ihren Gemeinden, im Falle der Taufe eines bislang ungetauften Konfirmanden den Zusammenhang von*

Taufe und Konfirmation liturgisch so zu gestalten, dass die zentrale Stellung der Taufe voll zur Geltung kommt.“ Das würde bedeuten, dass ungetaufte Schülerinnen und Schüler des Konfirmandenunterrichts nicht, wie es heute leider oft geschieht, einen Sonntag vor der Konfirmation noch schnell getauft werden, damit sie konfirmiert werden, sondern dass sie im Konfirmationsgottesdienst die Taufe empfangen, wodurch dann eine Konfirmation selbst überflüssig würde. Es darf unmöglich der Eindruck entstehen, die Konfirmation stände höher als die Taufe. Der Appell, der „*an den christlichen Glauben heranführende(n) Arbeit mit Kindern und Jugendlichen besonderes Gewicht beizumessen*“ und für kreative Formen von Taferinnerung und -vergewisserung Sorge zu tragen, beschließt dieses Kapitel.

8. Schluss

Da im Kapitel über das Abendmahl mit den Artikeln 15, 16, 18 und 19 der LK ein Konsens festgestellt wird, was angesichts der mehrere Jahrhunderte dauernden Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Reformierten ein Wunder in sich darstellt, kann das Schlusskapitel eine sehr positive Bilanz ziehen. Es ging bei dem Gespräch nicht um eine Nivellierung der konfessionelle Identitäten, sondern um die Frage, ob die Differenzen kirchentrennenden Charakter haben. Das Dokument zeigt in den „gewichtigen Differenzen“ von Taufverständnis und Taufpraxis einen für beide Seiten gangbaren Weg auf, der „über bisherige Ergebnisse von Dialogdokumenten beider Seiten hinausgeht“. Für Baptisten hängt ihre Identität „wesentlich am Verständnis der Gläubigentaufe“ und sie bestehen auch nach wie vor darauf, „nur Menschen zu taufen, die zum Glauben an Jesus Christus gelangt sind.“ Es gehört aber nicht zum Kern ihrer Identität, über das Getauftsein anderer Christen oder über die Gültigkeit der Taufpraktiken anderer Kirchen zu urteilen. Daraus folgt die entscheidende Aussage: „Für die Wahrung der baptistischen Identität und die Begründung der Gläubigentaufe ist eine ‚nachgeholte‘ Gläubigentaufe nicht zwingend erforderlich. Die baptistische Praxis, ausschließlich gläubig gewordene Menschen zu taufen, stellt daher kein Hindernis für eine vertiefte Zusammenarbeit unserer Kirchen oder eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft dar, sofern die Säuglingstaufe nicht als *prinzipiell* ungültig betrachtet und seitens der Baptisten nicht auf einer nachgeholten Gläubigentaufe als Voraussetzung für eine Mitgliedschaft in baptistischen Gemeinden bestanden wird.“ Das Dokument endet mit der Bitte, „die Ergebnisse sorgfältig zu prüfen, im Namen Jesu Christi aufeinander zuzugehen und die Gemeinsamkeiten konkret zu gestalten, „damit sie alle eins seien [...]“.

9. Zur Bewertung

1. Es ist richtig, dass das Dokument über das hinausgeht, was z. B. zwischen GEKE und EBF erarbeitet wurde. Ziel ist die Möglichkeit von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gemäß der Leuenberger Konkordie.
2. Ein grundsätzlicher Verzicht auf eine Taufwiederholung wird nicht gefordert; Lutheraner können sich in seelsorgerlich begründeten Einzelfällen „vorstellen“, diese zu dulden. Hier erheben sich zwei gewichtige Fragen: a) Was bedeutet „vorstellen“? Ist es generell gemeint und gilt ab sofort oder ist es an eine zukünftige Praxis gebunden und tritt erst in Kraft, wenn sich ein Erfahrungsschatz gebildet hat? Oder ist es gar deshalb so vage formuliert, weil sich nur die konkrete lutherische Delegation ein solches Vorgehen „vorstellen“ kann, sie aber nicht sicher ist, wie lutherische Entscheidungsträger darüber befinden werden? b) Ist „dulden“ an dieser Stelle das richtige Wort? Das kann mit Fug und Recht bezweifelt werden. Es suggeriert die Vorstellung einer „höheren Instanz“, die einer niedergestellten etwas zuzubilligen vermag. Dann aber wären beide Kirchen nicht mehr auf gleicher Augenhöhe. Vielleicht entpuppt sich das nur als Streit um ein Wort, aber immerhin ein Wort an einer wichtigen Stelle.
3. Baptisten könnten sich in solchen „seelsorgerlichen Einzelfällen“ vorstellen, die Tauffeier liturgisch so zu gestalten, dass auf die Säuglingstaufe Bezug genommen wird, so dass der Moment einer „Tauf Erinnerung“ den Eindruck einer „Taufwiederholung“ verdrängt. Das erscheint mit einiger Phantasie machbar, allerdings mit der Maßgabe, dass tatsächlich eine Taufe vollzogen wird.
4. Aus der richtigen Beobachtung, dass die Taufe kein Ritus zum Wechsel einer Konfession ist, werden für beide Seiten wichtige Folgerungen gezogen:
 - 4a. Baptisten sollten Formen der Gemeindegliederung entwickeln, die eine Mitgliedschaft nicht zwingend an die Glaubenstaufe bindet, was im Blick auf Menschen gesagt ist, die schon lange in der Nachfolge stehen. Das wird gegenwärtig schon in etlichen Gemeinden des BEFG praktiziert und wird als ausbaufähig angesehen. Diese Einschätzung dürfte richtig sein. Die Probe aufs Exempel kann man machen, wenn man sich nicht an einer Landeskirche²⁴ orientiert, sondern an einer mit dem BEFG historisch eng verbundenen Freikirche, der Evangelisch-methodistischen Kirche, die als Regeltaufe auch die Säuglingstaufe praktiziert. Was im Dokument zur lutherischen Taufe gesagt wird, könnte man so gut wie eins zu eins auf den Methodismus übertragen. Das hieße dann: Wenn ein als Säugling getaufter Methodist (aus welchen Gründen auch immer) aufgrund seines Glaubensbe-

²⁴ Aufgrund von langjährigen negativen Erfahrungen besitzen Landeskirchen offenbar für viele Baptisten eine geringere Glaubwürdigkeit als Freikirchen.

kenntnisses, das er schon seit Jahren vertritt und lebt, um Aufnahme in eine Baptistengemeinde bäte, würden Baptisten dann eine „Taufe“ verlangen? Das Konvergenzdokument sagt, dass in solchem Fall die Taufe ihres wahren Inhalts entkleidet und zu einem Ritus des Konfessionswechsels herabgewürdigt würde. Können Baptisten das wollen? Denken sie wirklich so gering über die Taufe? Hier taucht ein weiterer Punkt auf: Es wird schwierig werden, alle Gemeinden zu einer verbindlichen Absprache zu bringen.²⁵ Darin zeigt sich freilich weniger eine Unausgewogenheit des Dokuments als vielmehr ein deutliches Defizit der kongregationalistischen Verfassung.

- 4b. Lutheraner sollten von einer unterschiedslos praktizierten Säuglingstaufe Abstand nehmen und sollten bei möglichen Täuflingen auf das Umfeld achten, das heißt z. B., ob die Familiensituation so ist, dass eine christliche Unterweisung zu erwarten steht.²⁶ An dieser Stelle zeigt sich etwas von der Zirkelhaftigkeit lutherischer Argumentation: Geht man von der Annahme einer Voraussetzungslosigkeit der Gnade Gottes aus, wäre der Einwand einer „unterschiedslosen Taufe“ unstatthaft, weil es dann darum gehen müsste, so viele Säuglinge wie irgendetwas möglich, also „flächendeckend“, zu taufen. Lässt man sich indes auf den in der ökumenischen Bewegung generell erhobenen Vorwurf des „unterschiedslosen Taufens“ ein, dann müssten Kriterien entwickelt werden, anhand derer die Statthaftigkeit der Säuglingstaufe gemessen würde. In einem solchen Fall würde es aber schwer fallen, von einer Voraussetzungslosigkeit zu sprechen. Gesetzt den Fall, es käme zu einer Taufdisziplin, würde sich die Zahl derjenigen erheblich vermindern, die heute zwar getauft werden, aber danach keine Verbindung zur Kirche halten. Weil aber mit der Taufe zugleich die Kirchenmitgliedschaft zugeschrieben wird, ginge mit einer Taufdisziplin notwendigerweise eine Abnahme der Zahl künftiger Kirchensteuerzahler einher. Man wird daher nüchtern konstatieren müssen, dass ein nicht-theologischer Faktor die unterschiedslos praktizierte Taufe geradezu provoziert. Eine „Volkskirche“ – diese Vokabel ist in

²⁵ Mit Recht fragt *Martin Friedrich*, „Voneinander lernen – miteinander glauben. Ist Kirchengesellschaft zwischen Baptisten und Lutheranern möglich?“ in: *MdKI* 60 (2009), 77: „Aber kann der kongregationalistische verfasste BEFG zumindest eine starke Empfehlung an seine Gemeinden geben, von der ‚Glaubentaufe‘ als ‚Ritus des Konfessionswechsels‘ abzusehen?“

²⁶ Das Dokument folgt unter 2.4. den Empfehlungen aus dem Dialog zwischen der VELKD und den Mennoniten: „Eine Taufe soll nicht gewährt werden, wenn die Verbindung zwischen Taufakt und Unterweisung / Gemeinde nicht vorhanden und auch nicht zu erwarten ist; [...]“ Ein Problem stellt sich in den Landeskirchen der neuen Bundesländer, weil die Entkirchlichung so weit fortgeschritten ist, dass mitunter Paten fehlen und Kirchenvorstände gebeten werden müssen, zusätzliche Patenämter zu übernehmen. Die Aufteilung der geforderten zwei „Paten“ in einen „Taufpaten“, der zur Kirche gehören muss, und einen „Taufzeugen“, der keine Kirchenmitgliedschaft zu unterhalten braucht, erscheint für baptistische Beobachter wenig überzeugend und mindert die Schlüssigkeit der lutherischen Argumentation beträchtlich.

sich schon äußerst problematisch – muss als „Kirche der Säuglingstaufer“ angesehen werden. Es würde eine andere lutherische Kirche entstehen, wenn eine Taufdisziplin eingeführt werden würde. Die Frage ist und bleibt, ob eine solche Kirche nicht der „wirklichen“ Gestalt von Kirche und ihrer Macht bzw. Ohnmacht entsprechen würde. Die Frage so zu stellen zeigt, dass das Dokument der lutherischen Seite viel mehr abverlangt als dem baptistischen Gesprächspartner.²⁷

5. Der enge Zusammenhang von Glaube und Taufe wird von Lutheranern zumeist mit dem Hinweis auf den Glauben der Eltern und Paten beantwortet. Diese Antwort ist deshalb unbefriedigend, weil der Glaube, wie in ökumenischen Texten immer wieder gesagt, persönlicher Glaube ist²⁸ und daher auch nicht von einem anderen Menschen stellvertretend bekannt werden kann, auch nicht für einen Säugling. Das bayrische Dokument sieht den Zusammenhang bei Tauferinnerungsfeiern zur Geltung gebracht. Das erscheint jedoch nicht als hinreichende Antwort, weil in solchen Fällen der Zusammenhang von Glauben und Taufe eben nicht „eng“ ist.²⁹
6. Der Praxisbezug des Dokuments sagt nichts darüber aus, wie hoch die Zahl der als Säuglinge getauften Menschen ist, die bewusst auf Distanz zur Kirche gehen. Deutlich ist aber für jeden auch nur oberflächlichen Betrachter, dass zwischen den hohen Mitgliederzahlen und den aktiv Engagierten eine riesige Lücke klafft, was in den Augen der Baptisten nicht gerade für die Säuglingstaufer spricht. Aus dem Kreis dieser, oft beschönigend „kirchendistanziert“ genannten Menschen wird kein Ansturm auf die Baptistengemeinden in Deutschland erfolgen, weil diese Menschen sich mit größter Wahrscheinlichkeit auch in Zukunft nicht in großen Zahlen von Baptisten für den Glauben begeistern lassen. Es werden daher in aller Regel nur Einzelne sein, die den Schritt von einer „kirchendistanzierten“ oder gar „unkirchlichen“ Kirchlichkeit in eine verbindliche Mitgliedschaft tun, so dass eigentlich immer die seelsorgerliche Einzelfallregelung zutreffen müsste. Können sich Lutheraner wirklich damit abfinden?

²⁷ Die Frage ist auch, ob die lutherische Kirche, wie sie gegenwärtig in Deutschland verfasst ist, bei ihren Amtsträgern eine noch genauer zu definierende Taufdisziplin durchsetzen kann. Nicht nur eine kongregationalistische, sondern auch eine bischöflich-synodale Verfassung steht bei grundlegenden Veränderungen vor Problemen.

²⁸ Er ist aber kein privater Glaube, weil Glaube immer gemeinschaftlich erfahren und gelebt wird.

²⁹ Die Köln-Bonner-oberbergische Pastorenschaft vermisst einen eigenen Abschnitt über den Glauben und fragt zu Recht, warum gerade „die Taufe Unmündiger präziser Ausdruck des Evangeliums von der voraussetzungslosen Gnade Gottes“ und „legitime Auslegung des Evangeliums“ von der alleinwirksamen Gnade Gottes sei“, weil auch bei einer Säuglingstaufer Menschen handeln: Eltern, Paten und Pfarrer. In der Tat ist die „Voraussetzungslosigkeit“ und „Alleinwirksamkeit“ der Gnade Gottes nicht vorstellbar ohne eine Vermittlung, und wenn der Glaube von Eltern und Paten sowie der Kirche bei der Säuglingstaufer gefordert ist, ist auch diese Taufform an Voraussetzungen geknüpft.

7. Das führt zu der Frage, wie die Lutheraner zukünftig mit der Verwerfung der Menschen umgehen, die lehren, „daß die Kindertaufe nicht recht sei“. Dieser Satz aus der grundlegenden Bekenntnisschrift, der *Confessio Augustana*, (CA IX), würde ja bedeuten, dass Baptisten als Personen von dieser Damnation weiterhin betroffen sind; denn ihre Identität hängt, wie das Dokument sagt, „wesentlich“ an der Glaubenstaufe, die sie daher ausschließlich praktizieren.³⁰ Für Baptisten stellt sich eine ähnliche Frage, ob sie nämlich die Säuglingstaufe als *prinzipiell* ungültig betrachten, wenn sie die andere Taufform ausschließlich ausüben.
8. Wenn das Dokument sagt, dass „beide Taufverständnisse als unterschiedliche, jedoch legitime Auslegungen des einen Evangeliums“ angesehen werden können, liegt darin eine Antwort auf die am Ende von Nr. 7 gestellte Frage; denn eine „legitime“ Auslegung des Evangeliums wird man nicht prinzipiell verwerfen können. Ob Baptisten dem zustimmen können, dass die Taufe eine Auslegung des Evangeliums ist, sei dahingestellt. Wünschenswert wäre es, weil es ja in der Tat so ist, dass in der Taufe das Evangelium zum Zuge kommt.
9. Dass beide Taufverständnisse *unterschiedliche*³¹ Auslegungen repräsentieren, zeigt an, dass das Dokument keine Verwischung der Grenzen will: Baptisten können nach wie vor sagen, dass ihr Taufverständnis dem neutestamentlichen Sachverhalt entspricht und dass die Säuglingstaufe für sie weder eine wünschenswerte noch eine von ihnen zu befürwortende Form der Taufe ist. Das bayrische Dokument gibt keinen Millimeter der baptistischen Tauflehre und -praxis preis. Freilich müssen sich Baptistengemeinden darüber klar werden, was sie unter „Taufe“ verstehen wollen. Für viele Baptisten ist Taufe ein schönes und ausdrucksstarkes Symbol oder ein Gehorsamsschritt.³² Diese Anschauungen aber greifen angesichts des neutestamentlichen Sachverhalts viel zu kurz. Dem Neuen Testament wird man eher gerecht, wenn man gerade die Glaubenstaufe als ein Sakrament begreift. Damit kommt es zu einer Verschiebung: weg von einer anthropozentrischen Ansicht hin zu der Gründung der Taufe im Handeln Gottes. Englische Baptisten haben das schon lange vertreten³³ und neuerdings hat der frühere Präsident des BEFG, Siegfried Großmann, mit guten Gründen die Taufe als „Sakrament der Heilsgewissheit“ bezeichnet.³⁴ Gerade bei der Gläubigentaufe treffen die Faktoren, die ein Sakrament ausmachen, zusammen: Wort Gottes, Wasser,

³⁰ Vgl. *Martin Friedrichs* Feststellung „Denn wer meint, dass die Kindertaufe doch recht sei, der ist wohl kein Baptist mehr“, wie Anm. 25.

³¹ Hervorhebung vom Verf.

³² Vgl. *Kim Strübind*, Ist die Taufe ein ‚Gehorsamsschritt‘? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis“, in: *ZThG* 12 (2007), 166–191.

³³ Vgl. *Erich Geldbach*, Können wir in der Taufe einander das Wasser reichen?, in: *ZThG* 12 (2007), 152–165, bes. 162–165 und die dort angegebene Lit. von George Beasley-Murray, Anthony Cross und Stanley K. Fowler.

³⁴ *Siegfried Großmann*, Auf dem Weg zur einen Taufe. Anfragen und Ansätze aus baptistischer Perspektive“, in: *ThGespr* 33 (2009), 55–71, hier: 61.

Glaube und Bekenntnis auf Seiten des Täuflings sowie die Taufe auf den dreieinen Gott. Das alles bildet im Rahmen eines gemeindlichen Gottesdienstes eine Ganzheit. Außerdem kann gerade die Gläubigentaufe dem Missverständnis vorbeugen, das Sakrament wirke *ex opere operato*. Dieses Missverständnis, das sich dem anderen Missverständnis zur Seite stellt, die Taufe sei ein *rite de passage*, legt sich bei der Säuglingstaufe nahe, wird aber durch die Gläubigentaufe abgewehrt.

10. Leider wird in dem Dokument nicht darauf verwiesen, dass auf den klassischen „Missionsfeldern“ bei Konvertiten ausschließlich die Glaubentaufe geübt wird. Mit dieser Perspektive ließe sich fragen, ob die Situation in Deutschland nicht eher der frühen Missionssituation gleicht. Dann aber wäre kirchliches Handeln und mithin auch kirchliches Taufen und Konfirmieren auf einen Prüfstand gestellt, um zu erforschen, wie der Missionssituation am ehesten entsprochen werden könnte. Es könnte dann immerhin sein, dass die Entscheidung der Kirche für die Säuglingstaufe mit dem modernen Freiheitsbewusstsein des Menschen und seinem Drang nach Selbst- und nicht Fremdbestimmung nicht in Übereinklang zu stehen kommt. Die evangelischen Landeskirchen bzw. die EKD ist stolz darauf und verkündet es auch mit großem Pathos, dass sie „Kirche der Freiheit“ ist. Das mag für akademisch gebildete Theologen oder auch für die evangelische Theologie gelten, wenngleich diese, obgleich in einer staatlichen Universität, dennoch konfessionsgebunden ist. Wenn aber Millionen ungefragt in eine Körperschaft des öffentlichen Rechts aufgenommen werden, die später nur in geringem Maß eine Beziehung zu dieser Körperschaft aufrecht erhalten, ist es dann noch richtig, von einer Kirche der Freiheit zu sprechen? Kein anderer als der römisch-katholische Theologe Hans Urs von Balthasar hat den Wechsel von der Praxis der frühen Kirche, überwiegend entscheidungsreife Menschen zu taufen, hin zu einem Christentum, „in das man sich nicht hinein-entscheidet, sondern unbewusst hinein-‘geboren‘ wird“ als „*die folgenschwerste aller Entscheidungen der Kirchengeschichte*“ genannt.³⁵ Ist es heute an der Zeit, eine ähnlich folgenreiche Entscheidung im Blick auf die Zukunft der Kirche zu treffen und diese folgenreiche Entscheidung zu revidieren?

Bibliografie

- Balthasar, Hans Urs von, Kirchenerfahrung dieser Zeit, in: Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961, 16
- Fiddes, Paul, Baptism and Membership of the Body of Christ. A Theological and Ecumenical Conundrum, in: Lena Lybaek/Konrad Raiser/Stefanie Schardien (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung, FS Erich Geldbach, Münster 2004

³⁵ Hans Urs von Balthasar, Kirchenerfahrung dieser Zeit, in: Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961, 16. Vgl. auch Anm. 22.

- Friedrich, Martin*, Voneinander lernen – miteinander glauben. Ist Kirchengemeinschaft zwischen Baptisten und Lutheranern möglich?, in: MdKI 60 (2009), 76–78
- Geldbach, Erich*, Können wir in der Taufe einander das Wasser reichen?, in: ZThG 12 (2007), 152–165
- Großmann, Siegfried*, Auf dem Weg zur einen Taufe. Anfragen und Ansätze aus baptistischer Perspektive, in: ThGespr 33 (2009), 55–71
- Hüffmeier, Wilhelm/Peck, Tony* (Hg.), Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche. Dialog zwischen der EBF und der GEKE zur Lehre und Praxis der Taufe (Leuenberger Texte 9), Frankfurt a. M. 2005
- Meyer, Harding et al.*, Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 2 (1982–1990), Paderborn/Frankfurt a. M. 1992
- Ritschl, Dietrich*, Theorie und Konkrete in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?, Münster 2003
- Strübind, Kim*, Ist die Taufe ein „Gehorsamsschritt“? Das Dilemma der baptistischen Tauflehre und Taufpraxis, in: ZThG 12 (2007), 166–191

Christus aus der Sicht Afrikas¹

Timothée Bouba Mbima

I. Was sagt ihr, wer ich bin im heutigen Afrika?

Unsere heutige Welt und besonders unser Afrika stehen heute vor ernsthaften Problemen einerseits für die Flora, die Fauna, die Niederschlagsmenge und andererseits für die Ernährung, die Sicherheit und die Gesundheit. Dies alles bleibt nicht ohne weit reichende Konsequenzen für die Bevölkerung. Zu diesen Schwierigkeiten kommen die Probleme der menschlichen Beziehungen mit allen spürbaren Folgen von Gewalt und Konflikten in allen ihren Formen. Wir erleben so das Phänomen der gegenseitigen Zerstörung des sozialen Netzes und der Umwelt. Das alles sind Gründe, die uns dazu geführt haben, das Thema unserer Reflexion auf diese Weise zu benennen: „*Was sagt ihr, wer ich bin im heutigen Afrika?*“

Die Geschichte bezeugt uns durch die Sprachen, Kulturen und Religionen hindurch, dass Jesus Christus Herr und Erlöser ist. Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Die tatsächliche Frage nach der Natur und der Identität Jesu, ebenso wie die Antworten, weisen jeweils auf besondere Situationen und Umstände hin. Angesichts einer bestimmten religiösen Bewegung, die wie Pilze aus der Erde schießen, und deren beschwörende Worte der Liturgie und Frömmigkeit all jenen unverständlich bleiben, die mit einem realistischen Blick für die Probleme unserer Welt das himmlische Ziel erreichen wollen, haben wir das Recht und die Pflicht zu wissen, was die Gläubigen mitten in diesem Lärm über die Identität Jesu, des Christus, denken.

Es ist in der Tat so: Jede Entwicklung bedarf menschlicher Anstrengungen, damit sie dauerhaft bleibt und in der Lage ist, an die kommende Generation zu denken. Sich darum zu bemühen, bedeutet, sich die heutigen Probleme mit ihren neuen Fragen bewusst zu machen und sich zu bemühen, sie mit viel Überlegungen zu lösen, um dann zu der getroffenen Entscheidung zu stehen. Diese Entscheidung bedarf des Mutes, der Beharrlichkeit, angesichts welcher Schwierigkeiten, Gegenkräfte und Kritik auch immer. Sie erfordert ebenso den Dialog, das Hören und Respektieren des Anderen in einer Welt, die sich global gebärdet. Für mich, aus dem Sahel kommend, hat die Rede vom globalen Dorf wirklich nur dann einen Sinn, wenn im Konzert der vielen Stimmen auch ich etwas zu dem Ziel beitragen kann, gemeinsam verstehen zu lernen, wie wir eine Welt erhalten, die nicht verschmutzt und nicht vergiftet ist, ein Planet mit mehr Gerechtigkeit, größerer Ausgewogenheit und mehr Freiheit, auf dem die Würde des Menschen Vorrang hat.

¹ Übersetzung von Edgar Lüllau.

In der Tat, Gott hat es nicht nötig, seine Kinder traumatisiert, zerschlagen und in ihrem Innersten zerrissen zu sehen. Im Gegenteil, er will sie durch den Tod seines Sohnes Jesus Christus heilen, retten und sie senden, diese Welt zu verändern, die unter der Gewalt des Feindes leidet. Was also ist der Sinn des Heils, der Heilung, vermittelt durch das Evangelium? Wie ist Jesus Christus heute in unserem afrikanischen Kontext zu verstehen? Mit anderen Worten, wie wird aus dem jüdischen Messias, dem griechischen Logos, dem europäischen Kyrios ein afrikanischer Jesus und das in einem Afrika, das von allen Seiten beurteilt wird? In der vorliegenden Arbeit wollen wir versuchen, auf all diese Fragen, die uns beschäftigen, zu antworten. Um das zu tun, lassen wir uns von der Geschichte inspirieren. Wie haben die, die vor uns im Glauben lebten, sich den Retter der Welt vorgestellt? Wir beschäftigen uns besonders mit den verschiedenen Titeln, die die einen oder anderen dem Christus zugesprochen haben.

2. Jesus Christus, der Messias der Juden, der Logos der Griechen, der Kyrios der Europäer

2.1. Der jüdische Messias

Auf die Frage Jesu: „Ihr aber, wer, sagt ihr, dass ich sei?“ (Markus 8, 29) haben Christen aus allen Kulturen mit einem ihnen bekannten Titel geantwortet, sei er politisch oder religiös, der ihnen die Person Jesu, seine Worte und sein Handeln in einem spezifischen Sinn vermittelte. Im jüdischen Milieu wurde er als der Messias bekannt. Was bedeutet dieser Titel im Judentum und welchen neuen Sinn hielt er durch die Christen aus dem Judentum?

Das hebräische Wort Mäschiah (Messias) wurde im Griechischen wiedergegeben mit Christos, und daraus wurde das Wort Christus. Ursprünglich bedeutete es „Gesalbter“². Es ist ein Titel, der mit dem zukünftigen Werk Jesu zusammenhängt, denn „er gehört zur eschatologischen Hoffnung des Judentums“³.

Das Wort Messias bezeichnete den König Israels, der „der Gesalbte des Herrn“ (Ezechiel 24, 7) genannt wurde. Aber im Alten Testament konnte jeder Mensch, den Gott mit einer Mission zu seinem Volke sandte, Träger dieses Titels sein (Exodus 28, 4 im Sinne von Priester-Messias im wörtlichen Sinne). Bei Jesaja finden wir eine andere Dimension des Titels Messias, der selbst einem fremden König verliehen werden konnte, wenn dieser von Yahvé mit einer besonderen Mission beauftragt wurde, das heißt, wenn er ein Instrument im göttlichen Heilsplan war (Jesaja 45, 1).

Für die Zeitgenossen Jesu gehörte der Begriff Messias zur eschatologischen Hoffnung des jüdischen Volkes, eine Erwartung, die gleichzeitig

² J. M. Nicole, *Précis de doctrine Chrétienne*, Paris 1998, 128.

³ M. S. Dossou u. a., *Introduction à la théologie systématique*, vol. 1, Yaoundé 2002, 61.

politisch und heilsgeschichtlich gefüllt war (Jesaja 61, 1–4; Deuteronomium 9, 25). War für die Juden diese Erwartung zu allererst politisch (Hoffnung auf die Befreiung vom römischen Joch), so war der Messias bei den Samaritanern vor allem ein prophetischer (Johannes 4, 25).

Jesus selbst hat gegenüber den Juden niemals Anspruch auf diesen Titel erhoben. In Johannes 4, 26 zeigt er sich der Samaritanerin ohne Zweifel deshalb als der Messias, weil alle Erwartungen auf den Messias konzentriert waren. Aber während seines Lebens hat er sich anscheinend davon distanziert, um sich gegenüber den Juden nicht als Messias (also als Befreier) auszugeben. Diese Nähe Jesu zum „messianischen Geheimnis“ hat O. Cullmann so erklärt: „Jesus weiß, dass die jüdischen Messias Ideen vor allem politisch sind. Um jedes Missverständnis auszuschließen, vermeidet er konsequent den Titel Messias“⁴. Cullmann denkt sogar: „Jesus sah das Werk Satans hinter dieser messianischen Konzeption im damaligen Judentum“⁵.

Es sind also die Jünger Jesu, die ihm diesen Titel zuerst gegeben haben. Das Bekenntnis des Petrus in Markus 8, 29 ist klar: „Du bist der Christus“. Später, in der Urgemeinde, wurde dieser Titel mit der Auferstehung verbunden (Apg 4, 27–30; 10, 38), weil man in Jesus den Retter sah. Aber dies entwickelte sich in den biblischen Schriften, besonders im Evangelium des Johannes und vor allem in der Apokalypse. Man kann ohne zu übertreiben sagen, dass es das Ziel des Johannesevangeliums ist, Jesus als den Messias zu zeigen.

2.2. Der griechische Logos

Im Neuen Testament wird der Titel Logos in den johanneischen Schriften gebraucht, um von Jesus zu sprechen. Was bedeutete dieser Titel bei den Griechen und welchen Sinn wurde ihm im Urchristentum gegeben?

Das griechische Wort Logos bedeutet: Verb, Weisheit, Wort, Diskurs, Wissen. Dieses Wort hat seinen Ursprung in der griechischen Philosophie und wird im Prolog des Johannesevangeliums gebraucht, um die Präexistenz Jesu anzuzeigen und zu deuten.

Eingeführt von Heraklit und später aufgenommen von der Stoa war der Logos weder eine Person noch ein Schöpfer. Der Logos war das oberste Gesetz der Welt, das das Universum regierte und gleichzeitig in der menschlichen Vernunft präsent war. Er war unpersönlich und pantheistisch.

In der Gnosis war der Logos der erste Grad der Emanation, erschienen in einer verborgenen Form. Er konnte nicht wirklicher Mensch werden.

Mit Philon erhält der Begriff Logos eine besondere apologetische Wendung. Sicher, sein Logos besitzt keine seriöse Personalität, aber er ist die Idee der Ideen, das Wort der Wörter. Er ist der Vermittler der Schöpfung der Welt und seiner göttlichen Herrschaft. Er ist ein Licht, das den Men-

⁴ O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1968, 104.

⁵ Ebd., 107.

schen leitet auf seinem Weg der Erkenntnis Gottes. Er ist himmlischer Mensch und ewiger Archetyp der Menschheit, durch ihn kann sich die Seele des Menschen zu Gott erheben und ihn in mystischer Kontemplation erreichen.

Es ist zu unterstreichen, dass in den antiken Religionen die Konzeption eines personifizierten Logos als Träger der Enthüllung und des Heils erahnt wurde, so wie z. B. Hermes und der ägyptische Gott Thot Träger dieses Titels waren.

Im Johannesevangelium ist der Titel „Logos“ Jesus nur im Prolog zuerkannt worden. Natürlich ist diese Identifikation Jesu mit dem Logos erst nach seinem Tod geschehen. Für Johannes ist Jesus Logos und verkündet den Logos. Dieses Wort ist eine göttliche und ewige Offenbarung, das nicht nur ein aufmerksames Ohr erfordert, sondern auch das Verstehen des Glaubens.

Das Urchristentum hat also Jesus diesen Titel „Logos“ verliehen, um besser im Hellenismus verstanden zu werden. Aber im Gegensatz zu seiner Bedeutung in den griechischen Philosophien ist der Logos für Johannes, so wie er im Prolog als das Verb erscheint, das Wort. Das Wort ist Gott, präexistent und Schöpfer aller Dinge. Aber seine Menschlichkeit ist deutlich als Geheimnis der Inkarnation dargestellt. Diese reelle Inkarnation in den Dingen dient dazu, die Präsenz und die Herrlichkeit Gottes gegenüber einer Menschheit in der Verlorenheit der Sünde und der Leiden zu offenbaren, um ihr das Heil zu bringen. Der Logos des Johannes hat also einen hohen soteriologischen Aspekt, denn er ist ein Erneuerer für die, die an Ihn glauben. Deshalb kann er proklamiert werden als Herr und Retter.

2.3. *Der römische (europäische) Kyrios*

Im Neuen Testament ist Jesus von Nazareth als Kyrios bekannt und proklamiert worden. Was bedeutet dieser Ausdruck im römischen (und später europäischen) Kontext dieser Epoche und welchen Sinn hat das Urchristentum ihm gegeben?

In der hellenistischen Welt hat das Wort Kyrios den allgemeinen Sinn „Herr“ oder „Eigentümer“. Aber die Anrede mit dem Wort „Kyrios“ ist auch eine höfliche Anrede, die nur einfach „Monsieur“ (Herr) meint. Das Wort Kyrios gibt hier die Idee einer legitimen Autorität im Gegensatz zum Despoten wieder, der den Gedanken der Willkür beinhaltet.

Die Christen übertrugen den gesamten Pathos des Titels, der in den hellenistischen Religionen des Orients bekannt war und in den Kulturen dem Kaiser zuerkannt wurde, auf das Wirken Jesu, denn er zeigt ihn als „den Herrn“.

In den Religionen Vorderasiens, in Ägypten und in Syrien, wurden die Götter und Göttinnen wie Osiris und Isis Kyrios und Kuria genannt, ebenso wie in den mystischen Religionen. Das Wort hatte in diesem Fall immer den Sinn der Göttlichkeit. Als das Christentum Palästina verließ und das

römische Weltreich attackierte, begegnete es diesem Gebrauch und musste ihm gegenüber Position beziehen.

Im römischen Imperium wurde das Wort „Kyrios“ auf den Kaiser angewandt und implizierte eine besondere Bedeutung, das Wissen um seine Oberhoheit. Ursprünglich hatte dieser Titel nur einen politischen und juristischen Sinn, es implizierte noch keine Behauptung über die Göttlichkeit des Kaisers. Aber so wie schon vor der römischen Epoche die Herrscher im Orient wie Götter geehrt wurden, so hatten auch die römischen Kaiser diese göttliche Würde geerbt. Zur Zeit Jesu schrieb man ihnen in der Tat göttliche Herkunft zu.

Auch dieser Titel wurde, wie die anderen, nicht von Jesus von Nazareth selbst beansprucht, sondern er wurde ihm von seinen Jüngern nach seiner Auferstehung beigelegt. Gewiss gebraucht er von Zeit zu Zeit dieses Wort (Matthäus 7, 21; Markus 11, 3; 12, 35 par.), aber es hat niemals den absoluten Sinn, den das Urchristentum ihm verliehen hatte. Für das Urchristentum hat Gott „diesen Jesus zum Herrn (Kyrios) gemacht, den ihr gekreuzigt habt“ (Apostelgeschichte 2, 3). Indem die ersten Christen Jesus von Nazareth zum Kyrios machten, gaben sie ihm alle göttlichen Attribute, die das Judentum Adonai zuerkannte, und sie erkannten sich ihm gegenüber als die „douloi“, die Knechte. Mit Ausnahme des Namens Vater konnten alle Titel Gottes Jesus zuerkannt werden, um damit zu zeigen, dass er alleine der Herr sei (Philipper 2, 11), und eben nicht der Kaiser. Später hat die nächste Generation von Christen im römischen Reich den Titel Herr durch die Idee der Sonne als Gott verstärkt, gefeiert in der Wintersonnenwende. Dieser Gott war die Sonne (das Licht), die in der Mitte der Dunkelheit des Winters triumphierte. Sie gingen sogar soweit, dass sie dieses Fest zur Erinnerung an die Geburt Jesu feierten.

Diese Methode der Adaption, der Aneignung des Christus durch die jüdischen, griechischen und römischen (europäischen) Kulturen, eröffnet den Weg einer ganz und gar afrikanischen Annäherung an Jesus. Aber wie wurde diese Annäherung in Afrika vor der modernen Zeit vollzogen?

3. Jesus im frühen Christentum

Die Bemühungen, die evangelische Botschaft zu verstehen, Christus oder das Christentum in der eigenen Kultur sich zu Eigen zu machen, waren immer im Zentrum der Bemühungen vieler Völker. Wenn die Juden, die Griechen und heute die westliche Welt im Zeitalter der Globalisierung Christus in ihrer eigenen Sprache verstanden haben, wird Afrika heute nicht Abseits stehen. Sehr früh haben die ersten afrikanischen Christen und Theologen die Basis für eine Christologie in Afrika gelegt. Wir erinnern hier nur an einige, deren Meinungen uns als besonders wichtig erscheinen.

3.1. Die Alexandrinische Schule und die Kontroverse um den Modalismus

Tertullian: Es ist nicht so, dass er keine Theologie im eigentlichen Sinne entworfen hätte. Aber wir halten hier nur seine Position über die zweifache Natur Christi fest: Geist und Fleisch, die Entwicklung seines fleischlichen Aspektes. Gegenüber den Gnostikern⁶, den Dokeristen⁷, den Modalisten⁸ hält Tertullian an der zweifachen Natur Christi fest: Gott und Mensch, Geist und Fleisch. Der Mensch gewordene Sohn ist der Christus, verschieden vom Vater und aus Fleisch. Christus ist wie Gott ganz Geist, aber er ist auch Fleisch, weil er aus zwei Substanzen besteht, die in ihm vereint sind. Aber es ist nötig zu betonen, dass, wenn Tertullian vom Fleisch spricht, dann meint er den realen, nicht den spirituellen Leib. Um die Menschen zu retten, hat Christus alle Elemente, die den Menschen ausmachen, angezogen.⁹

Clemens von Alexandrien: Der Verteidiger der Alexandrinischen Schule, Clemens, ist überzeugt, dass das Verb Fleisch geworden ist. Aber er vermeidet es nicht, in die Gnosis abzugleiten, wenn er behauptet, dass Christus nicht leiden konnte. Er muss deshalb konsequenterweise behaupten, dass dieser Christus in seiner menschlichen Natur keinen Hunger und keinen Durst hatte oder gar andere Bedürfnisse, da in ihm die göttliche Kraft sei.¹⁰ Aber dieser Gedanke von Clemens fand kein großes Echo.

3.2. Der Monophysitismus der Koptischen Kirche

Der Monophysitismus ist eine Häresie des 4. Jahrhunderts, die behauptet, dass es nur eine Natur in Christus gab. Der Hauptvertreter dieser Lehre war Apollinaris. Obwohl er zum Häretiker erklärt wurde, hat die ägyptische Kirche es aus politischen Gründen vorgezogen, sich an ihn zu halten. Das bedeutet, dass ihr politisches Umfeld wesentlich die Wahl ihrer Christologie mitbestimmt hat.

4. Annäherung an Jesus im modernen Afrika

Im katholischen und protestantischen Milieu bewegt sich die Auffassung von Christus in Afrika um zwei moderne Begriffe, es handelt sich um die Inkulturation und die Kontextualität.

⁶ Gnostiker: kommt von Gnosis, was Erkenntnis bedeutet. Die Gnosis ist eine gleich bleibende Tendenz des menschlichen Geistes, die den Sinn des Lebens in der Erkenntnis suchte.

⁷ Dokeristen: kommt vom griechischen Wort *dokein* und meint scheinen, erscheinen, um zu sagen, dass Jesus nur einen Scheinleib hatte.

⁸ Diese Bewegung meinte, es gebe nur eine göttliche Natur, also entweder die Welt oder die Absolutheit Gottes.

⁹ *Dossou*, Introduction, Vol. 1, 85–86.

¹⁰ Ebd., 86.

4.1. Die Inkulturation und die Kontextualität

Die Inkulturation bedeutet nach Johannes Paul II. „die innere Umwandlung der authentischen kulturellen Werte durch deren Einfügung ins Christentum und die Verwurzelung des Christentums in den verschiedenen Kulturen“. Er präzisiert weiter: „Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein.“¹¹

Die Kontextualität ist ein Begriff, der im protestantischen ökumenischen Vokabular seit 1972 auftaucht, einige Zeit, bevor der Begriff der Inkulturation, 1974, in den römischen Texten erscheint. Auch wenn diese beiden Begriffe oft verwechselt werden, so sind sie genau so wenig verschieden, wie die Inkulturation von der Integration und die Kontextualität von der Methode der Verfremdung unterschieden werden kann.¹²

4.2. Die biblischen und theologischen Fundamente der Inkulturation und der Kontextualität

Die Schrift selbst gibt das Mandat für die Inkulturation und die Kontextualität. In Matthäus 16, 13–15¹³ stellt Jesus eine Frage, die zum Sprungbrett werden kann für jeden Versuch, Jesus in die jeweilige Kultur zu integrieren. Außerdem dient Johannes 1, 14¹⁴ dem Konzept der Inkulturation als Modell, um zu zeigen, dass Gott sich von den Menschen erkennen lässt, weil er sich hineinbegibt in ihre Welt. Ein biblisches Beispiel dieser Kontextualität oder Inkulturation befindet sich in 1.Korinther 10, 1–5 und Apostelgeschichte 17, 22–28. Paulus gebraucht hier Elemente der lokalen Kultur, um die Botschaft des Evangeliums verständlich zu machen.

4.3. Ziele und Notwendigkeiten der Inkulturation oder der Kontextualität

Das Ziel der kontextuellen Bemühungen ist es, die christliche Botschaft einzufügen in eine Kultur, sie zu verbinden mit der Art des Denkens, des Handelns, des Sprechens, mit dem was man ist und bestrebt ist zu sein. Es ist der Wunsch der Assimilation der christlichen Botschaft mit den eigenen Kategorien und Denkvorstellungen. Es geht mit anderen Worten darum, die Botschaft des Evangeliums den Afrikanern verständlicher zu machen, in dem man ihre eigene Sprache spricht, verstanden hier als Kultur. Treffend drückt Hyacinthe Nguezi Ya Kuizo dies so aus: „Die Inkulturation, als ein afrikanischer theologischer Diskurs, erweist sich als ein notwendiges

¹¹ Enzyklika Redemptoris Missio vom 7. Dezember 1990 Nr. 52.

¹² J. M. Mayeur, Histoire du christianisme, Vol. 13, Anm. von S. 124, und 647.

¹³ „Wer sagt denn ihr, dass ich sei?“

¹⁴ „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“

Erfordernis für eine Evangelisation, die in die Tiefe geht.¹⁵ Nguezi zitiert Mgr. T. Tshibangu.

„Wir befinden uns heute in der Zeit einer vertieften Inkarnation des Christentums in Afrika. Die zurzeit von unserer Generation erlebte Etappe ist fundamental und wichtig für die spezifische und, wie wir hoffen, definitive Einwurzelung der christlichen Kirche in Afrika. Wenn wir unsere Aufgabe verfehlen, so steht damit die Zukunft selbst eines vertieften, verbreiteten und ausgeweiteten Christentums, verstanden von diesem Jahrhundert, auf dem Spiel.“¹⁶

5. Der Sinn des Heils und der Heilung in den Kirchen

5.1. *Das Konzept des Heils im traditionellen Afrika*

Für einen Afrikaner sind die Menschen gefangen in einer feindlichen Welt, in der sie den Kräften ausgeliefert sind, deren Macht jenseits ihrer eigenen liegt. Die bösen Geister, Dämonen, Tabus sind Realitäten, die die täglichen Bedrohungen ausmachen, zu denen Hunger, Unterdrückung und Armut hinzukommen.

Angesichts dieser Kräfte, die versuchen, sein Überleben zu gefährden, versucht der Afrikaner, das Heil zu finden. Es ist hier nötig, daran zu erinnern, dass das Konzept des Heils des traditionellen Afrikaners weit von dem entfernt ist, was das Christentum unter Heil versteht. Das Heil in den afrikanischen Religionen ist sehr verschieden vom Heil des christlichen Glaubens. Es gibt keine Bewegung von oben nach unten, die so charakteristisch ist für die Aktion des Heils Gottes, wie es der Fall ist in der christlichen Botschaft. Es ist vielmehr eine Bewegung, die von Seiten des Menschen aus, also von unten nach oben strebt. Es ist der Mensch, der Gott mit seinen Opfern befriedigt, um seine Gunst zu erhalten. Der Afrikaner kennt Gott als Vater, der Erbarmen mit seinen Kindern hat, aber den Gedanken einer von Gott kommenden Versöhnung gibt es nicht. Gott hat für den Menschen Strukturen des Heils errichtet: die Seher, die Heiler usw. Ebenso ist es wahr, dass der traditionelle Afrikaner sich kaum die Frage nach einer ewigen Strafe stellt, die der christliche Glaube den Menschen ja ersparen will. Für ihn bedeutet das, was man Heil nennt, Befreiung von den existenziellen Sorgen, denn er weiß, dass er nach dem Tode eingehen wird in die Welt des Unsichtbaren. Das Heil für den Afrikaner ist eher konkret als abstrakt. Im Gegensatz dazu ist das Heil der Christen der Eintritt in die jenseitige Welt, ermöglicht durch die Annahme des Glaubens und der fundamentalen Wahrheiten des Christentums. Die Seele verlässt also diese Welt zu der Zeit, die Gott bestimmt, indem sie entkleidet wird ihres fleischlichen Kleides, um einzutreten in die ewige Glückseligkeit. Dort

¹⁵ H. N. Ya Kuiza, *Jésus-Christ peut-il être Africain?*, Belgique 1993, 108

¹⁶ Ebd., 107–108.

wird sie für immer die Gegenwart Gottes im Himmel anbeten. Aber es ist hier schon zu betonen, dass sich das Heil für die Glaubenden als souveräne Aktion Gottes in Jesus Christus ereignet.

Theologisch gesprochen begrenzt sich das Heil aber nicht nur auf das Schicksal der Seele jenseits des gegenwärtigen Lebens, es hat eine alles umfassende Dimension, die auch das materielle Leben einschließt. Es geht um die Wiederherstellung des Kosmos durch Jesus Christus. Dieser Begriff des alles umfassenden Heils, die alle menschlichen Dimensionen, die materielle, die finanzielle, die moralische und die spirituelle umfasst, führt zu einem neuen Verständnis des Heils in Afrika. Für einige „wird Christus so zu einer Quelle der Inspiration und der Aktion für den Wiederaufbau eines demokratischen und lebensfähigen Staates in Afrika.“¹⁷ Diese neue Konzeption des Heils führt Eloi Messi dazu, von einem populären Christentum in Afrika zu sprechen, das implizit auch zu einem emanzipatorischen Elan führt. Für andere repräsentiert Jesus eher den Ahnen oder den Proto-Ahnen, Chef oder Meister der Initiation. Man würde sonst, wenn Jesus nicht als ein solcher im Evangelium erkennbar wird, nur ein entstelltes Christentum erleben, ohne jeden Sachverstand für die Fragen des Heils im aktuellen Afrika.

5.2. *Der heutige Sinn des Heils*

Aber wir verlieren trotzdem nicht aus den Augen, dass Afrika ausgeliefert ist an die Gewalt, an die Unterdrückung, an die Korruption, an die Ungerechtigkeit, an alle Arten von Intrigen, an die Armut und an die Bürgerkriege. Diese verschiedenen Übel führen natürlich dazu, dass die Afrikaner sich nach irgendeinem großen Heil sehnen, das sie vor allem beschützt, was das Wohlergehen bedroht. Dem gegenüber kann das christliche Heil jedoch nicht auf eine Religion beschränkt werden, die nur die materiellen Aspekte berücksichtigt, weil das Heil, von Jesus Christus gepredigt, über die existenziellen Bedürfnisse hinausreicht bis hin zur Grenze der Auferstehung des Fleisches und des ewigen Lebens. Dennoch wollen diese Überlegungen nicht einem Evangelium das Wort reden, dass unberührt bleibt von den Schwierigkeiten des Lebens. Die Kirche muss die langen Gebete und unnützen Diskurse aufgeben, die der Realität der menschlichen Bedingungen nicht Rechnung tragen, sondern nur die Seele spirituell ernähren wollen. Nach dem Vorbild Jesu Christi müssen die Prediger des Evangeliums sich der Aufgabe stellen, die Ungerechtigkeit, den Hass, den Egoismus, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und viele andere ähnliche Übel anzuzeigen. Wir betonen hier noch einen anderen Punkt, der in dem Kontext des Heils wichtig ist, nämlich die Dimension der Gemeinschaft. Messi bemerkt, dass die unabhängigen Kirchen den etablierten Kirchen einen Mangel an christlicher Solidarität vorwerfen, an Sinn für die Kom-

¹⁷ E. M. Metogo, *Élément d'une théologie africaine pour le XXI siècle*, Yaoundé 2005, 83.

munion, an Aufnahme, an Teilung der Gaben, an Verantwortung und an Charismen, die sie vernachlässigten.

Sprechen wir nun von der Beziehung zwischen Heil und Heilung. Das Heil, so wie wir es oben als Hilfe und totale, endgültige Befreiung des Menschen definiert haben, findet seine Beziehung zur Heilung in dem Maße, wie sie die Wiederherstellung der ganzen Person in der Gemeinschaft mit Gott bezeugt. Aussagen wie „Dein Glaube hat dich gerettet, deine Sünden sind dir vergeben“ bezeugen diese Relation. Das Heil wird nach dem Neuen Testament nur in Verbindung mit einer unmittelbaren Gefahr für das leibliche Leben, also als eine leibliche Befreiung, bezeugt. Die Exegeten des Neuen Testaments zeigen uns, dass das Wort *Soteria* oft gebraucht wird für das Heil des Leibes. Es ist zu bemerken, dass dieses Heil von Gott kommt. Wie für die Juden, so ist auch für die Afrikaner das Heil eine umfassende und definitive Befreiung. Diese Befreiung, die der Mensch sich ersehnt als körperliche, psychische Heilung, geschieht durch die heilsame Intervention Gottes, der ihn zur endgültigen Heilung führt.

5.3. Heilung in den traditionellen afrikanischen Gesellschaften

Immer häufiger stellt man fest, dass die Menschen beunruhigt sind, Opfer verschiedener Krankheiten zu werden, seien es endemische oder epidemische Krankheiten. Zu allererst denkt man, wenn man erkrankt oder physische oder mentale Schmerzen hat, an eine Therapie. Man wünscht sich das Ende der Leiden, an ein Aufhören der Schmerzen, damit man wieder zu Kräften kommt. Dieser Wunsch nach Heilung war schon immer im Zentrum der Bemühungen unserer traditionellen Gesellschaften und auch die Christen haben keine Anstrengungen gescheut, darauf zu reagieren. Prüfen wir nun, was in diesen beiden Gruppen getan wurde und noch heute getan wird.

Unsere Arbeit würde oberflächlich bleiben, würden wir von der Heilung im afrikanischen Kontext reden, ohne an das Konzept des Bösen oder der Krankheit in ihrer Mitte zu erinnern. Ohne uns lange aufzuhalten mit Definitionen der Begriffe, notieren wir nur, dass das Problem der Krankheit in Afrika in seiner Allgemeinheit sehr komplex ist. Die Krankheit gehört in das weite Feld des Bösen, dieses Böse, das, wie Dr. Ngah sehr gut bemerkt hat, einerseits zur vertikalen Beziehung des Menschen zu Gott gehört und im Horizontalen in die Beziehungen des Einzelnen zu seines Gleichen.¹⁸

Für die Afrikaner kann die Krankheit zwei Gründe haben: sie kann natürlich sein oder provoziert. Aber die provozierten Gründe sind vorherrschend gegenüber den natürlichen Ursachen. Die gewöhnlich akzeptierten Gründe sind die folgenden: Verletzung der Gebote, der Sitten, der Tabus oder der Vorschriften. So können die Ahnen oder die Zauberer oder die bö-

¹⁸ J. Ngah, *La rencontre entre la religion Africaine et le Christianisme Africain*, Stavanger 2002, 93.

sen und schlechten Geister im Gebüsch erzürnt sein gegen ihre Nachkommen, weil diese ihre Bedürfnisse nicht oder nur unzureichend erfüllten. Es können auch nicht akzeptable Beziehungen in der Nachbarschaft sein. Diese schlechten Beziehungen können die Krankheit dadurch verursachen, dass der Nachbar ihn verflucht oder ein böses Los gegen seines Gleichen einholt. Das bedeutet, dass die Afrikaner im Falle einer Krankheit nicht nur die pathologischen Gründe betrachten, sondern ebenso die metaphysische Dimension. Sei es nun eine Krankheit mit natürlichen oder übernatürlichen Ursachen, der Afrikaner wird auf alle Fälle eine Therapie suchen.

Die afrikanische Therapie sieht sich vor einer zweifachen Gestalt der Krankheit, die, wie wir oben sagten, natürlich oder übernatürlich sein kann. Das doppelte Gesicht der afrikanischen Heilung führt dazu, zuerst nach den spirituellen Gründen, die zur Krankheit führten, zu fragen. Sie versucht die Kräfte zu bannen, die hier gewirkt haben. Als zweites versucht sie, die Gesundheit durch Verordnung eines entsprechenden Medikamentes je nach dem Krankheitsfall wieder herzustellen. Die Aufgabe der Heilung jeder Art von Krankheit ist entscheidend.

Kolie, zitiert von Dr. Ngah, belegt für die afrikanische Therapie vier verschiedene Arten von Medikamenten. Es handelt sich um die Pflanzenheilkunde (Phytotherapie, der Gebrauch der Pflanzen, Wurzeln, medizinischen Kräutern); der „Zootherapie“ (Gebrauch von Tieren, ich vermute, dass er an Tieropfer denkt); der „Logo-Therapie“ (der Gebrauch der Sprache) und der „Geo-Therapie“¹⁹ (Entfernung des Kranken von dem Ort, der als gefährlich für das Leben der kranken Person angesehen wird, hin zu einem anderen Ort mit dem Ziel, dass er dort vor Bedrohung geschützt ist, sei es des Aggressors, sei es des Ortes selbst (der Erde), an dem er wohnt). Die Offenbarung des Sehers hat, genauso wie die Arbeit des Heilers, für den allgemeinen Prozess der Heilung oder der Wiederherstellung der physischen Gesundheit eine nicht zu unterschätzende Funktion. Das traditionelle Afrika hat der Frage nach Krankheit und Gesundheit einen ganz wichtigen Platz eingeräumt. Wie ist es in den Kirchen Afrikas?

5.4. Heilung, ein Blick auf die Geschichte der Kirche

Wenn man einen kurzen Rundblick auf die Geschichte der Kirche wirft, erfährt man, dass insbesondere im ersten Jahrhundert die Heilung ihren Stellenwert in den christlichen Gemeinden nicht eingebüßt hat. Tertullian spricht von der Kraft Christi, die sich manifestiert in der Erneuerung des Leibes, im Falle der Lepra, der Blindheit und der Gehbehinderung.²⁰

Obwohl auch später viele Texte davon berichten, dass der Dienst der Heilung in der Kirche überlebt hat, so erkennt man doch zugleich einen Rückgang. Es scheint, dass sich seit dem vierten Jahrhundert, vielleicht bis in

¹⁹ Ebd., 179.

²⁰ M. Bernard, *Le ministère de la guérison dans l'Eglise*, Genève 1953, 50.

unsere Tage hinein, in der Kirche eine Theologie der spirituellen Heilung entwickelt hat, die auf Kosten der körperlichen und physischen Heilung geht.

Schon im vierten Jahrhundert erlebt man in der Kirche einen immer stärker werdenden Bruch zwischen dem Gebrauch von Wurzeln und Heilkräutern und dem Gedanken der spirituellen Heilung. Tatianus sagt, um die Betonung auf die Kraft Gottes zu lenken, dass das Vertrauen in Kräuter und Wurzeln im Gegensatz zur Anerkennung Gottes stehe. Für ihn ist es nicht recht, die Heilung der Kranken materiellen Dingen zu überlassen. Er fügt hinzu: „Warum näherst du dich nicht dem mächtigen Herrn, sondern suchst die Heilung vielmehr wie ein Hund mit Hilfe von Kräutern (...) Warum vergötterst du die natürlichen Objekte?“²¹

5.5. *Jesus und die Heilung*

Die Evangelien enthalten eine Fülle von Zeugnissen, die zeigen, wie sehr die körperliche Krankheit des Menschen im Zentrum des messianischen Planes stand (Matthäus 4, 23; 9, 45; Markus 6, 36; Lukas 4, 16–30). Jesus hat sich nicht nur mit den spirituellen Bedürfnissen der Seele beschäftigt, die Erfordernisse des physischen Lebens waren ebenso Gegenstand seiner Fürsorge. Die Jünger, sehr verbunden mit ihrem Meister und Augenzeugen seiner heilsamen Taten, haben diese Praxis nicht in der Versenkung verschwinden lassen. Anstrengungen, um diese Werke fortzuführen, wurden unternommen. Zuerst erinnern wir uns daran, dass das ihnen gegebene Mandat, in alle Welt zu gehen, um zu die Gute Nachricht zu predigen, auch die Macht über die Krankheit beinhaltete (Markus 10, 1; 9, 1–2).

Heilungen wurden häufig von den Jüngern praktiziert. Die Apostelgeschichte bestätigt, dass selbst der Schatten des Petrus, als er durch die Straßen ging, die Kranken heilen konnte; auch der Gebrauch des Taschentuches oder der Tücher, berührt vom Apostel Paulus, bewirkten eine heilende Kraft (Apostelgeschichte 9, 17; 5, 12–16; 19, 11–12). Es scheint, dass die Gemeinschaft der Christen in der apostolischen Zeit die Praxis der Heilung kannte, bis dahin, dass Jakobus den Ältesten der Gemeinde empfahl, die Kranken zu salben und jedes Mal für sie zu beten, wenn es nötig war (Jakobus 5, 13–14).

Um einen Versuch der theologischen Interpretation der Heilung zu wagen, gehen wir vor allem vom biblischen Text in Lukas 4, 18–19 aus, wo Jesus bekennt, dass er gekommen sei, die Menschheit von allen Schwächen zu heilen. Prüfen wir eingehend die Evangelien, dann stellen wir fest, dass Jesus sich nicht nur damit zufrieden gab, die gute Nachricht theoretisch zu predigen, er hat sie auch in die Tat umgesetzt, indem er die Kranken heilte.

Der therapeutische Dienst Jesu Christi bestand vor allem darin, die Herrschaft Gottes anzukündigen, die Zeit seiner Gnade. Die Heilung erscheint dann wie ein Akzent des Kommens dieser Herrschaft. Sie ist gleichzeitig

²¹ Ebd.

auch die Bestätigung der Kraft Gottes über das Fleisch und damit auch über die Kräfte der Natur. Wenn die Krankheit eine Folge der Wahlfreiheit des Menschen ist, so ist sie ebenso eine Frucht der Freiheit, die Gott der natürlichen Welt gewährt, diese Freiheit gibt auch Raum für die Wirksamkeit der Krankheitserreger. Trotz der von Gott gewährten Freiheit, zeigt Gott durch die Heilung in Jesus Christus, dass die Welt nicht von ihm verlassen ist. Er erlaubt den Kräften der Natur nicht, dass sie über seiner schönen Schöpfung regieren können, um ihr Überleben zu bedrohen.

Durch die Heilung zeigt Gott in gleicher Weise, dass er den Menschen nicht so behandeln will, als wolle er sich an ihm rächen, um ihn seinem Willen gefügig zu machen. Der Schöpfer möchte im Leben des Kranken präsent sein, ihm Entfaltungsmöglichkeiten, Glück, Freiheit, einen Platz in seiner sozialen Gruppe und Familie und ihm seine Würde geben.

Schließlich ermöglicht und gewährt die Heilung ein neues Leben in Jesus Christus, der den Menschen wiederherstellt von der Sünde, die zerstört. Deshalb sagt Georges Crespy, dass die Heilung, die im Namen Jesu geschieht, nicht nur einfach die Tilgung eines Krankheitssymptoms ist. Die Heilung ist gleichzeitig das Indiz eines neuen Lebens der Menschen und prophetisches Zeichen der Intervention Gottes.²²

Die Heilung ist schließlich das Zeugnis von der Wirklichkeit des Sieges Jesu über das Böse. Jesus ist nicht einfach nur ein Mediziner im allgemeinen Sinn des Wortes, dessen Aufgabe es ist, den Gesundheitszustand des Menschen wiederherzustellen. Seine befreiende Aktion geht über den physischen Aspekt hinaus. Er nimmt ihn aus dem Bereich des Bösen, sagt ihm, dass die Störungen des Körpers überwunden und besiegt sind, ja dass das Böse selbst bedroht ist. Die Krankheit erscheint so wie ein Zeichen der Unordnung, so dass die Heilung die Ordnung Gottes im Organismus des Menschen wiederherstellt. Die Heilung ist ein Geschenk Gottes, ist Ausdruck der Identifikation Jesu mit den Menschen in schwierigen Lebensbedingungen. Sie ist keine beliebige Aktion der Kraft, durch die Gott seine Herrschaft zeigt, keine willkürliche Demonstration der göttlichen Macht, so als sei seine Macht normalerweise in dieser Welt abwesend, sondern ein Resultat einer moralischen Kraft, die einzig durch das Gebet in geheimnisvoller Weise erschlossen wird. Die Heilung ist ein Zeichen der Gnade Gottes, die er der Welt und seiner Kirche in aller Freiheit schenkt. Wie wir schon oben bemerkten, ist die Heilung nicht nur die Vernichtung von Krankheitserregern, sondern eine wirkliche Neuschöpfung, eine Wiederherstellung des Menschen vor Gott. Deshalb, einmal durch den Glauben an Jesus Christus erneuert, kann der Mensch auch mit seiner Krankheit im Körper leben, ohne dass der Glaube Schaden nimmt, wie das Beispiel des Paulus zeigt. Die Krankheit wird eine Quelle der Segnung.

²² G.Crespy, *La guérison par la foi*, Neuchâtel 1952, 38.

6. Jesus Christus im afrikanischen Kontext

6.1. Jesus, der „Heiler, der „Ahne“, der „Held“

Mit der Inkulturation beginnt man Jesus in den Begriffen und Denkkategorien, die ganz und gar afrikanisch sind, zu verstehen.

So ist er zu allererst bekannt als der Heiler. Die Idee der Heilung in Afrika ist nicht dieselbe wie die im Westen. Spricht man in Afrika von Heilung, so denkt man nicht nur an die Rückkehr der Gesundheit (Idee, die der Westen von der Heilung hat), sondern man denkt auch an eine Wiederkehr der Ursprünglichkeit. Heilen bedeutet also, die verlorene Harmonie wiederfinden, und die Angst und die Ängstlichkeit überwinden.

Man versteht also, dass in Afrika Heilung nicht nur die Tatsache der Beseitigung des Bösen ist, das die Störungen der Körperfunktionen hervorgerufen hat, sondern dass die Heilung mehr umfasst als nur den Körper. Man muss sich auch um die Seele bemühen, die von einem kranken Körper angesteckt ist. Die Medizin in Afrika ist also umfassend.

Der Afrikaner denkt auch, dass das Böse nicht nur Störungen der Funktionen des Körpers und der Seele hervorruft. Er glaubt auch, dass das Böse, das die Krankheit gebracht hat, den Kranken von seinem sozialen Milieu getrennt hat. Jede Krankheit, sobald sie sich bemerkbar macht, versetzt den Kranken in eine Isolation. Mit dem Kranken geht man nicht mehr in derselben Weise um, als wäre er bei guter Gesundheit. Die Medizin in Afrika denkt, dass der Kranke wieder in seine Gemeinschaft integriert werden muss, nicht nur oberflächlich, sondern wirklich vollkommen.

Normalerweise ist der Heiler ein Mann, selbst wenn in einigen Fällen die Frauen viel mehr in Anspruch genommen werden. Schon die Idee des „ngengang“²³ oder des „nganga“ (dasselbe Wort wie ngengang, das nach Eric Rosny²⁴ ein Doualawort ist), lässt an einen Mann denken. Er ist ein ganz und gar anderer als ein „Mbo mebiang“, der ein einfacher Pflanzenkundler ist.

Spricht man von „Nganga“, so denkt man nach Eric Rosny an „Ndimisi“, d. h. die, die in der Nacht heilen²⁵. Ihm zufolge haben diese Männer vier Augen. Zwei Augen sind für den Tag und zwei für die Nacht. Sie sind die „Entzauberer“, die „Gegenzauberer“, deren Praktik auf die Wiederherstellung der Gesundheit zielt. Nach Philippe Laburthe Tolra sind sie Zauberer

²³ „Ngengang“ ist ein Wort der Béti und hat als Wurzel „Ngan“, das bedeutet Magie. Ngen-gang lässt also an den denken, der Magie ausübt. Und die Magie muss gedacht werden als etwas, das das Natürliche übersteigt. Heilen ist für den Afrikaner nicht etwas Natürliches.

²⁴ *Eric de Rosny, L'Afrique des Guérisons, Paris, 47; deutsch „Heilkunst in Afrika“ Peter Hammer Verlag.*

²⁵ Diesen Gedanken entfaltet Eric de Rosny in seinem Buch „Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays Douala“. Die Übersetzung des Titels lautet: Die Augen meines Schafes. Auf den Spuren des Meisters der Nacht im Doualaland.

mit einem allerhöchsten Niveau. Sie können nur darum kämpfen, das Leben zu geben und nicht kämpfen, es zu bedrohen.

Die meisten Heiler müssen eine jahrelange Initiation an der Seite eines Meisters durchmachen. Wenige, wenn nicht sogar ganz wenige, sprechen von dieser Ausbildung. Viele, wenn nicht alle, sprechen in erster Linie von ihrer Berufung des Nachts, in der sie eine Stimme hörten, die sie beauftragte, ab jetzt einer zu sein, der das Gleichgewicht der Gesellschaft wiederherstellt. Sie sagen selbst, dass sie, als sie diesen Auftrag erhielten, keine Möglichkeit hatten, diesen Auftrag abzulehnen, ihn auch nicht hinauszögern durften, indem sie andere Dinge taten.

Der Heiler in der afrikanischen Gesellschaft ist einer, der in der Nacht arbeitet, jenseits aller Beobachtung. Das gibt ihm, bei allem was er tut, einen magischen Charakter. Sicher hat er eine Ausbildung absolviert, aber vor allem fühlt er sich berufen.

Wir haben gesehen, dass ein Heiler in Afrika zuallererst einer ist, der von einem anderen zum Dienst berufen ist. Nach dem Johannesevangelium ist Jesus, die personifizierte Weisheit, gesandt in die Welt, um das Leben zu bringen. Man findet auch hier den Gedanken der Berufung wieder. Jesus Christus ist von einem höheren Wesen zu seiner Mission berufen. Sagt er nicht selbst: „Wir müssen die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.“²⁶ Jesus selbst versteht sich so und bestätigt, dass er gesandt ist, und zwar, nach seinen eigenen Worten, gesandt vom Vater.

Der andere Gedanke, den wir bei dem Ausdruck Heiler hervorgehoben haben, ist der, dass seine Arbeit über jeden Verdacht erhaben ist. Deshalb heilt Jesus die zehn Leprösen auf ganz besondere Art und Weise. Selbst die, die geheilt wurden, konnten nicht erklären, was mit ihnen geschehen war. Es ist dasselbe mit dem Gelähmten von Bethsaida, der, als man ihn fragte, was ihm widerfahren sei, antwortete: „Der, der mich gesund gemacht hat, sagte mir: Nimm deine Matte und geh.“

Alle, denen Jesus die Gesundheit wiedergegeben hatte, erkennen nur eins: die Vollmacht, die ihm gegeben war. Sie wissen nichts von dem, was mit ihnen wirklich geschehen war, als sie gesund wurden. Weil Jesus gesandt war und Wunder tat, deshalb können wir in Afrika ihm den Titel Heiler, vor allem aber den Titel „großer Heiler“, zuerkennen; und warum nicht darüber hinausgehen und sagen, dass Jesus Christus die Heilung ist?

Bei der Heilung, wie wir sie oben entfaltet haben, bleiben wir bei dem Gedanken einer umfassenden Heilung, d. h. es geht nicht nur um die Heilung des Körpers, sondern auch um die Heilung der Seele, so wie Jesus den geheilten Leprösen, der zu ihm mit Dank zurückgekommen war, wieder weschickt mit den Worten: „Geh, dein Glaube hat dich gerettet.“ Es sei hier noch einmal betont, dass der Lepröse körperlich schon geheilt war. Dieses zweite

²⁶ Johannes 9, 4.

Wort Jesu aber war für seine Seele. Man versteht also, dass die Heilung, die Jesus vollbringt, eine umfassende ist, die auf Körper und Seele bezogen ist.

Die andere Idee, die wir bei der Heilung betont haben, ist die einer Medizin, die integriert ist. Wir wissen sehr gut, dass sich jeder Kranke, der von der Lepra befallen war, von den gesunden Personen fernhalten musste, um sie nicht zu gefährden. Die Heilung der Lepra bedeutet für den Geheilten seine Integration in die Gesellschaft. Er ist nicht mehr ausgeschlossen, sondern wieder ein integrierter Teil seiner Gesellschaft geworden.

Die Gestalt, in der sich Jesus hier zeigt, ist die gleiche, wie wir sie beim Heiler und der Heilung finden. Daher meine Schlussfolgerung, dass Jesus Christus der größte Heiler ist, er selbst ist die Heilung.

Aber ein Unterschied zwischen Jesus und dem Heiler kommt sehr deutlich zu Tage, wenn man die verheerenden Folgen der Heiler und Zauberer Afrikas betrachtet. In dem Artikel „La sorcellerie chez les Lulua-Luba au Kasai, un système légitimant le rejet“²⁷ klagt M. Nyunyu Kadiebwé gerade den Missbrauch dieser kulturellen Strukturen an. Und auch Monseigneur Jean Zoa hat zu einem „Nein zum verdummenden Synkretismus“ aufgerufen. Es ist also notwendig, andere Bezeichnungen zu finden, die besser zu Jesus Christus passen.

Der Ausdruck „Jesus, der Ahne“ scheint einen Konsensus unter den Theologen Afrikas gefunden zu haben, selbst wenn es zwischen ihnen bemerkenswerte Unterschiede gibt. Zum Beispiel haben afrikanische Theologen christlicher Richtung kein Problem damit, Jesus als den Ahnen *par excellence* zu bezeichnen. Dagegen meinen die Afrikanisten, dass Jesus nicht die Bedingungen erfülle, um im afrikanischen Kontext ein Ahne zu sein. Die Christen erwidern darauf, dass Afrika kein Problem damit hat, Gott als Ahnen wahrzunehmen. Denn wenn Gott Ahne ist, dann ist Jesus als Sohn des Vaters und Erstgeborener von den Toten tatsächlich ein Ahne. Andere meinen, dass in diesem Fall ein verwandter Titel passender sei: der Vater ist der Proto-Ahne, Jesus ist dann der Bruder des Ahnen und der Heilige Geist seine Schwester.

Ein anderer Titel, der Jesus zuerkannt wird, ist der des „Helden“. Dieser Titel kann nur verstanden werden vom Werk der Versöhnung durch das Kreuz und den Triumph der Auferstehung von den Toten.

6.2. Heilung in den Kirchen heute

Die katholische Kirche spricht von der letzten Ölung als einem der sieben bekannten Sakramente, die nur vom Priester zelebriert werden dürfen. Nach Bernard Martin kann die letzte Ölung zur physischen Gesundheit führen, auch wenn ihr eigentliches Ziel ist, die Seele des Patienten in seiner Zeit der Krise zu entlasten und ihn darauf vorzubereiten, selig zu sterben in dem Falle, dass der Herr ihn ruft.

²⁷ Übersetzung: Die Zauberei bei den Lulua-Luba in Kasai, ein System, das Ablehnung legitimiert.

Heute beobachtet man in der protestantischen Frömmigkeit, in diesem Falle der evangelischen Bewegung, dass die Heilung keinen Platz im Herzen (Zentrum) der Kirche innehat. Für sie ist der Gesundheitsbereich eine Domäne der Medizin, die als einzige das körperliche Gleichgewicht wiederherstellen kann. Der Glaube kommt nur als ihre Unterstützerin in Frage, er gibt dem Patienten Sinn und Hoffnung. Er mobilisiert seine inneren Energien. Für einige besteht die Hauptaufgabe Gottes eher darin, den Menschen von seinen Sünden zu retten, als ihn zu heilen. Er vergibt ihm die Sünden, aber er verabreicht ihm keine Medikamente. Er befreit ihn innerlich, um ihm die Kraft zu geben, gegen die Krankheit anzukämpfen.

In diesen Kirchen begegnet man hier und dort vereinzelt Praktiken der Heilung. Aber es gibt in ihrer Mitte keinen Dienst der Heilung in unserem Sinne, der es uns erlaubt von einem Dienst der physischen Wiederherstellung zu sprechen. Auf jeden Fall ist in den historischen oder traditionellen Kirchen die Heilung nicht ganz und gar abwesend, denn sie vollzieht sich in den Formen der Fürbitte und der Liturgie, die dafür entwickelt worden sind. Eher informelle Gebetsgruppen werden hier und dort organisiert, aber eine grundsätzliche Frage muss gestellt werden: Sind sich diese Kirchen der Verantwortung bewusst, die ihnen anvertraut worden ist?

Vergessen wir aber auf keinen Fall die Bedeutung, die die Trennung der Wurzeln und Kräuter von der spirituellen Heilung in unseren Kirchen bewirkt hat. Die so genannten neuen (pfingstlerischen) Kirchen zeichnen sich durch ihre so genannten wunderhaften Heilungen aus. Ob man nun dafür ist oder dagegen, ob man dieses Phänomen anerkennt oder nicht, Realität ist, dass viele Menschen in diesen neuen Kirchen einen Ort der Heilung finden auf Kosten der etablierten Kirchen. Zudem wirft man diesen Kirchen vor, dass sie tot seien. Ein Missionspriester aus Westafrika gibt in der Zeitschrift „Mission“ das Zeugnis einer Frau mit den Worten wieder: „Ich bin geheilt, meine Krücken brauche ich nicht mehr, ich tanze.“

Solche Ausrufe sind uns allen nicht fremd. Es geht uns in dieser Arbeit nicht darum, die Wahrheit einer solchen Praktik anzuerkennen, oder seine Wirkung auf die Anhänger zu bewerten, sondern es geht darum, dass in diesen neuen Kirchen auf die Bedürfnisse nach Heilung immer wieder eingegangen wird.

Um diesen Teil abzuschließen, ist es notwendig zu betonen, dass unabhängig von den unterschiedlichen Niveaus im Dienst der Heilung in Gesellschaft und in den Kirchen, die Suche nach Heilung eine alltägliche Angelegenheit ist. Es ist hier nötig, die Rolle und Funktion der verschiedenen Akteure im Prozess der Heilung anzuerkennen.

6.3. *Christus der Befreiung und Wiederherstellung*

Man kann nur von Befreiung sprechen, wenn es Unterdrückung gibt und von dem Befreier, wenn es den Unterdrücker gibt. Schauen wir zuerst auf das heutige Problem in Afrika.

Eins der Probleme, die heute Afrika kennzeichnen, ist das Leiden, die Misere, sind die Krankheiten. Man braucht keine zwei Schritte zu gehen, ohne dass man einen Mann oder eine Frau trifft, die krank sind oder die leiden. Überall ist die Armut gegenwärtig und man fragt sich, was aus diesem Kontinent in 100 Jahren wird.

Spricht man heute vom Kolonialismus und von Sklaverei, könnte es scheinen, dass dies nichts mehr mit der Realität des heutigen Afrikas zu tun habe, denn für einige gehört dies der Vergangenheit an.

Aber wenn man den Kolonialismus so definiert, dass sich eine fremde Kolonialmacht in die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Angelegenheiten eines Landes einmischt, dann versteht man, dass der Kolonialismus nicht nur eine Idee ist, die eine vergangene Realität beschreibt, sondern eine aktuelle Angelegenheit und zu dem viel gravierender ist, weil sie heute nicht sichtbar ist. Wir begreifen dies gut, wenn wir daran erinnern, dass es nicht die Afrikaner sind, die die Entscheidungen über ihre Zukunft treffen.

Wir können auch sagen, dass die Sklaverei, die im 18. Jahrhundert praktiziert wurde, noch nicht aus Afrika verschwunden ist. Sicher, die Schwarzen werden nicht mehr fortgeführt, um auf den Feldern Amerikas zu arbeiten, aber hier an Ort und Stelle arbeiten sie für den Gewinn des Westens, und alles was sie produzieren, geht zu allererst in den Westen. Wie kann man sonst begreifen, dass das Öl, das man in Kamerun gewinnt, viermal teurer in Kamerun verkauft wird als in Frankreich?

Afrika durchlebt in diesen Zeiten eine Beherrschung und Ausbeutung jeglicher Art. Da man den Eindruck gewinnen kann, dass man Afrika heute auf der untersten Stufe der Entwicklung festhält, stellen sich viele Fragen: nämlich die, welche Vorstellung von Befreiung man sich heute in Afrika machen muss, um einer großen Gefahr, ja dem Tod selbst zu entrinnen. Dieser Gedanke, dem Tode zu entrinnen, ist sehr gut bekannt in den verschiedenen Mythen, denen man hier begegnet. Da Jesus Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung nicht nur den Tod tötet, sondern auch die Gewissheit eines Leben nach dem Tode zusagt, genauer von der Auferstehung all derer spricht, die an ihn glauben, findet der Afrikaner darin nicht nur ein Wort des Trostes, sondern auch die gute Nachricht, dass er dem Tode entgehen kann, in dem er an Christus glaubt. Jesus Christus ist nach dem Evangelisten Johannes das präexistente Wort, durch das alles geschaffen ist und durch das alles gemacht ist. Man muss ihn also schon bei der Befreiung Israels aus Ägypten am Werke sehen. Eine Befreiung, die nicht nur kollektiv ist, sondern auch individuell. Das Volk ist befreit aus der Sklaverei, es verlässt die Knechtschaft. Mehr noch, jeder verlässt den Status der Armut und gelangt in das Land, *in dem Milch und Honig fließen, in dem die Hirse, die Neybe, der Mais, die Erdnüsse und der Sesam wächst.*

Das Bild von Jesus als Befreier besagt, dass er uns nicht nur ermöglichte die Armut zu verlassen, sondern dass er uns auch vom Joch der Kolonisation und der Sklaverei befreit, dem unser Volk unterworfen ist.

7. Schlussbemerkungen

Diese Wahrnehmung der Gestalt des historischen Jesus durch die Völker der Welt und ganz besonders der afrikanischen Völker ist zentrale Voraussetzung der Evangelisation dieser Völker. Durch den Gedanken der Inkulturation und der Kontextualität haben nach den Juden, den Griechen und den Europäern nun auch die Völker Afrikas die Person und das Werk Jesu in ihrer Kultur nach ihrer eigenen Weise des Empfindens, des Lebens und Handelns interpretiert. Dieses Phänomen stammt aus der Zeit der Urgemeinde und setzt sich nach den Vätern der Kirche (Afrikaner) wie Tertulian, Origenes und Clement von Alexandrien auch in der koptischen Kirche fort, um seine volle Entfaltung und seinen Sinn in der Kirche der modernen Zeit zu finden. Die intellektuelle Methode der Inkulturation und der Kontextualität, die ihren Ursprung in der Bibel hat, wurde von den Katholiken und Protestanten Afrikas weiterentwickelt. Diese notwendige Methode hatte als erste Aufgabe, die evangelische Botschaft dem Afrikaner verständlicher zu machen. Viele hervorragende Titel (bekannt im afrikanischen Milieu) wurden Jesus zuerkannt, wie der Heiler, der Ahne, der Held, der Befreier oder der Bringer des Lebens, doch andererseits blieb Jesus für einige Afrikaner der „fremde Gott“. Die große Mehrzahl der afrikanischen Theologen verstehen die unbegrenzten Möglichkeiten der Leitgestalt des Christentums und haben versucht ihm ein afrikanisches Gesicht zu geben, das ihnen erlaubt näher bei den Söhnen Afrikas zu sein. In einigen Erweckungsbewegungen wird diese Gestalt Jesu erahnt, ebenso auch in der Praxis eines afrikanischen Familiensinns.

Bibliografie

- Bernard M.*, Le ministère de la guérison dans l'Eglise, Labor et Fides, Genève 1953
Crespy G., La guérison par la foi, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1952
Cullmann, O., Christologie du Nouveau Testament, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1968
Dossou, M. S., u. a., Introduction à la théologie systématique, vol. 1, Clé, Yaoundé, 2002
 Encyclique Rédemptions mission du 7 décembre 1990, n° 52
Mayeur, J. M., Histoire du christianisme, vol. 13, Crises et renouveau, Desclée, Paris 2004
Metogo, E. M., Elément d'une théologie africaine pour le XXI siècle, Edition Clé, Yaoundé 2005
Muzembé Nyunyu Kadiebwe, La sorcellerie chez les Luhua du Kasai, un système légitimant le rejet, in: Eunectes digest, vol. 23, N° 2, 1990
Nicole, J. M., Précis de doctrine Chrétienne, Institut Biblique de Nogent, Nogent, Paris 1998
Nguezi ya Kuiza H., Jésus-Christ peut-il être Africain? La longue marche des chrétiens africains dans leur rencontre avec Jésus-Christ, Hovine, Belgique 1993

Ngah J., La rencontre entre la religion africaine et le christianisme africain, Ngaoundéré Tello Edition, Stavanger 2002

Rosny, de Éric, L'Afrique des guérisons, Karthala, Paris 1992, dt.: Heilkunst in Afrika, Mythos, Handwerk und Wissenschaft, Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1994

–, Les yeux de ma chèvre, Terre Humaine Plon, Paris 1981

Die baptistische Geschichte

Rückblick und Vorschau

William Brackney

Es ist sowohl ein großes Vorrecht als auch eine Verantwortung, eine Bewertung der baptistischen Tradition vorzunehmen, während wir 400 Jahre unserer Entwicklung feiern. Dabei nehme ich mir die Hinweise meines Lehrers, Professor Norman Hill Maring, zu Herzen, der sagte, dass wir nur schwerlich den gesamten Kontext derer verstehen können, die uns vorangegangen sind, und wahrscheinlich zu gut von denjenigen sprechen, die wir bewundern. Achten wir also darauf, riet er, nicht zu viel von unseren Vorfahren zu verlangen! Dennoch ist es meine Aufgabe, die Ergebnisse einer Tradition zu bewerten und einige zukünftige Perspektiven vorzuschlagen. Ich werde das tun, indem ich die Aktiva und Passiva einer religiösen Tradition beleuchte und mich dann dem zuwende, was wahrscheinlich daraus folgt.

Vierhundert Jahre sind eine lange Zeit. Jedenfalls ist es eine längere Zeitspanne, als die, auf die viele andere Gruppen in der christlichen Familie zurückblicken: Methodisten, Pfingstler, Kongregationalisten oder Unitarier. Aber es stimmt auch, dass wir im Schatten anderer stehen: Orthodoxe, Römisch-Katholische (in jedem Sinne des Wortes), Waldenser, Lutheraner, Reformierte und Täufer, um nur einige zu nennen. Wir befinden uns also in guter Gesellschaft.

Unser Kapital – unsere Aktiva

Innerhalb unserer Kernwerte gibt es mehrere Aktivposten. Oben auf meiner Liste steht die Anpassungsfähigkeit. Von einer Vielfalt der Ursprünge und einer späteren kulturellen Ausbreitung, die in jedem Sinn des Wortes transnational ist, wurden die baptistischen Prinzipien immer wieder angepasst und neu konfiguriert, um einer Vielfalt von Verhältnissen gerecht zu werden. Vielleicht liegt der Grund dafür in unserem grundlegenden Engagement für Religionsfreiheit, die eine Freiheit zur individuellen Interpretation bis zur Ausübung religiöser Freiheit in der Gestaltung der Gottesdienste, der Erziehung und der Evangelisation mit sich führt. Diese Freiheit hat es verschiedenen Pastoren und Lehrern erlaubt, eine Vielfalt theologischer Positionen zu betonen: von Arminianismus und Freiem Willen bis zum Determinismus, Unitarierum, zu Befreiungstheologie und offenen theistischen Positionen,

um eine Bandbreite zu nennen. In Bezug auf die Kirchenordnung gibt es Baptisten, die einen extremen Protektionismus der Ortsgemeinde vertreten, oder andere, die sich einer erweiternden Ökumene öffnen; die Skala reicht von einem zweigliedrigen Amtsverständnis bis zur bischöflichen Verfassung und von einem ganzheitlichen Christentum bis zu unabhängigen Gemeinden.

Sprachliche Grenzen durchbrachen die Baptisten zuerst in der Mitte des 17. Jahrhunderts, um walisische Prediger einzubeziehen, dann folgten die europäischen Sprachen, afrikanische Stammessprachen, mehr als 800 Sprachgruppen in Indien und China, und dazu gibt es verschiedene Übersetzungen der Bibel in englischer Sprache. Die Sprachenvielfalt hat die baptistische Tradition gegenüber kulturellen Nuancen geöffnet, die äußerst bemerkenswert sind. Beispiele hierfür sind die Stellung von Frauen in den Kirchen, Taufpraktiken und Übergangsriten. Es heißt, dass innerhalb des baptistischen Referenzrahmens eigentlich alle Stile des Christentums vorkommen, einschließlich einiger, die es weder in anderen christlichen noch in nicht-christlichen Gemeinschaften gibt.

Als nächstes möchte ich die Kirchenordnung als Aktivposten nennen. Es muss einen Grund geben, warum unter zwanzig oder mehr Gruppen englischer Abweichler, die im 17. Jahrhundert entstanden, lediglich die Baptisten und die Gesellschaft der Freunde (Quäker) überlebt haben. Im Fall der Baptisten hat dies mit der Ordnung (*polity*) zu tun, die sich in der englischen Sprache auf Strukturen und/oder Leitungsformen bezieht. Im Unterschied zu anderen christlichen Gruppen, die es vorziehen, ihre Kirchenordnung unter einer nicht-theologischen Rubrik einzuordnen, hat für Baptisten die Art und Weise, wie wir geleitet werden und strukturiert sind, immer mit der Treue zur Bibel und den theologischen Idealen zu tun. Baptisten untersuchten die neutestamentlichen Dokumente und ebenso die Parallelliteratur wie „Didache“ und „Hirte des Hermas“, um ein Urmodell der Kirche herauszufinden. Nachdem sie keine Rechtfertigung für das Bischofsamt fanden, entdeckten baptistische Forscher Gruppen von Ältesten, die zusammenarbeiteten, um Konflikte zu lösen und die Tagesordnung für die Mission festzulegen. Die Ortsgemeinde ist dabei Grundlage der baptistischen Ekklesiologie. Baptisten entdeckten die Dynamik und die Vertrautheit eines Zusammenschlusses von Nachbarn und Freunden in einem kleinen räumlichen Umkreis wieder, der relativ homogen war. Baptistische Organisationen sind einfach und aufgabenorientiert, weil sie freiwillige, durch den Heiligen Geist versammelte Zusammenkünfte sind. Die baptistische Ekklesiologie beruht auf ursprünglichen Ideen aus dem Neuen Testament, und oft neigt die baptistische Redeweise von Kirche dazu, alles, was außerhalb der Ortsgemeinde liegt, mit einem anti-institutionellen und einem gegen ein Establishment gerichteten Ton zu belegen. Viele baptistische Erforscher des frühen Christentums erkennen die Ursprünge unserer Kirchenordnung eher im Modell der Synagoge des Judentums als im Tempelkult.

Zusammen mit der kongregationalistischen Leitung macht das Prinzip der Verbindung, soweit überhaupt ein Aspekt der baptistischen Ordnung es

kann, den Genius des erweiterten baptistischen Lebens aus. Baptistisches Experimentieren und die negative Wahrnehmung anderer Modelle haben zu einem kooperativen Ideal geführt, das die Ortsgemeinden zusammen hält, aber gleichwohl die Freiheit einräumt, davon abzuweichen oder sogar die Beziehung abzubrechen. Die Metapher dafür wird häufig als „Seil aus Sand“ bezeichnet. Dieses Prinzip hat ermöglicht, dass durch übergreifende Ideale wie Mission, Wohltätigkeit und Bildung ein gewisses Gefühl der Dringlichkeit und Zufriedenheit bei der Bewältigung gemeinsamer Aufgaben entsteht. Das Verbindungsprinzip ist aufgabenorientiert und ganz praktisch. Es hat sich für Baptisten in vier Jahrhunderten bewährt, und ein echter Test für seine Wirksamkeit ist das Ausmaß, mit dem die gesamte evangelische Gemeinschaft dieses Prinzip übernommen hat.

Drittens unterscheiden sich Baptisten von anderen durch die besondere Würdigung der religiösen Erfahrung. Baptisten verfolgten einen Kurs, der die vorherrschenden Glaubensbekenntnisse evangelischer Kreise achtete. Aber unsere Vorfahren gingen einen Schritt weiter, indem sie die Notwendigkeit einer lebenswichtigen religiösen Erfahrung einforderten. Baptisten glauben in die lebendige Gegenwart Christi in der Gemeinschaft von Gläubigen, wo er offenbar wird im Predigen des Wortes, in den Satzungen, im Zeugnis und in einer existenziellen Gegenwart. Baptisten bezeugen eine besondere Beziehung zu Gott in Christus, indem sie von einer persönlichen Freundschaft mit Jesus sprechen und davon, unter der Herrschaft Christi zu leben. Wir praktizieren eine symbolische Wassertaufe und ein anamnetisches Erinnerungsabendmahl, das eine Art greifbare Erfahrung mit dem Jesus der Evangelien schafft: Wie er im Wasser getauft wurde, so auch wir; wie er Brot und Wein reichte, so tun auch wir es. Die Erfahrung, Christus in das eigene Leben einzuladen, bringt Erfahrungen der Freude mit sich, die sich in persönlichen Zeugnissen und Liedern des Glaubens und der Gewissheit äußern. In der Gegenwart repräsentieren Baptisten eine gemäßigte Form vorhersehbarer und wiederholbarer religiöser Erfahrungen im Gegensatz zu den eher subjektiven und individualistischen Formen, wie sie in den pfingstlichen Kreisen beobachtet werden. Vieles von dem, was man bei zeitgenössischen Evangelikalen findet, konnte man schon ein Jahrhundert vor dem Aufkommen evangelikaler Erweckungen bei Baptisten feststellen.

Unsere ständige Beschäftigung mit dem biblischen Christentum ist ein wichtiger vierter Aktivposten. Seit den ersten Anfängen der baptistischen Bewegung haben baptistische Verfasser die Theologen und Ausleger zu ursprünglichen biblischen Texten zurückgerufen, wobei diese häufig nur oberflächlich betrachtet wurden, ohne sie in ein kritisches, historisch qualifiziertes Bezugssystem zu stellen. Im Gegensatz zur landläufigen Meinung wollten Baptisten nicht gern in ein starres theologisches Bekenntnis eingebunden werden. Wir wurden als *non-creedal* eingestuft sowie „biblisch“ in Bezug auf Horizont und Inhalt. Baptistische Gottesdienste enthielten sich einer festgeschriebenen Liturgie, und „Textbeweise“ waren in Traktaten und Abhandlungen an der Tagesordnung. Als dann systematische Theolo-

gien wie die von John Gill oder Thomas Grantham bei der Ausbildung von Pastoren und Laien zur Grundlage genommen wurden, zeigte sich unsere früheste veröffentlichte Theologie mit Bibelverweisen getränkt. Soziale und politische Äußerungen, die von unterschiedlichen baptistischen Gemeinschaften zu so mannigfaltigen Themen wie Trennung von Staat und Kirche oder Fragen der Ehe und des Familienlebens ausgingen, waren häufig einfache Wiederholungen biblischer Texte.

Wir sind eine wirklich globale Familie. Während wir als eine englisch sprechende Gruppe von Abweichlern (*dissenters*) begannen, findet man uns jetzt praktisch in jedem Land auf Erden. Unsere Grundsätze erwiesen sich im kolonialen Kontext Amerikas nützlich und gelangten von dort in verschiedene europäische religiöse Kulturen, seien sie römisch-katholisch, lutherisch, reformiert oder orthodox. Als Teil der großen missionarischen Ausbreitung des Christentums im 19. Jahrhundert waren Baptisten Pioniere im Errichten von Brückenköpfen in Europa, Afrika, Lateinamerika, Asien und Australien. Zunächst waren diese bescheidenen Anfänge Außenposten der britischen, amerikanischen und später der deutschen Kultur. Aber allmählich erwuchs ein indigener baptistischer Lebensvollzug in all diesen Kontexten und förderte die gesellschaftliche und geistliche Entwicklung neuer Staaten. Dabei fällt einem der baptistische Einfluss auf Deutschland, Polen, Birma, Indien, Bolivien und Australien ein. Während diese verschiedenen Familien von Baptisten angingen, Literatur, Personal und Ideen auszutauschen, trat eine Verbindung zu Tage, die ihren Ausdruck im Baptistischen Weltbund (1905) fand. Eine der wichtigsten Errungenschaften der Gesamtheit der baptistischen Gemeinschaft ist eine weltumfassende Struktur, die unsere Kernwerte repräsentiert, interpretiert und bestätigt. Aus einer sehr disparaten Ansammlung von Faktoren entstand gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch visionäre Baptisten aus Europa und Nordamerika ein holistisches Verständnis baptistischen Lebens, und dies hat ein internationales Forum geschaffen, um die baptistischen Werte zu feiern, insbesondere für Religionsfreiheit einzutreten, über die Verkündigung des Evangeliums nachzudenken und unseren Anteil am gottesdienstlichen Leben und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung innerhalb des größeren Rahmens des Leibes Christi sichtbar zu begründen. Der Baptistische Weltbund ist das Werkzeug, durch das Baptisten einander bewusst wahrgenommen und ein Gespür füreinander entwickelt haben. Er hat nicht nur bei Religionswissenschaftlern und Demografen, sondern auch bei politischen Verantwortungsträgern und globalen Hilfsorganisationen in aller Welt Respekt gewonnen.

Baptisten sind selbstkritisch. Dies ist ein ungeheures Kapital für die Forschung und für die interkirchlichen und interreligiösen Beziehungen. Die *Main Stream Baptists*, d.h. nicht-extremen Baptisten erkennen ebenso die Mängel unserer Tradition wie auch die Abhängigkeit von anderen und früheren Formen des Christentums an. Dabei betreiben wir nicht nur eine gründliche Kritik anderer konfessioneller Traditionen, sondern

wenden dieselbe auch auf uns gegenseitig an! Wir diskutieren unsere Ursprünge, unsere theologischen Ansichten zu Hauptlehren wie Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie, Soteriologie und Eschatologie, sowie unsere gesellschaftlichen Stellungnahmen zu Geschlechterverhältnis, ethnischer Herkunft und Weltordnung. Um einen Gedanken des ökumenischen Theologen Paul Knitter zu verwenden, sei gesagt, dass wir sogar dafür bekannt sind, dass wir uns angesichts sich radikal ändernder Verhältnisse selbst verwandeln. Zwei Beispiele dafür sind die Anpassung an das soziale Evangelium (*social gospel*) sowie an die historisch-kritische Bibelwissenschaft zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. In diesen Anpassungsprozessen wurden historische Positionen im Blick auf den Individualismus und die Autorität der Bibel außerordentlich modifiziert. Unsere historische Rolle als Abweichler oder Nonkonformisten sorgt dafür, dass wir ehrlich erkennen, dass keine religiöse Tradition vollkommen sein kann und dass unser „angeborenes“ kongregationalistisches Leben eine große Vielfalt an Interpretationen und praktischen Umsetzungen gewährleistet.

Dies sind wichtige Aktivposten beim Formen einer religiösen Tradition. Unsere Geschichte hat bewiesen, dass Baptisten Überlebenskünstler sind. Aber es ist ebenso wahr, dass unser Überleben ein bruchstückhaftes Erbe ist, das nicht alle Baptisten mit demselben Grad der Zufriedenheit anerkennen.

Wo die Tradition der Kritik und Revision bedarf

Wir sind historisch gereifte Christen, und als Separatisten (*dissenters*) wissen wir, was Kritik bedeutet. Jeder, der sich der baptistischen Wesensart nähert, wird ein paar ernst zu nehmende Fehler bemerken. Es gibt einige gute Gründe, warum die baptistische Richtung nicht zu einer katholischen Tradition unter Christen weltweit geworden ist. Sie bleibt weiterhin eine sehr umfassende Abweichlertradition. Die baptistische Richtung könnte eine Revision vertragen.

Zunächst sollte man feststellen, dass unsere gelegentlich starren Ideen im Blick auf unsere Ursprünge uns nicht gut getan haben. Trotz der Tatsache, dass die Hypothese vielfältiger Ursprünge nachgewiesen werden kann, vermittelt die vorherrschende Literatur im Wesentlichen ein Modell zweifacher Ursprünge: die *English General Baptists* und die *English Particular Baptists*. Ein Großteil der historiographischen Literatur im Blick auf die Ursprünge des Baptismus ist entweder von britischen Baptisten oder von Südlischen Baptisten der USA ausgegangen. Britische Baptisten vor B. R. White führten das zweifache Modell hauptsächlich deshalb ein, weil es ihrer eigenen Geschichtserzählung zu entsprechen schien, die 1892 zur Vereinigung der *general* und *particular* Baptisten führte. Unbeachtet blieben in diesem Schema die Siebenten-Tags-Baptisten und ausgefallene, volkstümliche Gemeinden wie die „Leg of Mutton“-Baptisten. Die Siebenten-Tags-Baptisten wurden gewöhnlich als Ableger der zwei Hauptgruppen angesehen, obwohl

sie mehr Ähnlichkeit mit den Milleniaristen und der Sekte der Muggletonians im 17. Jahrhundert haben. Historiker wie Michael Watts, Richard Greaves, und Christopher Hill, die das Separatistentum und die Sekten des 17. Jahrhunderts untersuchten, sprengten das ursprüngliche Modell, aber noch scheint man unter Baptisten diese Ergebnisse nicht zur Kenntnis genommen zu haben. Was die US-amerikanischen Südlichen Baptisten anbelangt, so verrät die Erzählung einen amüsanten, eigennütigen Aspekt: die *English Particular Baptists* übertrafen die *English General Baptists* bei weitem und wurden während des 17. Jahrhunderts die zahlenmäßige Mehrheit, die in die amerikanische Szene überschwappte. Die Südlichen Baptisten bevorzugten diese Erzählung, weil dies die Abstammungslinie eines Konfessionalismus ist, auf dem sie bestehen, und die Mehrheitsherrschaft, die sie innerhalb ihrer angestammten Region genießen.

„Das Problem der Ursprünge ist nicht nur eine Spitzfindigkeit für Perfektionisten. Nur dadurch, dass wir unseren Blick für multiple Ursprünge weiten, können wir schwarze Baptisten und unabhängige Baptisten einbeziehen sowie diejenigen aus Mittel- und Osteuropa, die darauf bestehen, dass sie ihre Entwicklung auf die Zeit der Täufer des 16. Jahrhunderts zurückführen. Ich hörte einmal einen angesehenen schwarzen Baptisten die bissige Bemerkung machen, die ganze Diskussion um Smyth und Helwys sei für weiße Leute gut; für Sklaven sei das alles nicht so gewesen.“ Dieses großartige 400jährige Jubiläum ist ein ausgezeichnete Zeitpunkt, um das Problem der Ursprünge im Blick auf die indigenen Kirchen und auf eine Vielfalt der Kulturen zu thematisieren. Es hilft auch dabei, Baptisten in den größeren Strom der christlichen Geschichte einzuordnen.

Baptisten sind außerdem in mindestens zwei größeren Bezügen gefangen, die uns nicht immer gut tun: in der reformierten Tradition und einem nordamerikanischen Modell von Kirche. Wegen unseres englischen, puritanisch-separatistischen Erbes wird es immer eine gewisse Achtung vor der calvinistischen Tradition geben. Während gemäßigte Kräfte versucht haben, die Tradition aus den Klauen einer deterministischen Theologie zu reißen, gibt es dauerhafte Hinweise auf dieses Erbe. Auf der einen Seite sehen wir die frühesten Baptisten, die einer allgemeinen Versöhnung anhängen, später den evangelischen Calvinismus eines Andrew Fuller, noch später das Zusammenkommen von arminianischen und calvinistischen Baptisten und schließlich das Entstehen von theologisch ausgewogeneren Bekenntnissen wie diejenigen der Nördlichen/amerikanischen Baptisten (1911 und 1973) und der Südlichen Baptisten *Baptist Faith and Message* (1963). Die Teile des calvinistischen „Mantras“, die gemäßigte Baptisten besonders beunruhigen, sind die doppelte Prädestination, der Elitismus der Erwählung, und die Grenzen, die man dem erlösenden oder sühnenden Werk Christi auferlegt. Wie andere Christen mühen sich auch Baptisten damit ab, die biblischen Daten zu verstehen, die von der Notwendigkeit einer menschlichen Antwort auf die Gnade Gottes und von einem offeneren Verständnis von der Gnade Gottes sprechen.

Zusätzlich zur „Herrschaft der reformierten Tradition“ sind Baptisten häufig in einem nordamerikanischen Modell von Kirche gefangen. Vor mehreren Jahrzehnten hat der amerikanische Kirchenhistoriker Timothy Smith die Abstammungslinie der Kirchenordnung aufgezeigt, die praktisch allen amerikanischen Denominationen Grenzen setzt. Das wurde an Baptisten anderswo weitergegeben, obwohl eine Anpassung notwendig gewesen wäre. Frühe britische und amerikanische Baptisten aus dem Norden und besonders dem Süden zogen auf neue Missionsfelder, um ihr organisatorisches Erbe zu „pflanzen“ und um es im Wettbewerb mit anderen auszubauen. Das geschah mit großer Intensität in China, Indien und Afrika. Dazu war es nötig, Höflichkeitsabmachungen auf den Philippinen, in Indien und der Karibik aufzulösen. Was dem kirchlichen Leben in Amerika gut zu tun schien, wurde quer durch das baptistische Netzwerk an viele Außenposten weitergereicht wie hier in Europa, wo die baptistische Familie teilweise wie eine Karte von NATO-Stützpunkten aussieht. So ist eine interessante Reihe von amerikanischen Paradigmen, Experimenten, und Systemen weit von ihren ursprünglichen Kontexten entfernt angenommen worden: Militanter Fundamentalismus, ein männlich dominiertes Pastorenmodell, die Kirchenwachstumsbewegung und charismatisches Christentum, um nur einige Beispiele zu erwähnen.

Jeder, der als baptistischer Vertreter an ökumenischen Dialogen teilgenommen hat, wird bestätigen, dass einer unserer signifikanten theologischen Mängel darin besteht, dass wir nicht wissen, was wir mit Kindern anfangen sollen. Das teilen wir mit den anderen Kirchen der Tradition der „Gläubigenkirche“. Entweder wir praktizieren eine Art Doppelzüngigkeit mit Blick auf eine Bundestheologie aus dem 17. Jahrhundert oder wir setzen Dinge voraus wie die säuglingstaufenden Kirchen auch, nur ohne Wasser. Wenn Baptisten daran festhalten, dass man nur durch ein Bekenntnis des Glaubens in den Leib Christi und die Ortsgemeinde aufgenommen wird, was geschieht dann mit Kindern von der Geburt bis zu dem Alter, in dem sie rechenschaftspflichtig werden? Einige Baptisten „segnen“ ihre Kinder, während die Eltern ihren Glauben bekennen und die Gemeinde gebeten wird, das Kind geistlich zu pflegen, ohne das liturgische Element des Wassers. Wir alle gehen davon aus, dass gläubige Eltern ihre Kinder in christlichen Häusern und der Gemeinde aufziehen, so dass sie zu gegebener Zeit ihren eigenen Glauben bekennen. Aber welchen Status haben sie in der Zwischenzeit im Hinblick auf das Abendmahl oder noch drastischer im Hinblick auf ihr Verhältnis zu Gott? Es ist eine vielsagende Wirklichkeit, dass viel zu viele baptistische Gemeinden sich als unfähig erweisen, die nächste Generation im Glauben zu halten. Baptistische Praxis und Theologie lassen uns hier allein.

Das führt zu einer Besorgnis in Bezug auf die Teilnahme von Baptisten am ökumenischen Dialog im Allgemeinen. Baptisten haben davor eine Scheu, und dies wahrscheinlich nicht aus den besten Motiven heraus. Während der Hälfte des ersten Jahrhunderts baptistischen Lebens waren Baptisten sehr in den Dialog und in Debatten mit anderen christlichen Gruppen

eingebunden. Es war nötig, etwas klarzustellen und Akzeptanz bei den anderen christlichen Gruppen zu erreichen. Aber diese Offenheit verschwand bald und wurde durch eine exklusive und sektiererische Einstellung ersetzt. Ich schreibe dies dem Einfluss der Erweckungsbewegung in den amerikanischen Kolonien zu, die einen weit verbreiteten Separatismus aufwies, der die baptistische Sprache und Gemeindeordnung aufnahm und in sehr isolationistische Richtungen führte. An der Wende des 19. Jahrhunderts hatten die Baptisten in den USA ein Selbstverständnis erreicht, dass allein sie die Rechte auf den Missionsbefehl besaßen; denn ihre Form des Christentums sei die einzige wahre biblische Form und ihre Art zu taufen sei die einzig wahre Weise, getauft zu werden! Der Höhe-(oder Tief-)punkt dieser veränderten Haltung war mit der Veröffentlichung der baptistischen Bibel erreicht, in der der Ausdruck „taufen“ durchgängig mit „untertauchen“ übersetzt wurde. Die Kultur des viktorianischen England ließ jenen Zweig der Baptistenfamilie geradewegs in diese Strömung hineinfließen. Warum sollte man dafür Sorge tragen, sich an gemeinsamer Mission oder Erziehung zu beteiligen, wenn doch die ganze Welt die Gültigkeit der baptistischen Position einfach anerkennen würde, wie viele Baptisten meinten? Nur infolge von Stimmen, die direkt aus der Mission kamen, gaben einige Baptisten diese imperiale und exklusive Ansicht auf und ersetzten sie durch eine Strategie der Zusammenarbeit und des Gesprächs. Das erinnert mich daran, dass bei der Gründung des nationalen Kirchenrats und des Internationalen Missionsrats die Südlichen Baptisten der USA die Position vertraten, dass sie ihr Mandat nicht verwässern lassen oder mit anderen zusammenarbeiten wollten, mit denen sie nicht völlig übereinstimmen konnten. Das hat in Nordamerika eine große Anzahl von Baptisten mit einem Erbe behaftet, das sie häufiger zu Beobachtern als zu Teilnehmern am religiösen Dialog macht oder zu scharfen Kritikern offener ökumenischer Zusammenarbeit. Erst seit kurzem und nur in begrenzten Kreisen können wir baptistische Antworten auf das Lima-Dokument (Taufe, Eucharistie und Amt) ausmachen oder derzeit beim moslemisch-christlichen Dialog. Glücklicherweise waren Baptisten in Europa, Asien und Afrika energischer am Gespräch mit anderen religiösen Gruppen beteiligt, manchmal in Momenten großer Dringlichkeit, wenn Verfolgung zu einer ungewöhnlichen Zusammenarbeit führte.

Ein anderes ernstes Problem in der baptistischen Geschichte ist die ungezügelte baptistische Begeisterung beim Bau des Reiches Gottes. Ironischerweise haben Baptisten in Großbritannien und Nordamerika eine Tendenz zur Überinstitutionalisierung an den Tag gelegt. Im Bereich der Bildung war den Baptisten, die aus Arbeiterschichten kamen, sehr bewusst, dass eine Hochschulbildung erwünscht und mit sozialen Aufstiegsmöglichkeiten verknüpft war. Das verursachte eine überdimensionale Anstrengung im Hervorbringen von Bildungseinrichtungen in jeder Region, Provinz oder jedem Staat, manchmal in hautnaher Konkurrenz zu anderen baptistischen Schulen und Hochschulen, ganz zu schweigen von nahe gelegenen Einrichtungen anderer christlicher Kirchen. Nachdem sie viele Anstrengungen und Mittel

in diese Schulen und Hochschulen investiert hatten, sahen sich Baptisten von zwei Realitäten eingeholt: Erstens fehlten ihnen die Finanzen, um das, was sie aufgebaut hatten, auch aufrecht zu erhalten, und zweitens dienten ihre Schulen und Hochschulen häufig anderen in größeren Zahlen als der eigenen Gemeinschaft. Während Baptisten große Schritte unternahmen, um die Ausbildung und Befähigung der Pastoren zu gewährleisten, betonten unsere Lehrpläne häufig die klassischen Disziplinen gegenüber der praktischen Theologie. Andere Denominationen, besonders die Anglikaner, Lutheraner und Reformierten, haben viel bessere Ausbildungsmodelle mit größerer Betonung der Pastoraltheologie entwickelt. Wenn es um die Bevollmächtigung und Ausbildung der Laien geht, ist zu oft Fehlanzeige. Für eine Tradition, die Wert auf Laien in Führungspositionen legt, unternehmen wir zu geringe Anstrengungen, um unsere Frauen und Männer für die gemeindliche Arbeit in Seelsorge und Mission auszustatten.

Das Problem der Überinstitutionalisierung lässt sich auch auf den Gebieten Mission und Wohltätigkeit beobachten. Europa und Nordamerika erwiesen sich als fruchtbarer Boden für zahlreiche Organisationen, die den Missionsbefehl Jesu aufgriffen. Häufig bestimmen für diese Organisationen und Vereinigungen theologische Besonderheiten die Tagesordnung, anstatt dass sie die Ressourcen, die unserer Tradition zur Verfügung stehen, für die größtmögliche Wirkung nutzen. Nehmen wir z. B. den Fall der amerikanischen Südbaptisten: Sie investieren lieber Hunderte von Millionen Dollar in eine eigene Missionsgesellschaft, damit diese weltweit ihre besonderen Auffassungen über das Verbot der Frauen im pastoralen Dienst und um ihre Unterstützung des nordamerikanischen Kapitalismus sowie das Abstinenzlertums getrennt zu verbreiten, als in der Mission mit dem Baptistischen Weltbund oder anderen christlichen Gruppen, die auf denselben Feldern arbeiten, zu kooperieren.

Eine schmerzhaft Tatsache bei den Baptisten besonders in Nordamerika ist ihre Unfähigkeit, denjenigen zu verzeihen, mit denen sie große Unstimmigkeiten haben. Sobald eine Spaltung erfolgt ist, scheint sie fast unüberbrückbar zu sein. Baptisten scheinen theologische Lehrsätze und soziale Ansichten so sehr zu verinnerlichen, dass sie ihre Positionen mit der Wirklichkeit Gottes in ihrem Leben identifizieren. Es erscheint undenkbar, dass sie ihre Ansichten im Interesse von Versöhnung oder Mission aufgeben oder Kompromisse schließen. Darüber hinaus sind die Spaltungen unter Baptisten so tief, dass Sprecher unnachgiebige und zerstörerische Kritik an ihren Gegnern in einer Sprache üben, die dem christlichen Geist zuwiderläuft. In Großbritannien konnte man das an den Schmähungen des großen Predigers C. H. Spurgeon gegen das, was er Modernismus nannte, ablesen. Ein Beobachter hat festgestellt, dass in Nordamerika die Unterschiede zwischen Südliehen Baptisten und nördlichen Baptisten sowie den neuen Abspaltungen wie der Allianz der Baptisten oder der *Cooperative Baptist Fellowship* völlig neue religiöse Traditionen hervorgebracht haben, die nur noch nominell den Namen „Baptist“ gemeinsam haben. Diese neuen Gruppierungen stehen

häufig Vereinigungen, die sich nicht-baptistisch definieren, näher als ihren Verwandten in der historischen Familie der Baptisten. Die nördlichen Baptisten fühlen sich den protestantischen Hauptströmungen sicherlich näher, und die Südlichen Baptisten waren bereit, mit offenen Armen die evangelikal- und fundamentalistischen Gemeinschaften zu empfangen. Im Unterschied zu den Methodisten, die John Wesley als gemeinsamen Vater feiern können, und zu den Lutheranern, die noch immer die Stimme Bruder Martins hören, oder zu den Presbyterianern, die sich dem Reformierten Weltbund anschließen konnten, scheinen die baptistischen Zerwürfnisse dauerhaft und verkrüppeln die gemeinsame historische Tradition.

Eine Denomination zu werden, war für Baptisten ein schmerzhafter und zögerlicher Prozess. Es gab Momente des Jubels (die sich in explosive Ereignisse wandeln konnten), wenn einige Baptisten sich entschlossen hatten, sich zusammenzuschließen, und sehr wenige Momente der Einheit und echter Versöhnung. Eines der besten Beispiele ist die Vereinigung von theologischen Strömungen der calvinistischen und arminianischen Richtung. Das geschah 1892 in Großbritannien und 1911 in den Vereinigten Staaten und Kanada. Einen solchen Moment hat es sicherlich auch hier in Deutschland bei der Wiedervereinigung des östlichen und westlichen Bundes gegeben.

Schließlich würde ich anmerken, dass baptistische Wissenschaftler ihrer eigenen Geschichte zu wenig Aufmerksamkeit schenken. Trotz der guten Arbeit in den Studien- und Forschungskommissionen des Baptisten Weltbundes können baptistische Gelehrte in selbst geschaffenen Luftblasen leben. Teilweise ist das auf die mangelnde Fähigkeit zurückzuführen, in anderen Sprachen als Englisch Gedanken zu lesen und auszutauschen. Teilweise hängt es mit der relativen Isolierung vieler baptistischer Lehrer und Wissenschaftler zusammen. Zu wenige sind weit gereist. Was so entstanden ist, sind eine Literatur, sowohl historische als auch theologische, die nicht durch andere Teile der Familie beeinflusst ist, sowie Positionen, die durch interkulturelle Erfahrungen hätten nuanciert werden können. Anscheinend bedarf es einer Generation Zeit, damit eine ausgewählte Zahl von Historikern und Theologen innerhalb ihrer eigenen Tradition den aktuellen Forschungsstand erreichen. Übrigens gibt es in bestimmten Teilen der baptistischen Familie eine erkennbare Tendenz, die Arbeit von Gelehrten aus Bildungseinrichtungen in anderen Nationen ungesehen abzulehnen. Wenn man aufmerksam die Fußnoten liest, lassen sich leicht vorhersehbare Verweise erkennen, die bestehende Hypothesen lediglich untermauern, aber keine kritischen und ausgewogenen Analysen liefern. Beispiele sind etwa die amerikanische Tradition der Religionsfreiheit, die in Asien nützlich als religiöse Toleranz in vorherrschend islamischen Gesellschaften übertragen werden könnte, oder das Engagement lateinamerikanischer Baptisten für Befreiungstheologien, das gegenüber schwarzen und weißen Baptisten in Nordamerika und Südafrika eine gewisse Annäherung mit sich bringen könnte.

Wenn ich diese Gebiete anspreche, die einer Revision unterzogen werden sollten, tue ich das auf eine liebevolle Art aus der Familie heraus. Ich meine

nämlich, dass die baptistische Wesensart stark genug ist, um Kritik zu absorbieren, und hinreichend flexibel, sich an zukünftige Verhältnisse in der Vorsehung Gottes anzupassen. Immerhin sind wir nur Haushalter innerhalb eines größeren Haushalts.

Was könnte dieses Jahrhundert bringen?

Es gibt mehrere Gebiete, auf denen Baptisten einen Einfluss auf die Zukunft des Christentums ausüben könnten, sowie mehrere Wege, auf denen andere Kräfte einen Einfluss auf Baptisten haben könnten.

Was die Frage betrifft, wie Baptisten die Zukunft des Christentums beeinflussen, besteht wenig Zweifel daran, dass in den nächsten 50 Jahren die baptistischen Missionsorganisationen zum Wachstum der christlichen Weltbevölkerung beitragen werden. Dieser Trend zeichnet sich in Asien, Afrika, und Lateinamerika bereits ab. Die gemeinsamen Anstrengungen, dem Missionsbefehl in Gebieten nachzukommen, die bisher für das christliche Zeugnis geschlossen waren (Asien) oder wo es dramatische Bekehrungsquoten gibt (Afrika, Lateinamerika), werden Baptisten einschließen, weil Baptisten bereits vor Ort sind. Nach einer neuen Zählung gibt es mehr als 10 000 baptistische Missionsarbeiter, die in jeder Ecke des Globus in unterschiedlichen Formen evangelischen Wirkens aktiv sind. Wenn also der große Statistiker David Barrett und seine Mitautoren ihre Zählungen durchführen, werden Baptisten mit auf der Rechnung stehen, angefangen mit der heutigen Zahl von etwa 80 Millionen Mitgliedern und Anhängern.

Baptisten verstehen etwas von Verschiedenheit und können das vielleicht in einen Vorteil verwandeln. Unsere Kirchenordnung kann ein Paradigma dafür sein, wie eine unterschiedlich gestaltete Tradition effektiv zusammenhalten kann. Wenn wir uns entschließen können, Versöhnung zu lernen und Toleranz untereinander zu praktizieren, würde dies geistliche und materielle Ressourcen zusammenbringen, die nur noch vom römischen Katholizismus übertroffen werden. Weil Baptisten historisch eine im Wesentlichen offene evangelische Tradition widerspiegeln, könnte eine vereinte Familie der Baptisten ein Segen für das evangelische Zeugnis sein.

In einem postmodernen Sinn könnte unsere Neigung zur Ortsgemeinde und ihrem Leben und ihrer Lebenskraft der gesamten christlichen Familie gut anstehen. Wie der lutherische Historiker und Kommentator Martin Marty beobachtete, hat der „Baptistifizierungsprozess“ in anderen Traditionen bereits begonnen. Wenn sich Baptisten auf die Erneuerung und Förderung von Gemeinden und kleinen Vereinigungen und eben nicht auf konfessionelle Konglomerate konzentrieren würden, könnten sie einen ausgeprägten Einfluss auf religiöse Gemeinschaften haben.

Theologisch werden Baptisten weiterhin eine starke Ekklesiologie innerhalb der Tradition der „Kirche der Gläubigen“ artikulieren. Das sollte uns näher an die Täufer, die Evangelikalen und insbesondere die Pfingstler

führen. Das würde Baptisten einen reicheren Sinn für Spiritualität (Baptisten haben angesichts der Notwendigkeit eines neuen Verständnisses vom Heiligen Geist nichts zu sagen), ein stärkeres evangelistisches Zeugnis und einen tieferen Sinn für soziale Gerechtigkeit bescheren. Baptisten, die von ihrem historischen Engagement für Religionsfreiheit ausgehen, sind natürlich dazu veranlagt, eine vollständige Agenda der Menschenrechte anzunehmen. Es wäre nützlich, zu dem Diskurs über die Menschenrechte nicht aus einer politischen oder gesetzlichen Perspektive beizutragen, sondern den religiösen Kerngedanken als Zugang zu den Menschenrechten neu zu entdecken, nämlich dass wir als Menschen nach dem Bild Gottes geschaffen sind. In meinem eigenen Land, in Kanada, hat das Gespräch über die Menschenrechte jeden Vorwand religiösen Diskurses zugunsten einer politischen Orientierung abgeworfen.

Ein anderes Gebiet, das für Baptisten theologischen Vorrang haben sollte, ist die Christologie. Anstatt dem Pfad der gegenwärtigen interreligiösen Theologie zu folgen, die für das Ersetzen der Christologie durch die Theologie plädiert, sollten Baptisten eine Inkarnationstheologie befürworten, die Person und Werk Jesu Christi als Retter und Herr ausbaut. Durch eine Aneignung unseres Verständnisses religiöser Erfahrung können Baptisten die Realpräsenz Christi in Schöpfung und Weltordnung unterstreichen. Das würde auch die zeitgenössische Diskussion über religiöse Erfahrung bereichern, die häufig durch pfingstlich-charismatische Nuancen beherrscht scheint.

Baptisten haben sich sicherlich die Rolle verdient, Wächter der Religionsfreiheit zu sein. Auf allen Ebenen der Praxis, sowohl innerhalb wie außerhalb der christlichen Familie, können Baptisten vorbildlich das Recht auf Freiheit der Religion, der Frömmigkeitsstile und der sich ändernden Identitäten formulieren sowie Toleranz und Respekt gegenüber anderen Meinungen praktizieren. Wesentlich ist hier wiederum eine postfundamentalistische Perspektive.

Auf der anderen Seite sehen sich Baptisten auf der ganzen Welt einigen sehr realen Herausforderungen ausgesetzt. Unter diesen ist zuerst eine fortgesetzte Identifizierung mit euro-nordamerikanischen Kulturen zu nennen. Baptisten sind in ihren ursprünglichen Regionen kaum eine radikale christliche Gruppe und benehmen sich zu häufig wie Verlängerungen der britischen bzw. US-amerikanischen Kultur. In Zentralasien und Teilen des islamischen Afrikas und Indonesiens sind Baptisten noch immer eine verachtete Minderheit. Es müssen bewusste Schritte unternommen werden, um Führungskräfte, Zentren des Einflusses sowie des interreligiösen Dialogs in anderen Teilen der Familie zu erkennen. Die Wahl des aus Jamaika stammenden schwarzen Theologen Neville Callam zum Generalsekretär des Baptistischen Weltbundes ist eine großartige Anerkennung unseres Wunsches nach Diversifikation.

Wie wir gesehen haben, bauen Baptisten Institutionen und Organisationen größtenteils nach dem nordamerikanischen Modell. Obwohl Baptisten in den strategischen Initiativen zur Evangelisierung der Welt engagiert

sind, gehören sie vielleicht zu denen, die alle Missionsanstrengungen kontrollieren möchten. Das Geld fließt im Wesentlichen in eine Richtung und damit auch die Kontrolle. Dieses Jahrhundert wird Gelegenheiten bieten, die aus der „Zwei-Drittel-Welt“ hervorgehen, und Baptisten müssen die Botschaften hören. Im Wesentlichen geht es darum, die geistlichen Werte, die dem Evangelium innewohnen, von den vorherrschenden politischen Kulturen und gesellschaftlichen Normen zu trennen. Wir müssen lernen, wie man analysiert und entmythologisiert.

Baptisten werden immer mit ihrem allzu eifrigen evangelistischen Geist kämpfen müssen. Von Natur aus halten Baptisten an einem Bekehrungsmodell des christlichen Zeugnisses fest, aber das sollte durch mehr Dialog und gegenseitige Rücksichtnahme gemildert werden. Wir müssen theologisch und praktisch anerkennen, dass Bekehrung ein Werk Gottes und nicht das Ergebnis menschlicher Präsentationskunst oder Energie ist. Baptisten sind von Gott eingeladene Partner in seinem Werk der Erlösung. Das verlangt Demut, Taktgefühl und Nachsicht.

Vielleicht ist eine größere Sorge, was mit Baptisten geschehen könnte, wenn sie durch die Kultur allzu sehr umgestaltet werden. Wenn die konservativen Stimmen in unserer Mitte weiterhin die Tagesordnung bestimmen, sehen sich Baptisten der Tatsache ausgesetzt, dass sie völlig irrelevant werden. Ein schwarzseherisches Verständnis von Kultur und ein oberflächliches Verständnis der biblischen Traditionen dienen keinem Teil des Leibes Christi. Der Kampf um ein männlich dominiertes Amtsverständnis und das Einnehmen starrer Positionen in geopolitischen Situationen wie der Krise im Nahen Osten sind Beispiele.

Erlauben Sie mir, mit einer frischen Illustration der Möglichkeiten eines lebensfähigen baptistischen Zeugnisses zu schließen. Vor einigen Tagen war ich bei einem historischen Treffen von Baptisten und Moslems im Dialog. Dabei habe ich viel gelernt und erfuhre Authentizität in zwei religiösen Gemeinschaften. Die Konvergenz dieser zwei anscheinend gegensätzlichen religiösen Traditionen um die Themen „Liebe zu Gott“ und „Liebe zum Nächsten“ war überraschend und erfrischend. Wir verstanden, wie sowohl Christen als auch Moslems einen gemeinsamen Gott durch die abrahamitischen Glaubenstraditionen anbeten können. Wir verstanden, wie kritisch der jetzige Zeitpunkt in der menschlichen Geschichte dafür ist, dass Menschen guten Willens friedliche Lösungen für das menschliche Überleben finden. Was ich am erhellendsten fand, war der Wunsch der Moslems, ein gutes Verhältnis zu Baptisten zu haben wegen unserer historischen Befürwortung der Religionsfreiheit und Toleranz. Sie erinnerten uns an unsere eigene schmerzhafteste Pilgerfahrt und an unsere Errungenschaften für alle Religionen. Plötzlich schien es, dass wir nicht nur an den Tisch eines ernsthaften interreligiösen Dialogs gehörten, sondern dass wir auf diesem Gebiet eine Führungsrolle ausüben könnten.

Geschichte wiederholt sich, und wir wissen das aus Erfahrung.

Der baptistische Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche in den USA in den vergangenen 100 Jahren

Richard Pierard

Das Engagement für die Religionsfreiheit ist ein Kennzeichen der baptistischen Bewegung. Von ihren Anfängen in England und Nordamerika im 17. Jahrhundert und Deutschland im 19. Jahrhundert haben die Baptisten immer Religionsfreiheit gefordert. Die beste Möglichkeit, diese zu verwirklichen, ist durch eine Trennung zwischen Kirche und Staat gegeben. Die Gründung einer Staatskirche (oder Etablierung, wie wir es nennen) oder die offizielle Anerkennung irgendeiner Kirche ist automatisch eine Bedrohung der Freiheit aller anderen christlichen und sogar nicht-religiösen Gemeinschaften. Es gibt eine umfangreiche theologische und historische Literatur über dieses Thema, und ich kann dieses Thema nicht in einem kurzen Referat abhandeln. Stattdessen will ich mich auf Entwicklungen unter nordamerikanischen Baptisten konzentrieren, die bei Ihnen in Deutschland nicht so gut bekannt sind. Die Sache bereitet mir große Sorgen, da die religiöse Rechte in den USA und ihre fundamentalistischen Verbündeten eine starke Offensive gegen die Trennung von Kirche und Staat betreiben. Besonders richte ich mich da gegen unsere Südbaptisten, die mehr Interesse daran haben, die politische Macht und einen komfortablen Sitz im Palast des Kaisers zu erringen, als für ihre historischen Prinzipien einzutreten.

Einige frühe baptistische Beiträge in Amerika

In Amerika wurde die Trennungsidee zuerst von Roger Williams postuliert. In einem berühmten Ausspruch in seiner Schrift *The Bloody Tenent of Persecution* (Der blutige Glaubenssatz der Verfolgung) sprach er von „der Hecke oder Mauer zwischen dem Garten der Kirche und der Wildnis der Welt.“ Er wollte eine klare Trennung zwischen den öffentlichen und kirchlichen Bereichen. Baptisten wurden in den Kolonien für ihren Glauben verfolgt – z. B. wurde Obadiah Holmes 1651 wegen Predigens auf dem Boston Common öffentlich ausgepeitscht, und Baptisten im 18. Jahrhundert in Virginia wurden deshalb ins Gefängnis gesperrt, wo sie dann vom Fenster aus zu Passanten predigten. Ein Freund von mir, Fred Anderson, der Leiter der *Virginia Baptist Historical Society*, hat das Türschloss des Kreisgefängnisses, in dem Baptisten eingekerkert waren, bevor das Gebäude im 19. Jahrhundert abgerissen wurde. Er zeigt dieses Artefakt stolz, um heutige Baptisten, die so tun, als würden sie zu einer etablierten Kirchen gehören, daran zu erinnern, dass ihre Vorfahren ganz radikal waren.

Zur Zeit der amerikanischen Revolution arbeiteten Baptisten wie Isaac Backus in Massachusetts und John Leland in Neuengland und Virginia unermüdlich daran, die Behörden von den Unterschieden zwischen dem öffentlichen und kirchlichen Bereich zu überzeugen und etwas gegen die Vormachtstellung der kongregationalistischen Kirche in Connecticut und Massachusetts zu unternehmen. Die Verfassung der neuen amerikanischen Republik (1787) war ein ganz und gar säkulares Dokument, und die einzige Erwähnung der Religion steht im Artikel 6: „Kein religiöser Test soll jemals verlangt werden, um sich für irgendein öffentliches Amt in den Vereinigten Staaten zu qualifizieren.“

Baptisten und anderen bereitete es Sorgen, dass individuelle Rechte in der Verfassung nicht aufgeführt waren, und der verfassunggebende Konvent tagte 1789 wieder, um eine Reihe von 10 Zusatzklauseln zu verabschieden, die wir die *Bill of Rights* nennen. Einige führende Baptisten in Virginia wandten sich an James Madison, den Hauptautor der Bill of Rights, um in Sachen Religionsfreiheit ein klares Ergebnis zu erreichen. Anschließend schrieb er an Präsident George Washington, dass die Baptisten mit den Verfassungszusätzen zufrieden seien. Der erste Zusatz lautet: „Der Kongress darf kein Gesetz bezüglich der Etablierung einer Religion verabschieden oder ihre freie Ausübung verbieten.“ Da diese Religionsklauseln am Anfang des ersten Zusatzes stehen, bezeichnen Wissenschaftler die Religionsfreiheit oft als die „erste Freiheit“.

Ein anderer wichtiger baptistischer Beitrag stammt aus dem Jahre 1802. Der baptistische Kreisverband von Danbury im Staat Connecticut beklagte sich bei Präsident Thomas Jefferson über die etablierte kongregationalistische Kirche in ihrem Bundesstaat. Er antwortete am 1. Januar 1802 mit einem sorgfältig geschriebenen Erklärungsbrief. Darin führte er aus:

„Ich stimme mit Ihnen überein, dass die Religion eine Sache ist, die allein den Menschen und seinen Gott betrifft, dass er niemandem sonst für seinen Glauben oder seinen Gottesdienst Rechenschaft schuldig ist, dass die rechtmäßigen Ansprüche der Regierung nur Taten und nicht Meinungen sind, und deshalb betrachte ich mit ernster Ehrfurcht jene Handlung des ganzen amerikanischen Volkes, das erklärte, dass ihre Legislative ‚kein Gesetz bezüglich der Etablierung einer Religion verabschieden oder ihre freie Ausübung verbieten‘ darf; deshalb wird eine Trennmauer zwischen Kirche und Staat gebaut.“

Jefferson benutzte den Ausdruck von Roger Williams, um seine Verurteilung des Bündnisses von Kirche und Staat zu formulieren.

Das Oberste Gericht (*Supreme Court*) zitierte diesen Brief 1878 als gültiges Verfassungsrecht im Fall der Polygamie bei Mormonen und wiederholte diese Meinung 1947 in einem anderen Fall und seither zum wiederholten Male. Daher haben diejenigen, die Kirche und Staat nicht trennen, sondern im Gegenteil zusammen bringen (wollen) und die eine staatliche Unterstützung für ihr religiöses Eigentum und Unternehmungen wie Schulen, moralische Werte, soziale Programme, usw. erhalten wollen – und das reicht von den Katholiken

im 19. und 20. Jahrhundert bis zu der religiösen Rechten und bis zu den Anhängern von Ex-Präsident George W. Bush – diese Form von Trennung vehement verneint. Die Mehrheit dieser Schreiber and Redner waren hohlköpfige Fernsehprediger und Propagandisten, die den historischen Unsinn förderten, Amerika sei als eine christliche Nation gegründet worden.

Trotzdem gab es eine ernsthafte wissenschaftliche Arbeit von Professor Philip Hamburger (jetzt an der Juristischen Fakultät der Columbia University) mit dem Titel *Separation of Church and State* (Harvard University Press, 2002). Er legt die querköpfige „revisionistische“ These dar, dass die Gründer der Nation und frühe religiöse Dissenter bewusst vermieden hätten, das Wort „Trennung“ zu benutzen, und dass es deshalb nie in den Zusatz der Verfassung eingeflossen ist. Stattdessen behauptet er, dass es im 19. und frühen 20. Jahrhundert sowohl als eine protestantische antiklerikale und antikatholische Polemik als auch als Werkzeug von Säkularisten benutzt wurde, um die Religion aus dem öffentlichen Leben zu verbannen. Dies habe das völlige Erlblühen der Religionsfreiheit im zeitgenössischen Amerika verhindert.

Das Buch sieht völlig über den historischen Beitrag der Baptisten hinweg, die Mauer zwischen Staat und Kirche aufrechtzuerhalten, und zwar nicht wegen antikatholischer Bigotterie oder eines Wunsches, säkulare Kultur zu bewahren, sondern wegen ihrer Bindung an die „Seelenfreiheit“ (*soul freedom*). Alle Menschen erhalten ihre Freiheit als eine Gabe Gottes, und diese schließt religiöse Freiheit ein. Wir sind frei, den christlichen oder irgendeinen anderen Glauben abzulehnen. Trennung von Kirche und Staat schützt die Gewissensfreiheit aller Menschen.

Der Rechtsprofessor Douglas Laycock von der Texas-Universität beschreibt das Trennungsprinzip genauer. Er erläutert, dass es bedeutet, die Autorität der Kirche von der Autorität des Staates zu trennen, so dass die Religion so weit wie möglich der persönlichen Entscheidung und privaten Verantwortung überlassen bleibt. Das Resultat ist die Minimierung des Einflusses der Regierung auf die Religion. Diese schützt alle Religionen vor dem Staat, unterscheidet nicht zwischen Religionen und versucht auch nicht, den Einfluss irgendeiner Religion zu vermindern. Trennung und Neutralität sind hier die maßgeblichen Begriffe. Sie dienen dem Ziel einer persönlichen Entscheidung. „Die Regierung darf nicht versuchen, einen Glauben oder den Glauben an irgendeine Religion“ zu fördern.¹

Der Baptistische Weltbund

Gegründet 1905 während des ersten baptistischen Weltkongresses in London, konzentrierte sich der baptistische Weltbund (BWB) durchgehend auf Fragen der Religionsfreiheit, besonders für Baptisten. Bei dem Kongress

¹ D. Laycock, „The Many Meanings of Separation“, in: *University of Texas Law Review* 70:4 (2003), 1689.

rief Edgar Young Mullins (1860–1928), der Präsident des Südbaptistischen Theologischen Seminars, aus: „Um verantwortlich zu sein, muss man frei sein!“, und fügte hinzu: „Eine freie Kirche in einem freien Staat.“ Diese beiden Sätze seien die absoluten Normen der baptistischen Theologie.² Dem 3. Kongress 1923 legte Mullins (1923–1928 Präsident des BWB) die Erklärung (*Eine Mitteilung des Baptistischen Weltbundes an die Baptistische Bruderschaft, an andere christliche Brüder und an die Welt*) vor, um die er gebeten worden war. Der Kongress beschloss, dass sie gedruckt und verbreitet werden sollte.³ Ein besonderer Satz verdient unsere Aufmerksamkeit:

Baptisten glauben an die Religionsfreiheit für sich selbst ebenso wie für alle Menschen. Für sie ist diese Freiheit nicht nur ein Recht, sondern auch eine Leidenschaft. Zwar empfinden wir keine Sympathie für Atheismus, Agnostizismus oder Materialismus, aber wir treten für das Recht des Atheisten, des Agnostikers und des Materialisten auf seine religiösen oder irreligiösen Überzeugungen ein.⁴

Bei jeder Tagung des Weltbundes nach dem ersten Kongress 1905 sprachen Redner und Resolutionen Fragen der Religionsfreiheit an und kritisierten das Verhalten etablierter Kirchen und ihrer Staatsförderer, weil sie die Freiheit von Baptisten beschnitten. Die Akten des Weltbundes enthalten viele Briefwechsel zu Fragen der religiösen Freiheit. Auch die Erklärung von 1989 über baptistische Identität, die von der Studienkommission für baptistisches Erbe abgefasst wurde, fasst die Einstellung zusammen. Sie lautet: Unter den Merkmalen dieses Volkes steht „seine Forderung nach Religionsfreiheit für sich und alle Menschen oben.“⁵

Obwohl der Weltbund im Laufe der Jahre seine Interessenbereiche erweitert hat, bleiben Fragen der Religionsfreiheit weiterhin auf der Tagesordnung. Die Verfassung von 2004 beteuert, dass es ein Ziel des Baptistischen Weltbundes ist, „als Vermittler der Versöhnung zu wirken, den Frieden für alle Menschen zu suchen und die Ansprüche auf fundamentale Menschenrechte einschließlich voller Religionsfreiheit aufrechtzuerhalten.“⁶

Zurück zu E. Y. Mullins. Die umfangreichste Darlegung seiner Ideen ist in seinem Buch *Grundsätze der Religion (Axioms of Religion)* von 1908 enthalten. Dort weist er darauf hin, dass im 17. und 18. Jahrhundert Baptisten die Lehren von der Seelenfreiheit und die totale Trennung von Kirche und Staat vertraten. Ihr Einfluss komme „zu vollem Ausdruck im ersten Verfassungszusatz, der in jeder Hinsicht englischen und europäischen Theorien entgegenstand.“ Dadurch hätten wir „einen echten Beitrag zur Weltzivilisation“ geleistet. Weiter sagt er, die Ziele, der Regierung seien „moralisch“, aber nicht „religiös.“ Die Funktionen von Kirche und Staat sind ganz unterschiedlich:

² First Baptist World Congress, London 1905, 151 f.

³ R. V. Pierard (Hg.), *Baptists Together in Christ*, Falls Church, Virginia 2005, 60.

⁴ Zitiert in: W. B. Shurden, *The Baptist Identity*, Macon, Georgia 1993, 50.

⁵ *Baptist World Alliance*, Faith, Life, and Witness, Birmingham, Alabama 1990, 149.

⁶ *Baptist World Centenary Congress*, Official Report (2005), 248.

Die Kirche ist eine freiwillige Organisation; der Staat zwingt zum Gehorsam. Der eine ist zeitlich, die andere geistlich... Die direkte Loyalität der Kirche gilt Gott; im Staat gilt sie dem Recht und der Regierung. Der eine ist für den Schutz des Lebens und Eigentums, die andere fördert geistliches Leben. Eine etablierte Religion unterminiert das Prinzip von gleichen Rechten und gleichen Vorrechten für alle, die ein Teil unseres organischen Rechts ist. Sowohl in politischer als auch religiöser Hinsicht gilt die Lehre der Trennung von Kirche und Staat. In gleicher Weise können bürgerliche Freiheit und Seelenfreiheit nicht gleich gesetzt werden.⁷

G. W. Truett: Baptisten und religiöse Freiheit

George Washington Truett (1867–1944) war, von 1897 bis zu seinem Tod 47 Jahre später, Pastor der First Baptist Church in Dallas und eine führende Persönlichkeit im Baptistischen Weltbund (Präsident von 1934 bis 1939). Er war auch ein in der Südbaptistischen Versammlung (SBC) bedeutender Pastor. Im Jahr 1920 fand die Jahrestagung dieses Bundes in Washington DC statt. Einige Kirchenleiter in der Bundeshauptstadt baten Truett, bei einer besonderen Versammlung vor dem Kapitol über das Thema „Baptisten und Religionsfreiheit“ zu sprechen. Die Rede wurde am 16. Mai 1920 auf den Stufen der Ostseite des Kapitols vor einer Zuhörerschaft von 10 000 bis 15 000 Menschen einschließlich mehrerer Kongressabgeordneter und Beamten gehalten. Baptistische Historiker betrachten diese Ansprache als eine der wichtigsten öffentlichen Kundgebungen, die je zur Religionsfreiheit abgehalten wurden. Der Verlag der SBC druckte die Rede sofort und verbreitete sie weltweit.⁸

In einem schnellen Überblick über das baptistische Engagement zur Förderung religiöser Freiheit berührte Truett auch ihre historische Entwicklung und wie sie sich ganz organisch aus baptistischen Prinzipien entwickelte. Er identifizierte diese als: die absolute Herrschaft Christi, die Bibel und besonders das neue Testament als die Leitlinie für Glauben und Praxis, die Ablehnung der Kindertaufe, die Sakramente als Symbole des Wirkens Christi, die Gemeinde als eine reine Demokratie sowie eine freie Kirche in einem freien Staat.

Er wandte sich der Geschichte zu und sagte, dass die Kirche aus Menschen bestehe, die von der Liebe Gottes und Leidenschaft Christi glühen und die ohne Prestige und weltliche Macht sind. Jedoch, so Truett, setzte nach der Bekehrung Konstantins „eine unvergleichliche Apostasie (Abfall)“ ein. Der Papst tauchte auf, der behauptete, den Schlüssel zum Reich Gottes zu besitzen. Er funktionierte als der Monarch der Welt. In der Reformation kam eine neue Hoffnung für die Welt auf, aber die Reformation blieb unvollkommen, weil die Verbindung von Kirche und Staat fort dauerte.

⁷ Text in *H. L. McBeth*, A Sourcebook for Baptist Heritage, Nashville 1990, 464 ff.

⁸ Ein Hauptteil des Textes ist zu finden in *McBeth*, 467–477.

Die Baptisten in Amerika aber kämpften für Religionsfreiheit gegen überwältigend erscheinende Machtverhältnisse, aber hatten die Gründer für ihre Sache gewonnen „bis endlich in die Verfassung unseres Landes geschrieben wurde, dass Kirche und Staat in diesem Land ewig getrennt und frei sein müssen, dass keines von beiden je auf die unverkennbaren Funktionen des anderen eingreifen dürfe. Das war in erster Linie eine baptistische Leistung.“ Es war ein einsamer Kampf, da viele der religiösen Führer damals auf der Seite legalisierter kirchlicher Privilegien standen. Jedoch kämpften Baptisten um Religionsfreiheit, nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle anderen – für Protestanten aller Denominationen, Römisch-Katholische, Juden, Quäker, Türken, Heiden und alle Menschen überall.

Dann ließ Truett „einen sofortigen Appell“ an alle Baptisten ergehen, Religionsfreiheit zu bewahren und zwar für ihre Zeit und für diejenigen, die ihnen folgen würden. Wir dürften die Freiheit, die wir jetzt haben, nicht missbrauchen. Dies erfordere Evangelisation, das Lehren christlicher Werte, die Förderung öffentlicher Moralität und die Verbreitung der Demokratie in der ganzen Welt.

Kurz gesagt, die frühen Baptisten bestätigten die Ideen, die schließlich baptistisches Denken im Verhältnis von Kirche und Staat während des größten Teils des 20. Jahrhunderts beherrschen sollten. Freiheit des Glaubens bedeutet eine Verpflichtung zu vollkommener Religionsfreiheit, nicht bloß ein Dulden oder Tolerieren. Religionsfreiheit ist ein Recht, während Dulden ein Zugeständnis der Machthabenden ist. Diese Freiheit muss für alle gelten, nicht für einige wenige Auserwählte oder für diejenigen, die einem nicht-christlichen Glauben angehören oder gar keinen Glauben haben. Es bedeutet „Trennung von Kirche und Staat“, nicht irgendein Übereinkommen zwischen Kirche und Staat oder eine Bevorzugung einer Kirche über eine andere. Kirche und Staat existieren nebeneinander oder, wie es heißt, als „freie Kirche in einem freien Staat.“⁹

Joseph M. Dawson: Verfechter der Religionsfreiheit

Der wichtigste baptistische Verfechter oder Befürworter der Religionsfreiheit in der Mitte des 20. Jahrhunderts war ohne Zweifel Joseph Martin Dawson (1879–1973).¹⁰ In Texas geboren graduierte er an der Baylor Universität und schwankte zwischen einer Karriere als Journalist oder der Berufung zum Geistlichen. Er entschied sich für Letzteres und arbeitete in mehreren Gemeinden, hauptsächlich aber in der First Baptist Church in Waco (Texas), wo er von 1915–1946 Pastor war. Stark beeinflusst von dem in den Nordstaaten verbreiteten Sozialen Evangelium kritisierte Dawson

⁹ *Shurden*, Baptist Identity, 49–51.

¹⁰ Vgl. *J. M. Dawson, A Thousand Months to Remember*, Waco, 1964.

die Ausbeutung von Kindern, Einwanderern und Frauen und verurteilte Rassendiskriminierung und den Ku Klux Klan, besonders nachdem er in Waco Zeuge einer Lynchjustiz geworden war. Wegen seiner sozialen Meinung war er die Zielscheibe des aggressivsten Fundamentalisten in Texas, J. Frank Norris.

In den 1920-er und 1930-er Jahren lernte er mehrere bedeutende Persönlichkeiten der ökumenischen Bewegung kennen, und sein nationaler Ruf wuchs schnell. Im Jahre 1937 veröffentlichte er mit *Christ and Social Change* (Christus und soziale Veränderung) ein bedeutendes Buch im Verlag der Nordbaptisten, weil der südbaptistische Verlag das Manuskript abgelehnt hatte. Das Buch behandelte Themen, die heiße Eisen waren, zum Beispiel die Ausbeutung der Pächter (*sharecroppers*) von Farmen habgieriger Plantagenbesitzer. In einer 1944 gehaltenen Rede in Ridgecrest, Nordkarolina, wo er „zwischen der traurigen Sache, die man Dulden nennt, und dem viel besseren Prinzip der Religionsfreiheit“ unterschied, erregte er beträchtliches Aufsehen, besonders weil sie gedruckt und weit verbreitet wurde.¹¹ Dieses führte zu seinem Erscheinen auf der bundesweiten Bühne.

Als das Ende des zweiten Weltkrieges nahte, wurde Dawson Vorsitzender des südbaptistischen Komitees für Weltfrieden. In seiner Rolle als der Friedensfachmann der Südbaptisten nahm er im März 1945 in Cleveland, Ohio an der Nationalen Studienkonferenz der Kirchen für einen gerechten und dauerhaften Frieden teil. Dies war eine ökumenische Tagung, die unter anderem Änderungen an den Dumbarton-Oaks-Vorschlägen von 1944 für eine Vereinigung der Nationen zugunsten des Friedens vornahm. (Dies war eine Vorstufe zur Bildung der UNO.) Seine Einstellung führte zu öffentlicher Anerkennung, und die Konferenz der Kirchen bat ihn, den Vorsitz ihres Ausschusses für Religionsfreiheit zu übernehmen. Sofort verlangte er, dass volle Religionsfreiheit überall eingerichtet werden sollte.

Zwei Monate später wohnte er mit dem Generalsekretär des baptistischen Weltbundes, Walter O. Lewis, der Gründungskonferenz der UNO in San Francisco bei. Nach seinen eigenen Aussagen „trugen die beiden einhunderttausend Eingaben von Baptisten aus Nord und Süd, Weißen und Schwarzen vor, die verlangten, dass die UN-Charta eine Garantie für Religionsfreiheit für alle Menschen einschließen sollte.“¹² Damals waren sie nicht erfolgreich, aber die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen (angenommen 1948) beinhaltet eine starke Klausel zur Religionsfreiheit. Dawson berichtete 1947 vor dem baptistischen Weltkongress, dass diese Erklärung bald angenommen werden würde.¹³

¹¹ Ebd., 169.

¹² Ebd., 161.

¹³ *Seventh Baptist World Congress* (1947), 70 f.

Bildung des Gemeinsamen baptistischen Ausschusses für öffentliche Angelegenheiten¹⁴

Ein formelles baptistisches Engagement begann am 16. März 1938, als die Südbaptistische Versammlung den Ausschuss für Öffentlichkeitsarbeit einrichtete. Die Aufgaben dieses Ausschusses waren, das Wächteramt gegenüber Regierungsstellen zu übernehmen und die Kirchenleitung über Vorkommnisse, die die Freiheit beeinträchtigten, zu informieren.¹⁵

Im folgenden Jahr bildete die Nordbaptistische Versammlung einen ähnlichen Ausschuss für öffentliche Angelegenheiten.¹⁶ Bald diskutierten die beiden Versammlungen über die Möglichkeit eines gemeinsamen Unternehmens, und die zwei Ausschüsse arbeiteten auch bei gemeinsamen Fragen von beiderseitigem Interesse zusammen. Die NBC wünschte eine Verschmelzung der beiden Ausschüsse, aber die SBC stimmte erst im Jahr 1941 zu. Dann verhinderte der Krieg weitere Aktionen, und erst 1946 konnte ein gemeinsamer Ausschuss gegründet werden. Die beiden schwarzen baptistischen Versammlungen wurden eingeladen beizutreten.

Jetzt wurde der Ausschuss *Baptist Joint Committee for Public Affairs* genannt und man berief Joseph M. Dawson als ersten Geschäftsführer. Er gab seine Stelle in Waco auf und zog nach Washington um. Der baptistische Weltbund räumte dem Ausschuss ein Büro in seinem Gebäude ein. Dawson stand dem Ausschuss bis 1954 vor, als er in den Ruhestand ging. Seine Nachfolger waren C. Emanuel Carlson, James E. Wood, Jr., James M. Dunn and jetzt J. Brent Walker. Für finanzielle Unterstützung hing der Ausschuss von Beiträgen der verschiedenen baptistischen Versammlungen und kleiner Denominationen, einzelner Gemeinden und privater Personen ab.

Dawson gab die Zeitschrift *Report from the Capital* heraus, die noch heute erscheint. Sie informiert die tragenden baptistischen Gruppen über bedeutende Gesetzgebungsverfahren und Regierungsaktionen auf dem Gebiet des Verhältnisses von Kirche und Staat. Dawson warb auch die Unterstützung kleinerer baptistischer Denominationen an, obwohl die mehr separatistischen Gruppen gar kein Interesse daran hatten, sich dem Ausschuss anzuschließen. Die Verfassung (1949) spezifizierte, dass der Gemeinsame baptistische Ausschuss für öffentliche Angelegenheiten „ermächtigt ist, das historische traditionelle baptistische Prinzip der Religionsfreiheit und besonders der Trennung von Kirche und Staat, wie sie in der Verfassung der Vereinigten Staaten verkörpert ist, auszusprechen, zu verteidigen und auszudehnen.“ Das bedeutete, dass sich die Aktivitäten des Ausschusses auf Fragen von Religionsfreiheit sowie Trennung von Kirche und State beschränken sollten. Dazu gehören: Wahlpropaganda von Kirchen, Fragen

¹⁴ S. L. Hasteley, „A History of the Baptist Joint Committee on Public Affairs, 1946–1971“, Diss. Southern Baptist Theological Seminary (1973) ist die Hauptquelle für die frühen Jahre des Ausschusses.

¹⁵ *Southern Baptist Convention*, Annual (1936), 95.

¹⁶ *Northern Baptist Convention*, Annual (1937), 278.

der Zivilreligion, Übertretung der Rechte einer Gemeinde, ihren Glauben auszuüben, Gebet und religiöse Übungen in Schulen sowie Ausstellung von religiösen Symbolen auf öffentlichem Eigentum.

Bis heute liegt die Betonung darauf, dass die Grundsätze des Ersten Verfassungszusatzes, das heißt keine Etablierung einer Religion und die freie Ausübung der Religion, eingehalten werden und dass Regierung und kirchliche Gruppen in gleicher Weise daran gehindert werden, die Verfassungsgrenzen zu übertreten. In seiner Arbeit bemüht sich der Ausschuss, den falschen Eindruck zu vermeiden, dass er für Baptisten „spricht“ oder Baptisten „vertritt.“ Stattdessen spricht er „zu“ Baptisten. Er informiert sie über Regierungsaktionen, über die Prinzipien der Trennung von Kirche und Staat sowie über ungefährdete Religionsfreiheit. Um diese Ausrichtung zu unterstreichen, änderte der Ausschuss 2005 seinen Namen, so dass es jetzt *Baptist Joint Committee for Religious Liberty* (Gemeinsamer baptistischer Ausschuss für Religionsfreiheit) heißt.

Im Gegensatz zu den anderen konfessionellen Lobby-Organisationen in Washington gibt dieser Ausschuss zu keinen anderen sozial-politischen Fragen Stellungnahmen ab – nur zu denen, die mit Religionsfreiheit und Trennung von Kirche und State zu tun haben. Das führte zu ernsthaften Problemen in den 1980-er Jahren, als die Fundamentalisten verlangten, dass der Ausschuss eine viel größere sozial-politische Tagesordnung unterstützen sollte, nämlich die der neuen christlichen Rechten.

Andere baptistische Aktivitäten im Interesse der Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat

Im Jahre 1947 nahm J.M. Dawson eine führende Rolle in der Gründung von „Protestanten und andere Amerikaner gemeinsam für die Trennung von Kirche und Staat“. Dessen Aktivitäten fingen in einem Büroraum des Gemeinsamen baptistischen Ausschusses an, und zwei Jahre lang war Dawson der erste Vorstandssekretär und stellvertretender Direktor. Dann wurde Rechtsprofessor Glenn Archer (1906–2002) aus Kansas ernannt, die Gruppe zu verwalten. Dawson blieb noch mehrere Jahre danach Vizepräsident. Die Gruppe wurde später in „Vereinigte Amerikaner für die Trennung von Kirche und Staat“ umbenannt oder einfach „*Americans United*“. Es war von Anfang an eine interkonfessionelle Organisation, aber bedeutende Baptisten waren unter ihren ersten offiziellen Vertretern, z. B. Edwin McNeill Poteat und Louie D. Newton, und andere Baptisten hatten im Laufe der Jahre Ämter in *Americans United* inne.

Ursprünglich wurde die Organisation gegründet, um Römisch-katholische Bemühungen, Geld von der Bundesregierung zu erhalten, um ihre konfessionellen Schulen und Krankenhäuser zu unterstützen, entgegenzutreten. Von Anfang an war *Americans United* eine viel aggressivere Lobbygruppe als der Gemeinsame baptistische Ausschuss, und diese Organisa-

tion ist heute in Washington DC die führende Verfechterin der Trennung von Kirche und Staat, während die Religiöse Rechte ihr Erzfeind ist.

Im Jahre 1951 führte Dawson einen interkonfessionellen Feldzug gegen die Absicht von Präsidenten Harry S. Truman, einen Botschafter zum Vatikan zu ernennen. Dawson behauptete, dies sei die diplomatische Anerkennung einer Kirche und übertrete damit weit die Trennung von Kirche und Staat. Der baptistische Standpunkt in dieser Frage blieb bis zur Entstehung der neuen christlichen Rechten eindeutig. Dann bewilligte Präsident Ronald Reagan 1984 die diplomatische Anerkennung des Heiligen Stuhls, und die konservativen Baptisten und andere Evangelikale sagten wenig dagegen – ohne dass es einen Sieger gab, dachte ich damals.

Drei Jahre nach seiner Pensionierung 1954 im Alter von 75 wurde Dawson von der Baylor-Universität mit der Bildung des J. M. Dawson Instituts für Kirchen- und Staatsstudien geehrt. Es war das erste Programm überhaupt, das exklusiv diesem Sachgebiet gewidmet wurde. Zum Direktor des Instituts wurde James E. Wood Jr. ernannt, ein ehemaliger südbaptistischer missionarischer Lehrer in Japan und damals Religionsprofessor an der Baylor-Universität. Wood baute das Institut zu einer weltbekannten Institution aus. Im Jahre 1959 gründete es die Fachzeitschrift *Journal of Church and State*, die heute die wichtigste wissenschaftliche Zeitschrift in diesem Bereich ist. Darüber hinaus gibt es ein Studienprogramm, bei dem man einen M. A. oder Ph. D. mit Schwerpunkt Kirche und Staat erlangen kann. Auch unterstützte das Institut eine hervorragende Bibliothek und brachte Vorlesungen und andere Publikationen heraus.

Von Zeit zu Zeit haben Baptisten in den USA bemerkenswerte Erklärungen verfasst, um die Religionsfreiheit zu wahren. Im Jahre 1939 verabschiedeten die südbaptistischen, nordbaptistischen und nationalbaptistischen Versammlungen (die drei größten baptistischen Denominationen in den USA) ein Papier mit dem Titel „Eine Erklärung zur Religionsfreiheit“. Darin wurden verschiedene Theorien zur Religionsfreiheit aufgeführt und beschlossen: „Die Kirche ist vom Staat getrennt, eine Ansicht, die von Baptisten überall verfochten wird und von jeder Regierung gehalten wird, die Religionsfreiheit zu ihren grundlegenden Gesetzen zählt.“ Die Erklärung fasste die historische Entwicklung der Religionsfreiheit zusammen, legte großen Wert auf Freiheit des Gewissens und auf freie Kirchen in einem freien Staat und äußerte Besorgnis über die derzeitige Situation, einschließlich Regierungspaternalismus, Zwang zur Kirchensteuer und Steuergelder für sektiererische Zwecke sowie die Gefahr von diplomatischen Beziehungen zu irgendeiner kirchlichen Organisation oder gar die Gewährung spezieller Privilegien.¹⁷

Ein anderer Beitrag war die Veröffentlichung „Baptistische Kennzeichen und Mannigfaltigkeiten sowie Unterschiede zwischen Baptisten.“¹⁸

¹⁷ *Southern Baptist Convention*, Annual (1939), 114–116.

¹⁸ Valley Forge, Pennsylvania 1964.

Dieses Dokument (eigentlich eine Broschüre) wurde im Jahre 1964 für die 150-Jahrfeier der Gründung der *Triennial Convention*, der ersten baptistischen denominationellen Organisation in Nordamerika, geschrieben. Die Schrift enthielt eine weitreichende Diskussion von Merkmalen und wurde von fünf Denominationen in den USA und einer in Kanada gebilligt. Unter anderem trat sie bestimmt ein für „eine gründliche Trennung von Kirche und Staat, weil die Komponenten und Funktionen der beiden nicht identisch sind, und jede muss getrennte Verwaltungen, getrennte Einkommensquellen und getrennte Ausbildungsprogramme erhalten.“ Obwohl Baptisten einstimmig erklären, dass der Staat direkte Kontrolle über die Kirche nicht praktizieren, sich nicht in ihre Selbstverwaltung einmischen oder rechtlichen Druck auf einzelne Person in Fragen der Religion in Glauben und Praxis ausüben darf, unterscheiden sie sich darin, wie dieses Prinzip ausgelegt wird. Wie viele Zugeständnisse und andere Vorteile sollten Kirchen von einem ihnen freundlich gesinnten Staat annehmen? Sollte es eine totale Ausschaltung aller Formen religiöser Anbetung und Religionsunterrichts an staatlichen Schulen geben? Können Baptisten Religionsunterricht von Geistlichen ohne Rücksicht auf ihre Denomination billigen? Welche staatliche finanzielle Hilfe und wie viel kann kirchlichen Schulen angeboten und von diesen angenommen werden? Die genauen Fragen, die in diesem Dokument erhoben wurden, zeigten deutlich, wie das eindeutige Trennungsprinzip anfangs, sich aufzulösen.

Die heutige Krise

Die Entstehung der neuen christlichen Rechten bzw. der neuen evangelikalen Rechten und die Übernahme und Neugestaltung der Südbaptistischen Versammlung durch die Fundamentalisten warfen dunkle Schatten auf die geheiligte Lehre der Trennung von Kirche und Staat. Nie wurde dies deutlicher als im August 1984 in Dallas, Texas, wo damals die Republikanische Partei ihren Bundesparteitag abhielt, der zu einem Festspiel der Zivilreligion wurde. W. A. Criswell, Pastor der First Baptist Church in Dallas, der größten Gemeinde in der SBC, wurde in den Abendnachrichten eines Fernsehsenders, den *CBS Evening News*, interviewt. Er wurde über die riesige Schau gefragt: Wie steht es bei so viel öffentlicher Religiosität mit der Idee einer Trennung von Kirche und Staat? Vor Millionen Zuschauern antwortete er: „Ich glaube, diese Vorstellung der Trennung von Kirche und Staat war das Fantasiegebilde irgendeines Ungläubigen (*figment of some infidel's imagination*).“¹⁹

Die christliche Rechte verlangte eine aktivistische Regierung, um den Säkularismus zu besiegen und die Moral einer angeblichen ehemals christ-

¹⁹ Vgl. R. V. Pierard, „Separation of Church and State: Figment of an Infidel's Imagination?“, in: R. Libowitz (Hg.), *Faith and Freedom: A Tribute to Franklin H. Littell*, Oxford 1987, 143.

lichen Nation wiederherzustellen. Das neue Führungsgremium der SBC stimmte der Forderung zu. Daher sollte der Gemeinsame Ausschuss eine politische Tagesordnung wie die der neuen Rechten unterstützen. Als der Ausschuss sich weigerte, dem nachzukommen, verweigerten die Südbaptisten alle finanzielle Unterstützung. Dann schufen sie ihre eigene „Kommission für Ethik und Religionsfreiheit“, die wenig Rücksicht auf den traditionellen baptistischen Standpunkt im Verhältnis von Staat und Kirche nimmt. Der Gemeinsame baptistische Ausschuss hat den Angriff überlebt und ist finanziell noch ziemlich gesund. Die SBC-Führung hat dieselben Maßnahmen gegenüber dem baptistischen Weltbund ergriffen, als sie herausfanden, dass es unmöglich war, den Weltbund entsprechend ihren Wünschen zu lenken. Der Weltbund gedeiht heute ohne das Geld und die Kontrolle der Südbaptisten.

Die rechten Kräfte, die eine Trennung ablehnen, sind stark und weit verbreitet. Theonome wollen für die Kirche, d. h. für ihre Art von Kirche, die totale Kontrolle über den Staat und das Volk. Theokratische Ideen bestimmen den Calvinismus, wie er von Albert Kuyper ausgelegt wurde. Evangelikale haben sich der Republikanischen Partei und ihren Programmen angeschlossen. Bei den Präsidentschaftswahlen 2008 stimmten fast dreiviertel von ihnen für John McCain. Sie setzen auf einen starken Staat, um ihre moralische Tagesordnung durchzusetzen – hauptsächlich ein Totalverbot von Abtreibungen sowie eine totale Ablehnung der Rechte von Homosexuellen. Gerade jetzt finden es oft Gemäßigte und Liberale in anderen christlichen Gemeinschaften schwer, unsere Betonung der Trennung von Kirche und Staat zu akzeptieren.

Sind Separatisten eine verschwindende Minderheit? Das ist die ernste Frage unserer Zeit. Ich bin besorgt, aber ich glaube fest, dass unsere Position die richtige ist. Möge Gott uns helfen, unseren Weg klar zu erkennen und zu gehen.

Zum Schweigen gebracht oder gehört

Die Stimmen baptistischer Frauen während der Kolonialzeit in Amerika

Pamela R. Durso

Während der letzten sieben oder acht Jahre haben sich meine Forschungen und Veröffentlichungen mit baptistischen Frauen befasst. Der größte Teil dieser Forschung konzentrierte sich auf baptistische Frauen in Amerika – von der Teilnahme von Frauen bei der Gründung der ersten Baptistenkirche in Amerika im Jahre 1639 bis zur Ordination von baptistischen Pastorinnen im Jahre 2008. Vor mehreren Jahren begann ich auch damit, Geschichten und Informationen über baptistische Frauen in anderen Ländern aufzufindig zu machen. Dieses Gebiet der Forschung braucht mit Sicherheit mehr Aufmerksamkeit; denn seit der baptistische Glaube überall auf der Welt am konfessionellen Horizont auftauchte, haben Baptistinnen in den vergangenen einhundert Jahren aktive Rollen als Mitglieder, Leiterinnen und Pastorinnen gespielt.

Größtenteils war ich jedoch mit baptistischen Frauen in Amerika beschäftigt, und ich würde Ihnen gern einige meiner Entdeckungen über diese Frauen während der Kolonialzeit in Amerika mitteilen.

Obwohl die untersuchte Periode fast 150 Jahre umfasst, ist es eine traurige Wahrheit, dass wenig über viele der Frauen bekannt ist, die Mitglieder der frühesten Baptistengemeinden in Amerika waren. Einige der frühen Kirchenbücher verzeichneten noch nicht einmal die Namen der Frauen, die Mitglieder waren, und frühe Geschichtsbücher schenken der Rolle und den Beiträgen von Frauen wenig Beachtung. Weil sie in den Kirchenbüchern nicht erwähnt sind, werden die Stimmen von Tausenden von Baptistinnen nie gehört werden können.

Beispiele für den Ausschluss von Frauen in amtlichen Aufzeichnungen sind allzu zahlreich. In einer Tagebuchaufzeichnung von 1727 bemerkte John Comer, ein Baptistenpastor und Historiker, die erste Baptistengemeinde in North Carolina habe zweiunddreißig Mitglieder, aber er führte nur die Namen von dreizehn männlichen Mitgliedern dieser Kirche auf.¹ In seiner *Church History of New England from 1620–1804* und in seinen Tagebüchern, die er zwischen 1740 und 1760 geführt hat, erwähnt Isaac Backus zwar die Aktivitäten einiger Frauen, aber er nennt sie selten beim Namen.² In Morgan Edwards Schriften über den Baptismus, die er in den 1770-er

¹ John Comer, *The Diary of John Comer*, hg. von C. Edwin Barrows, Philadelphia 1892, 84 f.

² Siehe Isaac Backus, *Church History of New England from 1620 to 1804*, Philadelphia 1844, und *ders*, *The Diary of Isaac Backus*, Vol. 1: 1741–1764, hg. von William G. McLoughlin, Providence 1979.

Jahren verfasst hat, erkannte er wenigstens die Existenz der Frauen an, weil er die meisten männlichen Namen mit dem Zusatz „und Ehefrau“ versah.³

Ungeachtet des Versäumnisses früher baptistischer Historiker, uns über die Arbeit von Frauen zu informieren, kann dennoch viel über das Leben und die Beiträge von Baptistinnen während dieser Zeit in Erfahrung gebracht werden, wenn man verstreute Informationen zusammenfügt. Die Geschichten der einzelnen Kolonien, regionale Kirchengeschichten und Protokolle, Kirchbücher, Briefe sowie Tagebücher geben Einblick in Leben und Arbeit der baptistischen Frauen im 17. und 18. Jahrhundert. Diese Quellen bezeugen, dass in vielen baptistischen Gemeinden die Frauen zahlenmäßig die Männer übertrafen und dass der Stand der Teilnahme von Frauen nach Ort und Zeit variierte. An einigen Orten und zu gewissen Zeiten wurden die Stimmen von Baptistinnen gehört, während an anderen Orten und zu anderen Zeiten ihre Stimmen zum Schweigen gebracht oder sorgfältig kontrolliert wurden. Die Frauen, deren Stimmen gehört wurden, waren häufig freimütig, offen und temperamentvoll, und viele waren außerordentlich unabhängig und willensstark. Obwohl diese Frauen nicht notwendigerweise Angehörige der wohlhabenden oberen Schichten waren, waren sie auffallend wichtig für ihre eigenen Gemeinschaften.⁴

Die Stimmen der weitaus meisten Baptistinnen der Kolonialzeit – Frauen, die fromme Christinnen und treue Vertreterinnen des Baptismus waren – wurden jedoch zum Schweigen gebracht, und ihre Stimmen bleiben stumm. Ihr Leben und ihre Beiträge sind verloren. Darum müssen wir uns auf das konzentrieren, was bekannt ist – auf die Stimmen jener Frauen, deren Namen aufgezeichnet wurden und deren Worte und Taten ihren Weg in die historischen Quellen fanden.

Die Frauen in der ersten amerikanischen Baptistengemeinde

Roger Williams gründete im Jahre 1639 die erste Baptistengemeinde in Amerika. Diese Gemeinde in Providence, Rhode Island, zählte anscheinend sieben Frauen zu ihren ursprünglichen Mitgliedern. Im Jahre 1908 veröffentlichte Henry Melville King, der von 1891 bis 1906 Pastor der Gemeinde in Providence war, seinen *Historical Catalogue of the Members of the First Baptist Church in Providence, Rhode Island*. Seine Liste der 21 ursprünglichen Mitglieder schloss Mary Williams, Mary Sweet Holliman, Catherine Scott, Mary Small Olney, Mrs. Westcott, Mrs. Throckmorton und Witwe Reese ein.⁵ Das bedeutet, dass Frauen 33 % der Mitglieder dieser Gemeinde ausmachten.

³ *Morgan Edwards*, *Materials Towards a History of the Baptists in the Provinces of Maryland, Virginia, North Carolina, South Carolina, Georgia*, 1772, Ann Arbor, MI, 1958.

⁴ *Marilyn J. Westerkamp*, *Women and Religion in Early America, 1600–1850: The Puritan and Evangelical Traditions*, London und New York 1999, 8.

⁵ *Henry Melville King* (Hg.), *Historical Catalogue of the Members of the First Baptist Church in Providence, Rhode Island*, Providence 1908, 22 f.

Von diesen sieben Frauen mag Catherine Scott am einflussreichsten gewesen sein. Zusammen mit ihrem Mann Richard kam Catherine aus England, wo die beiden wahrscheinlich Mitglieder in einer Baptistengemeinde waren. Am 16. März 1639 schrieb John Winthrop, der Gouverneur der Massachusetts Bay Kolonie in sein Tagebuch, dass die Ehefrau eines gewissen Scott, die von der Wiedertäuferi infiziert gewesen und im letzten Jahr gegangen sei, um in Providence zu leben, Herrn Williams überzeugt (oder ermutigt) habe, davon ein öffentliches Bekenntnis abzulegen und entsprechend wiedergetauft zu werden.⁶ Die frühen Baptisten wurden selbst in Amerika wegen der Verwerfung der Säuglingstaufe häufig als Wiedertäufer bezeichnet, aber Catherine Scott war eine Baptistin, keine Wiedertäuferin, und anscheinend war es ihrem Einfluss zuzuschreiben, dass Roger Williams den baptistischen Glauben annahm.

Eine weitere einflussreiche Frau in der First Baptist Church war Mary Williams, die Frau des Gründers und ersten Pastors der Gemeinde. Mary, eine gebürtige Engländerin, heiratete Roger Williams am 15. Dezember 1629.⁷

Zum Zeitpunkt ihrer Hochzeit war Roger ein strenger Separatist, der die Kirche von England in Lehre, Leitung und Gottesdienst für korrupt hielt. Diese Ansichten waren für ihn gefährlich, da das Gesetz im England der damaligen Zeit verlangte, dass alle Bürger Mitglieder der Kirche von England waren und sie auch besuchten. Williams konnte dies aber nicht mit gutem Gewissen weiterhin tun, und so beschlossen er und Mary, nach New England auszuwandern. Am 1. Dezember 1630 begannen sie eine gefährliche Reise über den Ozean und kamen sechsundfünfzig Tage später in Boston an. Innerhalb weniger Jahre zogen die Williams von Boston nach Salem und dann nach Plymouth, während Roger eine Kirche suchte, die mit seinem Verständnis dessen, was das Neue Testament lehrte, übereinstimmte. Während der ganzen Zeit, in der ihr Mann nach einer wahrhaft neutestamentlichen Kirche suchte, unterstützte Mary ihn.

1638 floh Roger nach Rhode Island und Mary gesellte sich schließlich zu ihm und half ihm, im Jahre 1639 die erste Baptistengemeinde Amerikas zu gründen. Sie hielt auch zu ihm, als er vier Monate später dem Baptistentum den Rücken kehrte. Obwohl wir wenig über Marys Alltag, ihre theologischen Überzeugungen oder ihren Einfluss auf ihren Mann wissen, zeigen Rogers Briefe eindeutig seine Liebe, Zuneigung und Treue zu ihr. Sie blieb ihm und seinen Überzeugungen während der langen Suche nach der „wahren Kirche“ treu. Winthrop schrieb, dass Roger, nachdem er die Baptistengemeinde verlassen hatte, „Gemeinschaft mit allen außer mit seiner Frau verweigerte.“⁸ Offenbar sah Roger in Mary seine Partnerin auf der Suche nach der Wahrheit.

⁶ *John Winthrop, The Journal of John Winthrop, 1630–1649, gekürzte Fassung*, hg. von Richard S. Dunn und Laetitia Yeandle, Cambridge, MA, 1996, 155.

⁷ In diesem Artikel werden der Klarheit halber Vornamen verwendet, wenn von Ehepartnern die Rede ist. In den Fällen, in denen der Vorname der Frau nicht bekannt ist, wird die Bezeichnung Mrs verwendet.

⁸ *Winthrop, The Journal of John Winthrop*, 160.

Baptistinnen und Gemeindemitgliedschaft

Obwohl Roger Williams und seine Frau schon gegen Ende des Jahres 1639 die Gemeinde wieder verließen, überlebte die Baptistengemeinde in Providence. Das Fehlen von Aufzeichnungen der frühesten Jahre macht eine Rekonstruktion der Gemeindeleitung problematisch, aber es ist klar, dass die Gemeinde von 1639 bis 1800 zahlreiche Frauen als Mitglieder hatte. Die Aufzeichnungen in Kings Historischem Katalog schließen Hunderte von Frauennamen ein. Seine Liste von Mitgliedern der Gemeinde in Providence zwischen 1730 und 1777 umfasst 190 Namen, von denen mindestens 112 weiblich waren. Der Familienstand vieler Frauen wurde ebenfalls festgehalten, so dass diese leicht als weiblich identifizierbar sind. Andere Frauen wurden mit ihrem Vornamen aufgeführt, so dass auch sie eindeutig als Frauen identifizierbar sind. Das Geschlecht einiger Namen auf der Liste ist jedoch nicht eindeutig zu bestimmen; diese Namen wurden hier nicht als Frauen mitgezählt. So kann die Zahl 112 zu niedrig sein, aber selbst wenn man nur die klar identifizierbaren weiblichen Namen zählt, waren 59 % der Mitglieder der Gemeinde in Providence zwischen 1730 bis 1777 Frauen. Von 1779 bis 1799 fiel der Prozentsatz in diesen zwanzig Jahren um nur 1 % auf 58 %. 234 Namen waren in den Kirchenbüchern verzeichnet, 135 davon Frauen.⁹

Baptistinnen in der Gemeinde von Providence und später in anderen Baptistengemeinden erfreuten sich geistlicher Gleichstellung mit Männern und wurden als vollwertige Mitglieder ihrer Gemeinden geachtet. In den meisten Baptistengemeinden erwartete man von Frauen wie von ihren männlichen Gegenüber ein öffentliches Zeugnis von ihrer Bekehrungserfahrung, um die Mitgliedschaft zu erlangen. Diese Voraussetzung unterschied sich von der anderer Kirchen im kolonialen Amerika, in denen Kandidatinnen für eine Mitgliedschaft häufig dem Pastor oder einem Ältesten in privaten Gesprächen von ihrer Bekehrung erzählten, die diese Zeugnisse dann an die Gemeinde weitergaben.¹⁰

Den Beweis für die Bedingung in Baptistengemeinden, dass Frauen öffentlich Zeugnis ablegen, findet man in den Protokollen der Vereinigung von Philadelphia, die 1746 die ihr angeschlossenen Gemeinden darüber instruierte, dass Frauen ihre Glaubenserfahrungen im einzelnen vor ihren Gemeinden erzählen müssen, und deshalb könne „absolutes Schweigen in jeder Hinsicht [für Frauen in der Gemeinde] nicht beabsichtigt sein; denn wenn dem so wäre, wie soll eine Frau dann ihren Glauben zur Zufriedenheit der ganzen Gemeinde bekennen?“¹¹

Die frühen Baptisten in der Kolonie Georgia hatten zweifellos die gleichen Erwartungen an ihre weiblichen Mitglieder. Der baptistische Historiker Robert G. Gardner bemerkt: „Frauen wurden als Mitglieder durch die

⁹ King, Historical Catalogue, 15–19.

¹⁰ Westerkamp, Women and Religion in Early America, 38.

¹¹ A. D. Gillette (Hg.), Minutes of the Philadelphia Baptist Association, The Baptist History Series, Number 22, Philadelphia 1851, 53 f.

Taufe oder durch Überweisung [von einer anderen Gemeinde] aufgenommen, und es wurde offenbar von ihnen die übliche öffentliche Erklärung erwartet. Alle diese Erklärungen und Zeugnisse hätten auch durch einen Fürsprecher abgegeben werden können, aber das scheint nicht der Fall gewesen zu sein.¹²

Was für die Gemeinden der Philadelphia-Vereinigung und den Gemeinden in Georgia galt, war wohl in den meisten Baptistengemeinden in Amerika während dieser Periode der Fall: Die Frauen schwiegen nicht immer in der Gemeinde, weil man von ihnen erwartete, dass sie öffentlich ein Glaubenszeugnis ablegten, um Kirchenmitglieder zu werden.

Das Zeugnis einer Baptistin aus Virginia in den späten 1780-er Jahren, einer Mrs Reese, wurde im Jahre 1823 von dem Baptistenprediger John Taylor in *A History of Ten Baptist Churches of Which the Author Has Been Alternately a Member* festgehalten. Er berichtet:

Sie kam zur Gemeinde, um von ihrer Hoffnung in Christus zu erzählen. Ich habe oft gedacht und manchmal auch geäußert, wenn es ein persönliches Zeugnis gibt, das alle anderen übertrifft, dann war es das von Mrs Reece [sic!], wenn wir an ihre feierliche Miene denken, an ihren demütigen Geist, ihre große Versuchung, untreu zu werden und die Heilige Schrift zu verleugnen, [und] die Mühe ihrer Gedanken angesichts dieser Versuchungen [...] Die Gemeinde brauchte ihr keine Fragen zu stellen, außer der, ob sie sich taufen lassen wolle.¹³

So erfuhren also die baptistischen Frauen ebenso wie die Männer ihre Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft nach ihrem öffentlichen Glaubensbekenntnis und ihrer daran anschließende Taufe. Einmal getauft, waren die Frauen Teil der Gemeinde und nahmen am Abendmahl sowie an den Gottesdiensten teil. Janet Moore Lindman stellt für frühe Baptistinnen in Pennsylvania und New Jersey fest:

Der Prozess, Mitglied in einer Baptistengemeinde zu werden, war für Männer und Frauen, Weiße und Schwarze gleich. Für Kandidatinnen gab es keine separate Prozedur, und sie wurden bezüglich des Bekehrungserlebnisses oder der Taufe auch nicht anderes behandelt. Baptist zu werden, war eine einmalige und persönliche Erfahrung, und die Aufnahme einer Frau (oder die Verweigerung ihrer Aufnahme) in eine Gemeinde hing nicht von ihrem Status in der säkularen Welt ab, ob sie verheiratet, ledig, Freie oder Sklavin war. Und auch ihre Verwandtschaft mit einem männlichen Mitglied hatte auf ihren geistlichen Stand in der Gemeinde keine Auswirkungen [...] Baptistinnen traten der Gemeinschaft als Einzelne bei und waren den anderen Mitgliedern gleichgestellt.¹⁴

¹² Robert G. Gardner, „The Eighteenth Century“, in: Robert G. Gardner et al., *A History of the Georgia Baptist Association, 1784–1984*, Atlanta, GA, 1988, 32.

¹³ John Taylor, *Baptists on the American Frontier: A History of Ten Baptist Churches of Which the Author Has Been Alternately a Member* by John Taylor, hg. von Chester Raymond Young, kommentierte 3. Auflage, Macon, GA, 1995, 201 f.

¹⁴ Janet Moore Lindman, „Wise Virgins and Pious Mothers: Spiritual Community among Baptist Women of the Delaware Valley“, in: Larry D. Eldridge (Hg.), *Women and Freedom in Early America*, New York und London 1997, 130 f.

Weitere Hinweise auf die volle Einbeziehung von Frauen als Mitglieder in frühen Baptistengemeinden können wir den Mitgliedsdaten von King entnehmen. Nach seinen Listen wurden die Namen weiblicher Mitglieder zusammen mit den Namen der Männer aufgeführt. Es gab keine Unterschiede, was den Status innerhalb der Kirche betraf. Einige kurze Anmerkungen über verschiedene Mitglieder bekräftigen, dass die Mitgliedschaft von Frauen die der Männer widerspiegelte.

Baptistinnen und Gemeindeleben

Während die Frauen eine geistliche Gleichstellung mit den männlichen Mitgliedern erfuhren, erlegten die meisten, aber nicht alle Baptistengemeinden den Frauen strenge Grenzen bei der Leitung der Gemeinde auf.¹⁵

Dass es bei der Frage der Teilhabe der Frauen keine völlige Übereinstimmung gab, folgte aus dem Grundsatz der Autonomie der Ortsgemeinden. Die Baptisten lehrten seit ihren Anfängen, dass jede Ortsgemeinde sich selbst verwaltet. Also hatte jede Gemeinde die Kontrolle über die Entscheidungsfindung, wie man die Leiter wählt und welche Methoden dabei angewandt werden. So konnte jede Gemeinde auch ihre eigenen Richtlinien hinsichtlich der Beteiligung von Frauen aufstellen. Die meisten Baptistengemeinden im frühen Amerika beteiligten Frauen nicht an finanziellen Entscheidungen, aber einige gaben ihren weiblichen Mitgliedern bei bestimmten Gemeindefragen Stimmrecht.

In zwei Gemeinden in Connecticut war dies der Fall. Im Jahre 1756 stimmten alle Mitglieder der Ersten Baptistengemeinde von Groton, Männer und Frauen, darüber ab, Timothy Wightman als ihren Pastor zu berufen.¹⁶ Im Jahr darauf waren sowohl die Männer als auch die Frauen der Baptistengemeinde von New London an der Abstimmung darüber beteiligt, ob man ihrem Pastor Stephen Gorton für sein „unkeusches Verhalten“ vergeben und ihn wieder in sein Amt einsetzen könne. Mehr Frauen als Männer „neigten zur Milde“, so dass der Pastor aufgrund der Stimmenabgabe der Frauen seine Position wieder erlangte.¹⁷

In den 1750-er und 1760-er Jahren nahmen Frauen der Baptistengemeinden in Newport und Providence, Rhode Island, auch an den Geschäftssitzungen der Gemeinden teil. Keine der beiden Gemeinden hatte eine formale schriftlich fixierte Ordnung bzgl. des Wahlrechts, aber die Aufzeichnungen von Außenstehenden wie dem Pastor der kongregationalistischen Gemeinde, Ezra Stiles, beweisen, dass die Frauen in den Gemeinden Newport und Providence mit den Männern in allen wichtigen Entscheidungen die Gemeinde betreffend gleich gestellt und an den Leitungsentscheidungen be-

¹⁵ Ebd., 129.

¹⁶ *Susan Juster*, *Disorderly Women: Sexual Politics and Evangelicalism in Revolutionary New England*, Ithaca, NY, 1994, 41.

¹⁷ Ebd., 91.

teiligt waren. Ezra Stiles merkte an: „Ich zweifle nicht daran, dass es Brauch und geübtes Prinzip unter den Baptisten dieser Kolonie ist, die Schwestern in den Sitzungen der Gemeindeversammlung ihre Stimmen gleichberechtigt abgeben zu lassen durch Erheben der Hände.“¹⁸

Fragen in Bezug auf die Teilhabe von Frauen betrafen nicht nur die Ortsgemeinden, sondern auch die Vereinigungen. 1746 bat eine Gemeinde die Philadelphia-Vereinigung um Rat bei der Entscheidung, ob Frauen in Gemeindefragen stimmberechtigt sein sollten. Die Vereinigung prüfte sorgfältig sowohl die Bibel als auch die Gepflogenheiten der Gemeinden und antwortete:

Wenn das Schweigen, das den Frauen auferlegt ist, so absolut zu verstehen ist, dass sie in allen Fragen ganz und gar schweigen müssen, dann ist doch nichtsdestotrotz zu hoffen, dass sie als Mitglieder des Leibes der Gemeinde die Freiheit haben, wortlos ihre Stimme zu erheben, indem sie aufstehen oder ihre Hand heben oder auch nicht, um ihre Zustimmung oder Ablehnung der vorgeschlagenen Sache auszudrücken, und so die eine oder andere Seite der Frage stärken.¹⁹

Nachdem sie diese Einschätzung abgegeben hatte, schloss die Vereinigung mit den Worten:

Deshalb muss es Zeiten und Wege geben, in denen und durch die Frauen, als Glieder des Leibes, ihr Gewissen und ihre Verpflichtung Gott und Menschen gegenüber ausdrücken können ... Deshalb ist das Schweigen, zusammen mit der Unterordnung, das allen Frauen in der Gemeinde Gottes auferlegt ist, ein solches Schweigen, das alle Frauen von jeglichem Lehren, Herrschen, Regieren, Bestimmen und Leiten in der Gemeinde Gottes ausschließt; aber ihre Stimme kann, wie oben beschrieben, vernommen werden. Aber wenn die Meinung einer Frau außergewöhnlich ist, sollen ihre Gründe erfragt, gehört und wohl überlegt werden, ohne sie zu gering zu achten.²⁰

So gestand diese Vereinigung den Frauen volles Stimmrecht zu und forderte die Männer auf, sich die Ansichten der Frauen sorgfältig und respektvoll anzuhören, auch wenn sie zugleich die Rolle der Frau in der Gemeinde beschränkte.

Einundvierzig Jahre später, 1787, kam die Waterlick Church in Shenandoah County, Virginia, zu demselben Schluss wie die Philadelphia-Vereinigung. Bei dieser Gemeinde in Virginia kamen mehrere Mitglieder zu Pastor Allen Wiley und fragten ihn, ob Frauen an den Geschäftsversammlungen der Gemeinde teilnehmen sollten. Wiley gab die Frage an alle Gemeindeglieder weiter, an Frauen wie Männer. Nach einer ernsthaften Diskussion beschloss die Gemeinde einen Monat später, Frauen das Stimmrecht in Geschäftsdingen zu erteilen.²¹

¹⁸ *Ezra Stiles*, *The Literary Diary of Ezra Stiles*, hg. von Franklin B. Dexter, New York 1801, 1:145 ff., zitiert in *Juster*, *Disorderly Women*, 41 f.

¹⁹ *Gillete* (Hg.), *Minutes of the Philadelphia Baptist Association*, 53 f.

²⁰ Ebd.

²¹ *William L. Lumpkin*, „The Role of Women in 18th Century Virginia Baptist Life“, *Baptist History and Heritage* 8, no. 3 (July 1973), 161.

In den meisten Baptistengemeinden hatten die Frauen jedoch keine Gelegenheit mit abzustimmen. Die Ansicht der meisten frühen Baptisten glich wohl der von Morgan Edwards, der behauptete, dass Frauen nicht abstimmen sollten, sie könnten „aber ihre Meinungen mittels eines Bruders bekannt machen, und man sollte ihre Meinung aufmerksam anhören“.²² Er argumentierte, eine Abstimmung sei „in höherem Maße eine Frage der Herrschaft und Autorität als das Lehren, Fragenstellen usw. Den Frauen in der Gemeinde wird aber befohlen, dass sie sich in Gehorsam fügen.“²³

Baptistinnen und Gemeindezucht

Während einige Frauen der Kolonialzeit durch Abstimmungen an den Angelegenheiten der Gemeinde beteiligt waren, hatten andere Frauen teil, indem sie bei Zusammenkünften zur Klärung von Fragen der Gemeindezucht Zeugnis abgaben. In *Disorderly Women: Sexual Politics and Evangelicalism in Revolutionary New England* legt Susan Juster dar, dass Baptistinnen im 18. Jahrhundert, vor allem in Fragen der Gemeindezucht, mehr Autorität und Einfluss hatten als puritanische Frauen.²⁴ Tatsächlich sind baptistische Frauen oft in solchen Zusammenkünften als Zeuginnen für sich selbst aufgetreten oder haben über Fehlritte anderer Informationen geliefert.

Im Juli 1759 war die Witwe Hains unter einer Handvoll Mitglieder der First Baptist Church in Groton, Connecticut, die gegen Peter Brown ausagten, dem unter anderem Androhung körperlicher Gewalt, „eitles Geschwätz“ und „verruchtes Verhalten“ vorgeworfen wurden. Offenbar gestand Brown seine Sünden ein, denn der Vorwurf wurde fallen gelassen.²⁵ Eine gewisse Patience Miller, die Mitglied der Baptistengemeinde in Swansea, Massachusetts, war, wurde 1762 gebeten, für ihre Abwesenheit von den Gottesdiensten Rechenschaft abzulegen. Miller gab anscheinend keine ausreichende Antwort ab, sondern stattdessen eine hastige und vorwurfsvolle Erklärung und widerrief nicht.²⁶ 1774 klagte Sarah Whelor, ein Mitglied der Baptistengemeinde in Albemarle, Virginia, einen gewissen Richard Woolfolk wegen Trunkenheit an, woraufhin die Gemeinde ihn wegen seines Fehlverhaltens ermahnte.²⁷

Trotz dieser Beispiele hat die Mehrzahl der frühen Baptistengemeinden in Amerika die volle Einbeziehung von Frauen bei disziplinarischen Maßnahmen nie gut geheißen, weil die gleichberechtigte Teilnahme von Frauen für die meisten Baptisten undenkbar war. Zum Beispiel beschloss die Ke-

²² *Morgan Edwards, The Customs of Primitive Churches*, 1774, 102.

²³ Ebd.

²⁴ *Juster, Disorderly Women*, 76 f.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 83.

²⁷ *Lumpkin*, „The Role of Women“, 161.

hukee-Vereinigung in North Carolina 1785, dass Frauen bei Verhandlungen von Disziplinarfällen nicht reden dürfen, „außer wenn sie aufgefordert werden oder wenn es ihre eigene Gemeinschaft betrifft.“²⁸

Der Wandel bei der Mitbestimmung von Frauen in Gemeindeangelegenheiten

Sogar innerhalb der Gemeinden, die für eine Beteiligung der Frauen an Gemeindeangelegenheiten offener waren, begann sich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts das Blatt zu wenden. Kirchen, die einst eine gewisse Toleranz an den Tag gelegt hatten, bewegten sich allmählich davon weg. In der Baptistengemeinde in Providence, Rhode Island, wurde die Freiheit, die man Frauen in den 1750-er und 1760-er Jahren eingeräumt hatte, immer mehr beschnitten. Nach 1791 hatten sie nicht mehr das Recht abzustimmen, aber ihnen wurde erlaubt, eine Entscheidung zu bestätigen, die die Männer der Gemeinde getroffen hatten.²⁹

Die South-Quay-Gemeinde in Virginia, die 1785 zugestimmt hatte, dass auch Frauen an Gemeindeversammlungen teilnehmen durften, beschloss fünfzehn Jahre später, dass diese Freiheit eingeschränkt werden sollte. Während der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts durften nur noch weiße Männer am Entscheidungsprozess der meisten Baptistengemeinden teilnehmen.³⁰

Etliche Faktoren haben zu diesem Wandel beigetragen. Forscherinnen wie Catherine A. Brekus, Susan Juster, Janet Lindman, and Marilyn J. Westerkamp vertreten die Auffassung, dass die Stimmen von Frauen weniger vernommen wurden, weil sich die Denominationen entwickelten und institutionalisierten. Die Herausbildung einer Ordnung für die Denomination versetzte die männlichen Führungskräfte, sowohl Geistliche als auch Laien, in die Lage, ihre Dominanz der Leitungs- und Entscheidungsgewalt in Baptistengemeinden zu konsolidieren.³¹ Die Folge war, dass Frauen systematisch davon ausgeschlossen wurden. Wenn Frauen dennoch ihre Stimme erhoben, wurden sie zum Schweigen gebracht oder als „störend“ gebrandmarkt.³²

In manchen Gemeinden und Vereinigungen war dieser Wandel nicht sehr subtil. In Rhode Island verlaublichte die Warren-Vereinigung der Baptistengemeinden 1767, sie wolle „in den Augen der staatlichen Mächte wichtiger“ werden.³³ Um engere Verbindungen zu den politischen und gesell-

²⁸ Zitiert in *Catherine A. Brekus*, *Strangers and Pilgrims: Female Preaching in America, 1740–1845*, Chapel Hill und London 1998, 65.

²⁹ *Juster*, *Disorderly Women*, 125 f.

³⁰ *Lumpkin*, „The Role of Women“, 161.

³¹ *Lindman*, „Wise Virgins and Pious Mothers“, 129.

³² *Westerkamp*, *Women and Religion in Early America*, 117.

³³ *Brekus*, *Strangers and Pilgrims*, 61.

schaftlichen Machtstrukturen zu knüpfen und als Denomination Achtung zu erringen, gaben die Baptisten in dieser Vereinigung ihre frühere Unterstützung der Frauenbeteiligung zugunsten von mehr Macht auf regionaler und nationaler Ebene auf. So verrieten Baptistengemeinden in Rhode Island ihre „ehemalige Ethik der Geschlechtergleichberechtigung“, indem sie ihre weiblichen Mitglieder zum Schweigen brachten und ihre Teilhabe stark beschnitten.³⁴ Für die Baptistinnen wurde die denominationelle Anerkennung mit einem hohen Preis bezahlt.

Als einen weiteren Faktor muss man in Erwägung ziehen, dass die Einschränkung der Freiheit für Frauen, sich in Gemeindeangelegenheiten zu beteiligen, zum selben Zeitpunkt eintrat, zu dem die Anzahl der Frauen deutlich wuchs. In seinem Buch *Baptists in Early America: A Statistical History, 1639–1790* stellt Robert Gardner fest, dass im Jahr 1640 20,69 % der Mitglieder in amerikanischen Baptistengemeinden Frauen waren. Dieser Prozentsatz stieg auf 42,34 % im Jahre 1700, auf 51,40 % im Jahre 1750 und auf 53,58 % im Jahre 1790.³⁵ Am Ende des 18. Jahrhunderts übertraf die Anzahl der Frauen in den meisten Baptistengemeinden die der Männer, obwohl ihre formale Teilnahme an Gemeindeangelegenheiten in diesem Jahrhundert zunehmend eingeschränkt wurde. Weil sie in der Mehrheit waren, erschienen die Frauen offenbar als eine Gefahr für Ausgewogenheit der Machtverhältnisse in den Gemeinden. Den Frauen Stimmrecht und Leitungsverantwortung zuzugestehen hätte das Ende der männlichen Führungsrolle bedeutet, was gesellschaftlich und religiös im späten 18. Jahrhundert nicht akzeptiert wurde.

Baptistische Frauen als Gemeindegründerinnen

Dadurch, dass im kolonialen Amerika die Stimmen der Frauen in Gemeindeangelegenheiten zum Schweigen gebracht wurden, hatten sie nie die Gelegenheit als offizielle und anerkannte Leiterinnen gehört zu werden. King hat in seinem *Historical Catalogue* Listen von Diakonen, Pastoren, Helfern, Sonntagsschulleitern und lizenzierten Predigern aufgenommen. Keine der Listen enthält einen Frauennamen, was darauf hinweist, dass in der ersten Baptistengemeinde Amerikas während der frühen Jahre keine Frau eine Führungsposition innehatte. Ebenso wenig hatten anderen Baptistengemeinden Leiterinnen. Jedoch taten Frauen sich als Gründerinnen von Gemeinden hervor, indem sie entweder in ihren Wohngebieten neue Gemeinden gründeten oder mithalfen, sie zu gründen. In Dublin County in Pennsylvania begann eine Gruppe Waliser Baptistinnen, unter ihnen Jane und Sarah Eaton sowie Jane Ashton, eine

³⁴ Ebd.

³⁵ Robert G. Gardner, *Baptists in Early America: A Statistical History, 1639–1790*, Atlanta 1983, 20 f.

Gemeindearbeit. Diese Frauen und einige Männer „bildeten die Gemeinde“ im Januar 1688.³⁶

Die Mitglieder dieser neuen Gemeinde bauten ein Versammlungshaus, und schon bald sandte die Gemeinde ihre Pastoren aus, um die baptistische Botschaft in anderen Kolonien zu verbreiten.

1773 fingen zwei Frauen in Virginia, die einzig bekannten Baptistinnen im Kreis Westmoreland, damit an, sich zu treffen. Ihr Wunsch, Gottesdienste zu feiern, führte dazu, dass sie ein „dringendes Gesuch“ an den Baptistenpastor Henry Toler schickten. Toler besuchte den Kreis Westmoreland auf die Einladung der beiden Frauen hin, und seine Predigten und anderen Anstrengungen führten dazu, dass am 29. April 1786 eine Gemeinde gegründet wurde. 20 Jahre später war diese Gemeinde die größte in der Kolonie Virginia. Obwohl James Taylor in seinem Buch *Lives of Virginia Baptist Ministers* die Bemühungen Tolars in Einzelheiten darstellt, werden die beiden Frauen, die ihn geholt hatten, noch nicht einmal erwähnt.³⁷

Zwei weitere Baptistinnen initiierten die Gründung der ersten Gemeinde in Louisa County, Virginia. 1788 reagierten Mrs John Poindexter und Mrs Henley auf die Verkündigung des Evangeliums, bekannten ihren Glauben an Christus und übernahmen die baptistische Lehre. Doch trotz ihres Engagements für die baptistischen Überzeugungen konnten sie nicht getauft werden, weil ihre Familien und Nachbarn dagegen waren. Die Frauen trafen sich heimlich, um zusammen zu beten und in der Bibel zu lesen, aber sie sehnten sich schon bald danach, Teil einer Gemeinde zu sein. Mrs Poindexter bat ihren Mann um Unterstützung in ihren Bemühungen. Er war strikt gegen ihre Entscheidung, Baptistin zu werden, und weigerte sich anfänglich, bei der Gründung einer Gemeinde zu helfen. Irgendwann gab Mr Poindexter jedoch nach und erlaubte den Frauen, baptistische Versammlungen auf seinem Grund und Boden zu veranstalten. Er verlangte allerdings, dass die Frauen ihm die Wahl des Pastors überließen. Mr Poindexter wollte jemanden auswählen, der kein „lauter Prediger“ war.³⁸

Mr Poindexter engagierte Henry Goodloe, und kurz nach Goodloes Ankunft in Louisa County bekehrte sich Mr Poindexter, der zunächst so vehement gegen die baptistischen Ansichten seiner Frau gewesen war. Am 29. August 1790 wurde er zusammen mit seiner Frau und Mrs Henley getauft. Die Kunde von dieser Taufe verbreitete sich in der Region, und viele Menschen begannen, zu den baptistischen Versammlungen zu kommen.³⁹

Mrs Poindexter bemühte sich wie so viele andere Baptistinnen, in ihrer Region eine Baptistengemeinde zu gründen, und ihre Gebete und Bemühungen erwiesen sich als entscheidend für den letztendlichen Erfolg der Kirche.

³⁶ Thomas Armitage, *A History of the Baptists*, New York 1887, 707.

³⁷ James Taylor, *Lives of Virginia Baptist Ministers*, 2. Aufl., Richmond 1838, 265 f.

³⁸ Ebd., 340.

³⁹ Ebd.

Nicht alle Gemeindegründerinnen waren erfolgreich. In New Haven, Connecticut, trat die Frau des ersten Gouverneurs der Kolonie, Mrs Theophilus Eaton, seit 1644 öffentlich für baptistische Ansichten ein. Obgleich sie es jahrelang versuchte, konnte sie niemanden in der Kolonie für die baptistischen Glaubensüberzeugungen gewinnen und hatte daher nie die Gelegenheit, eine Gemeinde zu gründen. Nach dem Tod ihres Mannes verließ sie die Kolonie und zog nach England. Zehn Jahre nach ihrer Abreise konvertierte eine andere Bürgerin von New Haven, Abigail Dorchester, zum Baptismus. Sie wurde von einem reisenden Ältesten getauft und wurde „wegen ihrer Frömmigkeit, nicht wegen ihres Standes und Reichtums“ bekannt.⁴⁰ Abigail Dorchester ebenso wie Mrs Eaton war kein Erfolg in Connecticut beschieden. Erst Jahre später wurde eine Gemeinde mit der Hilfe von Mrs Wooster, einer „Dame von Vermögen und hohem Ansehen“, gegründet.⁴¹

Baptistische Ermahnerinnen und Predigerinnen

Obwohl Frauen aktiv waren, um Familienmitglieder und Bekannte in ihrem Umfeld zu evangelisieren, gab es nur wenige Frauen in der Kolonialzeit, die öffentlich predigten. Dennoch zeigen die frühesten Quellen, dass einige Frauen für ihre Fähigkeiten als Ermahnerinnen und Predigerinnen bekannt waren. Viele dieser Frauen waren „Separierte Baptisten“, die sich im Zuge der ersten großen Erweckung in den 1730-er und 1740-er Jahren gebildet hatten und die für ihre evangelistische Predigtweise, ihre stürmischen Gottesdienste und emotionalen Bekehrungserlebnisse bekannt waren. Einige dieser Baptisten hießen den Dienst der Frauen als Ermahnerinnen gut. Diese Frauen bezeugten ihren Glauben im Anschluss an die „offizielle“ Predigt und riefen die „Sünder“ zur Buße auf. Man muss also davon ausgehen, dass Frauen in einigen Gemeinden frei im Gottesdienst reden durften, dass sie sich an die ganze versammelte Gemeinde wandten, dass sie die Unbekehrten zum Glauben aufriefen und die Christen aufforderten, ihre Sünden zu bekennen.

Isaac Backus begegnete mehreren dieser „predigenden“ Baptistinnen 1750 bei einem Besuch in Attleborough, Massachusetts. In seinem Tagebuch hielt Backus fest, dass er am Vormittag des 19. Juni gepredigt hatte und dass drei Schwestern aus Sturbridge „sehr ergriffen wurden und sehr öffentlich sprachen.“ Die Worte dieser Frauen von Sturbridge waren Backus zufolge überwiegend „Kraut und Rüben“. Am nächsten Tag traf er sich mit diesen Frauen, um sie vor „Fallen“ zu warnen, denen sie begegnen könnten.⁴²

William McLoughlin, Herausgeber der Tagebücher von Backus, erläuterte diese Begegnung von Backus und den Sturbridge-Frauen und bemerkte,

⁴⁰ *David Benedict*, *A General History of the Baptist Denomination in America and Other Parts of the World*, New York 1813, 480.

⁴¹ *Ebd.*, 481.

⁴² *Backus*, *The Diary of Isaac Backus*, 1:90 f.

dass Separierte Baptisten viel offener dafür waren, „Frauen das Ermahnen in gemischten oder öffentlichen Versammlungen zu erlauben. Allerdings zählten Mahnerinnen wie diese aus Sturbridge oft zu den weniger verlässlichen Elementen der Bewegung, und Backus fühlte sich gezwungen, solches ‚Lauffeuer‘ aufzuhalten, bevor es Schaden anrichtet.“⁴³

Wie die Sturbridge-Frauen sprachen auch andere Frauen der Separierten Baptisten in der Gemeinde. Die bemerkenswerteste dieser Frauen war Martha Stearns Marshall, eine Separierte Baptistin, deren Ehemann Daniel sich während der ersten großen Erweckung bekehrte. Die beiden lebten achtzehn Monate bei einem Stamm der Mohawk-Indianer, in der Hoffnung, sie zum Christentum zu bekehren. Als 1754 der Franzosen- und Indianerkrieg ausbrach, verließ das Ehepaar Neu England und zog in den Süden, wo es sich zuerst in Virginia niederließ und die baptistische Arbeit beobachtete, die dort von der Philadelphia-Vereinigung aus getan wurde. Beide prüften die baptistischen Lehren genau und kamen zu der Überzeugung, dass die Schrift in der Tat die Gläubigentaufe lehrt. Sie wurden getauft und besuchten eine baptistische Gemeinde, die schließlich Daniel Marshall eine Predigterlaubnis ausstellte.⁴⁴ Beide beteten und predigten oft in den Gottesdiensten, und der Eifer der Frau stand dem ihres Mannes in nichts nach. An ihrem Verhalten im Gottesdienst nahmen die „regulären“ Baptisten in Virginia Anstoß, die gegen das öffentliche Reden von Frauen waren. Aber in ihrer Familie und in ihrem Bekanntenkreis war ihr Verhalten als Ausdruck ihrer geistlichen Gaben völlig akzeptiert.

Marthas Bruder Shubal Stearns lebte auch in Virginia und war Pastor der Separierten Baptisten. Weil Stearns in Virginia nur geringen Erfolg hatte, forderte er seine Gemeinde und Familie auf, mit ihm weiter gen Süden, nach North Carolina zu ziehen. Die Familien Stearns und Marshall zogen schließlich nach Sandy Creek, North Carolina, und gründeten dort eine Gemeinde. Martha Marshall stand oft neben ihrem Bruder und sprach in den Versammlungen. Sie predigte und half auch ihrem Mann in dessen Gemeinde. Der baptistische Historiker Robert Semple schrieb 1810 über ihren Beitrag:

Mr Marshall hatte das seltene Glück, in dieser Dame eine Priscilla, eine Helferin, zu finden. Man sollte es nicht verheimlichen, dass sein außerordentlicher Erfolg in nicht geringem Maße ihrer unermüdlichen und eifrigen Mithilfe zugeschrieben werden muss. Ohne den Schatten einer usurpierten Autorität über das andere Geschlecht hat Mrs Marshall, eine Dame von guter Empfindung,

⁴³ Ebd., 91.

⁴⁴ A. H. Newman, *A History of the Baptist Churches in the United States*, überarbeitete Ausgabe, Philadelphia 1898, 293. Andere baptistische Historiker haben darauf hingewiesen, dass Daniel Marshall Baptist wurde, bevor er New England verließ. Siehe *Bill J. Leonard*, *Baptist Ways: A History*, Valley Forge 2003, 121 und *H. Leon McBeth*, *The Baptist Heritage: Four Centuries of Baptist Witness*, Nashville 1987, 223. Zu den baptistischen Historikern, die Newman zustimmen, dass Marshall 1754 in Virginia Baptist wurde, zählen *George Washington Paschal*, *History of North Carolina Baptists, 1663–1805*, Bd. 1, Raleigh 1930, 389 und *Robert G. Torbet*, *A History of the Baptists*, 3. Aufl., Valley Forge 1963, 25.

außergewöhnlicher Frömmigkeit und überraschender Vortragskunst, unzählige Male eine Menschenmenge durch ihre Gebete und Ermahnungen zu Tränen gerührt!⁴⁵

Eine zweite Frau, von der man weiß, dass sie im späten 18. Jahrhundert gepredigt hat, war Margaret Meuse Clay aus Chesterfield County in Virginia. Sie war als junge Frau im James River getauft worden, und nach ihrer Taufe wurden ihre Begabungen offenkundig. In den 1770-er Jahren forderten Pastoren sie auf, öffentliche Gebetsversammlungen zu leiten, was sie bereitwillig tat. Sie betete jedoch nicht nur bei diesen Gelegenheiten in der Öffentlichkeit, sondern predigte auch. Nach der Familientradition der Clay-Familie wurden Margaret Clay und elf baptistische Männer vor das Gericht in Chesterfield beordert und wegen Predigens ohne Erlaubnis angeklagt. Margaret erschien sogar allein vor Gericht, weil ihr Mann entweder nicht bereit oder nicht in der Lage war, sie zu begleiten.⁴⁶ Das Gericht fand alle zwölf Prediger für schuldig, und sie wurden zur Strafe ausgepeitscht. Nachdem die Männer diese Strafe erhalten hatte und Margaret an der Reihe war, trat ein unbekannter Mann vor und zahlte ihre Strafe, so dass sie von der öffentlichen Demütigung und der körperlichen Misshandlung verschont blieb. Nach diesem Vorfall ließ die Obrigkeit von ihr ab, aber wahrscheinlich betete und predigte sie weiter.

Eine kleine Zahl baptistischer Frauen, zumeist Separierte Baptistinnen, diente im 17. und 18. Jahrhundert als Predigerinnen und Ermahnerinnen, und ihre Stimmen wurden gehört, wenn sie ihre eigenen Glaubenserfahrungen erzählten und andere zum Glauben riefen. Die Möglichkeiten für Baptistinnen zu predigen waren indes begrenzt. Wie andere Männer in den Kolonien schienen auch baptistische Männer das öffentliche Reden und

⁴⁵ *Robert Semple*, *History of the Rise and Progress of the Baptists in Virginia*, Richmond 1810, 374. Der baptistische Historiker George Paschal, schreibt in seiner *History of North Carolina Baptists* über Daniel und Martha: „As a result of the labors of this earnest and fervent evangelist, in which he doubtless had the assistance of his saintly and gifted wife, Mrs. Martha Stearns Marshall, great numbers turned to the Lord.“ Siehe *Paschal*, *History of North Carolina Baptists*, 1:291. Einige Jahre, nachdem sie nach Sandy Creek gezogen waren, gründeten die Marshalls ungefähr dreißig Meilen weiter in Abbott's Creek eine Separierte Baptistengemeinde. Martha tat an der Seite ihres Mannes Dienst und war „bekannt für ihren Eifer und ihre Redegewandtheit“, und ihre Predigten „bereicherten die Versammlungen, die von ihrem Mann geleitet wurden, sehr.“ Siehe *Newman*, *A History of the Baptist Churches in the United States*, 294. Während er in mehreren Gemeinden den Pastorendienst verrichtete, reiste Daniel durch ganz Virginia, North Carolina und Georgia und gründete zahlreiche Gemeinden. Im Jahre 1771 zogen die Marshalls nach Columbia County, Georgia. Weil die anglikanische Kirche in Georgia seit 1758 Staatskirche war, erwies es sich als schwierig, eine baptistische Gemeindefarbeit dort aufzubauen, aber die Marshalls gründeten schließlich die erste Baptistengemeinde der Kolonie in Kiokee. A. H. Newman schrieb über ihre Bemühungen, diese Arbeit zu beginnen: „Marshall was now sixty-four years old and had behind him a truly apostolic record. Almost equally useful was his wife, a sister of Shubal Stearns.“ Siehe *Newman*, *A History of the Baptist Churches in the United States*, 317.

⁴⁶ *Lumpkin*, „The Role of Women“, 165.

Predigen von Frauen als Bedrohung zu empfinden. Catherine Brekus stellt fest, dass für Männer der Kolonialzeit „das Ermahnen durch Frauen als ein lebendiges Symbol für den Zusammenbruch ihrer Autorität als Ehemann und Vater angesehen wurde [...] während Pastoren ihre Besorgnis ausdrückten, dass Ermahnung durch Frauen sowohl zu sexueller als auch religiöser Unordnung führen würde.“⁴⁷ Deshalb begannen die baptistischen Männer, Frauen vom Beten und Predigen fernzuhalten, so dass schließlich die Stimmen vieler begabter baptistischer Ermahnerinnen und Predigerinnen verstummten.

Baptistinnen als Diakoninnen und Älteste

Während die Mehrheit der Frauen im 17. und 18. Jahrhundert nicht als Führungskräfte in ihren Kirchen anerkannt waren, gab es eine Ausnahme: Frauen konnten als Diakoninnen dienen. Wie Morgan Edwards im Jahre 1772 berichtet, dienten Diakoninnen in mindestens neun Separierten Baptistengemeinden in Virginia, in drei Gemeinden in North Carolina und in einer Gemeinde in South Carolina.⁴⁸ Eine dieser Gemeinden, die Bedford-Gemeinde in Virginia, war die älteste der Strawberry-Vereinigung und hatte seit den frühen 1770-er Jahren Diakoninnen.⁴⁹ Edwards berichtete weiter, sogar einige „particular“ oder calvinistische Gemeinden in South Carolina hätten Diakoninnen.

In *Customs of the Primitive Churches*, 1774 verfasst, zeigte Edwards eine positive Haltung Diakoninnen gegenüber. Obwohl die Mehrzahl der Baptisten ihm vielleicht nicht zustimmte, ist die Befürwortung der aktiven Teilhabe von Frauen am Gemeindeleben durch einen so hervorragenden und bekannten baptistischen Leiter doch bemerkenswert. Edwards befürwortete nicht nur den Dienst von Diakoninnen, er legte auch sorgfältig ihre Pflichten, ihre Qualifikationen und die biblische Rechtfertigung für ihr Amt dar:

Das Amt der Diakonin ist göttlichen Ursprungs und von dauernder Beständigkeit in der Gemeinde. Es ist grundsätzlich das Gleiche wie das Amt des Diakons, nur ist es in der Hauptsache beschränkt auf die Sorge für Kranke, Elende und Arme. Die biblischen Merkmale ihres Amtes sind Barmherzigkeit, Hilfe usw. Sie erhalten ihr Amt durch Wahl, Ordination und andere Formen der Ernennung, wie es auch bei den Diakonen ist. Ihre Qualifikationen werden vom Apostel Paulus negativ wie positiv festgelegt. Ihr Lohn ist Ehre und Unterhalt. Ihre Zahl sollte den Bedürfnissen der Gemeinde entsprechen, und sie sollten ihr Amt fröhlich ausüben (Römer 12, 8).⁵⁰

⁴⁷ Brekus, *Strangers and Pilgrims*, 58 f.

⁴⁸ Edwards, *Materials Towards a History of the Baptists*, 48, 56–84, 384–389.

⁴⁹ Lumpkin, „The Role of Women“, 161.

⁵⁰ Edwards, *The Customs of Primitive Churches*, 42 f.

Für Edwards versahen die Frauen die gleiche Rolle wie die männlichen Diakone, d. h. sie kümmerten sich um die Hilflosen, sie hielten die Armen sauber und satt und pflegten die Kranken. Er gab unumwunden zu, dass Diakoninnen den betroffenen Menschen in einer Weise Trost und Hilfe geben konnten, wie es Männer nicht vermochten.

Edwards vertrat die Ansicht, dass die „göttliche Institution dieses Amtes“ in Römer 16, 1 zu finden sei, einem Text, in dem Paulus Phoebe als Diakonin anerkennt. Edwards legte auch diese biblischen Voraussetzungen dar, die Frauen erfüllen mussten, um zu dienen: Sie mussten „ernst sein, nicht verleumderisch, nüchtern, [und] treu in allen Dingen“, und sie mussten „barmherzig“ und durften nicht launisch sein.⁵¹

Obwohl er der Meinung war, dass geeignete Frauen zu Diakoninnen geweiht werden konnten, gab Edwards zu, dass er keine historische Beschreibung einer solchen Ordination fand.

Edwards war auch dafür, dass Frauen als Älteste dienen konnten. Er legte dar, dass dieses Amt eine „Grundlage in der Schrift und im Altertum“ habe.⁵² Er glaubte, dass das Amt der Witwe, die in 1. Tim 5 erwähnt ist, als Amt einer Ältesten zu verstehen sei. Isaac Backus war der Ansicht, die Quellen eines Konzils von Laodizea bezeugten, dass es weibliche Älteste in der Kirche gab, dass sie aber zuvor durch Ordination eingesetzt worden waren.⁵³ Edwards zufolge war es die Aufgabe der weiblichen Ältesten zu beten, in separaten Zusammenkünften von Frauen zu lehren, die Einhaltung der Regeln und des Verwaltens zu überwachen, sich mit anderen Frauen über Gemeindeangelegenheiten zu beraten, die Frauen in Sitzungen mit den männlichen Ältesten zu repräsentieren, die kranken Frauen der Gemeinde zu besuchen und bei der Taufe von Frauen behilflich zu sein. Er schrieb auch: „Sie sollen ihr Gesicht verhüllen, wenn sie predigen oder beten, vor allem, wenn Männer zu ihren Versammlungen gesandt werden.“⁵⁴ Es ist deutlich, dass die weiblichen Ältesten Dienst- und Führungsaufgaben nur unter Frauen der Gemeinde verrichten sollten. Eine Gemeinde, die weibliche Älteste hatte, war die Stephens-Creek-Gemeinde in South Carolina, deren Pastor Daniel Marshall war, bevor er nach Georgia zog.⁵⁵

Obwohl Edwards das Amt einer Ältesten offensichtlich befürwortete, gab er zu, „noch nie die Ordination einer Frau zur Ältesten erlebt zu haben“⁵⁶, aber er gehe davon aus, dass das Vorgehen ähnlich sei wie bei der Einführung eines männlichen Ältesten. Seine Anweisungen über Frauen als Älteste beruhten nicht darauf, was wirklich in den Gemeinden passierte, sondern sind eine Reflexion seiner eigenen Ansichten und seines Wunsches, Frauen in dieser Rolle dienen zu sehen.

⁵¹ Ebd., 43.

⁵² Ebd., 41.

⁵³ Ebd., 42.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Gardner, „The Eighteenth Century“, 32.

⁵⁶ Ebd.

Ungeachtet seiner positiven Ansicht über Frauen in der Gemeinde, fügte er gleichwohl in seiner Schrift von 1774 einen Abschnitt ein, in dem er die Praxis, dass Frauen in der Öffentlichkeit reden, harsch zurückwies. Er schrieb: „Die Heilige Schrift verbietet Frauen zu reden, Fragen zu stellen, zu lehren, zu diskutieren, zu herrschen und in der Gemeinde abzustimmen.“⁵⁷ Mit dieser Äußerung meinte er, dass Frauen diese Tätigkeiten nicht in der Gegenwart von Männern verrichten sollten. Innerhalb rein weiblicher Zusammenkünfte waren Frauen jedoch frei zu lehren, zu ermahnen und andere Frauen zu beraten. Trotz seines Eintretens für Diakoninnen und Älteste zog Edwards also dennoch strikte Grenzen für Frauen in Leitungspositionen der Gemeinde.

Die Verfolgung von Baptistinnen

In den meisten amerikanischen Kolonien der frühen Jahre wurden Baptisten als Abweichler angesehen. Deshalb sahen sie sich Verfolgung und sogar Gefängnis ausgesetzt. Frauen wurden von dieser Behandlung nicht ausgenommen. Einige Baptistinnen, darunter auch Lady Deborah Moody, wurden wegen ihres Glaubens aus ihren Familien und Dörfern vertrieben.

Deborah, die in London in eine angesehene Familie hineingeboren worden war, heiratete im Jahre 1605 Henry Moody. Nach dem Tod ihres Mannes wurde sie zur Zielscheibe religiöser Intoleranz, und 1640 lehnte sie sich gegen die Beschränkung ihrer Freiheit auf und wanderte nach New England aus.⁵⁸ Als sie in Massachusetts ankam, schloss sie sich sogleich der offiziellen Kirche, der kongregationalistischen Gemeinde in Salem, an, der Kirche, in der Roger Williams einige Monate als Pastor gedient hatte. Schon bald nachdem sie sich in ihrer neuen Heimat eingelebt hatte, wurde Moody offenbar zu einer Anhängerin von Williams, was sie zu der Erkenntnis führte, dass die Freiheit, die sie suchte, nicht in Massachusetts zu finden war.⁵⁹ Am 14. Dezember 1642 beschuldigte die Obrigkeit Moody und zwei andere Frauen, die Säuglingstaufe als Sakrament in Frage gestellt zu haben.⁶⁰

In seinem Tagebuch schrieb Gouverneur Winthrop: „Lady Moody, eine kluge und altertümlich religiöse Frau, die dem Irrtum verfallen war, die Säuglingstaufe abzulehnen, wurde von vielen der Ältesten und anderen ermahnt und von der Gemeinde in Salem gerügt (deren Mitglied sie war).“⁶¹ Offenbar hatte Moody baptistische Ansichten übernommen und begonnen, diese anderen in ihrer Kirche mitzuteilen.⁶²

⁵⁷ Edwards, *The Customs of Primitive Churches*, 102.

⁵⁸ Eric J. Ierardi, *Gravesend: The Home of Coney Island*, Mount Pleasant, SC, 2001, 15 f.

⁵⁹ Ebd., 17.

⁶⁰ Newman, *A History of the Baptist Churches in the United States*, 124.

⁶¹ John Winthrop, *Winthrop's Journal: History of New England, 1630–1649*, hg. von James Kendall Hosmer, New York 1908, 2:126.

⁶² Viele von Deborahs Zeitgenossen bezeichneten sie als Wiedertäuferin, aber dieses Etikett wurde jenen, die Baptisten waren, oft fälschlicherweise angeheftet. Baptistische Histo-

Aufgrund ihrer Überzeugungen wurde Moody von der Kirchenleitung ausgeschlossen und gezwungen, die Kolonie zu verlassen. 1643 segelte sie auf einem kleinen Schiff davon und landete für kurze Zeit in den Städten Newport und Providence, Rhode Island. Obwohl keine Informationen über die Besuche in diesen Städten vorliegen, wird Moody sich sicherlich mit dort lebenden Baptisten getroffen und mit ihnen gesprochen haben. Schließlich kam sie nach New Amsterdam, dem späteren New York, wo die Holländer ihr erlaubten, ihren Glauben frei zu praktizieren. Sie betrachtete diese Gegend als ihr „verheißenes Land“. Nach einigen Monaten zog sie weiter südlich nach Long Island, wo sie die Stadt Gravesend gründete. Am 19. Dezember 1645 erhielt sie die offizielle Gründungsurkunde für Gravesend, eine Urkunde, die den Bewohnern Religionsfreiheit und die Selbstverwaltung zusicherte.

Während der gesamten Zeit, in der sie nach Long Island zog, gegen die indigenen Amerikaner kämpfte und die Siedlung gründete, hielt sie an ihrem baptistischen Glauben fest. Sie erzählte den Menschen, denen sie begegnete, immer davon und bekehrte einige, darunter Mrs Theophilus Eaton, die Frau des Gouverneurs von Connecticut.⁶³ Moody startete eine Briefaktion und schickte Briefe an die Verantwortlichen in Massachusetts und deren Frauen, in denen sie die Praxis der Säuglingstaufe verurteilte.

Wie Moody erlebten auch Baptistinnen in Charlestown, Massachusetts, Verfolgung. Im Jahre 1665 hatte die Baptistengemeinde in Charlestown achtzehn Mitglieder, von denen drei Frauen waren: Mary Goodall, Mary Newell und Mrs Sweetzer. Die beiden „Marys“ waren in England Baptistinnen gewesen und hatten dort Verfolgung erlebt, bevor sie nach Amerika geflohen waren, um weiteren Schwierigkeiten zu entinnen. Als Mitglieder der Charlestown Baptist Church wurden diese Frauen jedoch, ebenso wie die Männer, erneut verfolgt. Sie bezahlten einen hohen Preis für ihre baptistischen Überzeugungen, aber wie die männlichen Mitglieder ihrer Gemeinde hatten sie „den Mut [...] ihre unsterblichen Überzeugungen und die Bereitschaft zu ertragen, was eine solche Meinungsäußerung mit sich brachte.“⁶⁴

Noch hundert Jahre später sahen sich baptistische Frauen wegen ihres Glaubens Verfolgungen ausgesetzt. Isaac Backus zählte viele Beispiele dafür auf, dass Separierte Baptisten ins Gefängnis geworfen wurden, oder ihr Eigentum eingezogen und auf Auktionen versteigert wurde, nachdem sie

riker, die der Meinung sind, dass Deborah Baptistin war, sind u. a. *Benedict*, A General History of the Baptist Denomination, 370; *Backus*, Church History of New England, 51; *Armitage*, A History of the Baptists, 684; *Newman*, A History of the Baptist Churches in the United States, 124, 232; *Nathan E. Wood*, The History of the First Baptist Church of Boston, 1665–1899, Philadelphia 1899, 8; und *Leon McBeth*, Women in Baptist Life, Nashville 1979, 38.

⁶³ *Newman*, A History of the Baptist Churches in the United States, 232.

⁶⁴ *Armitage*, A History of the Baptists, 699; und *Wood*, The History of the First Baptist Church of Boston, 59.

sich geweigert hatten, Kirchensteuern zu zahlen. Eine dieser Frauen war Esther White, eine ältere Witwe, die Mitglied in der Gemeinde von Isaac Backus in Middleborough war. Esther wurde in Raynham eingekerkert, weil sie es ablehnte, die Steuer von acht Pence für den Unterhalt des Pastors der etablierten Kirche der Stadt zu zahlen. Sie führte an, dass sie kein Mitglied der etablierten Kirche sei, sondern dass sie sich stattdessen der Baptistengemeinde in Middleborough angeschlossen habe. Die Stadtbrogrigkeit von Raynham lehnte es ab, die Legitimität ihrer Gemeinde anzuerkennen und schickte ihr den Sheriff ins Haus, um sie festzunehmen. Pastor Backus besuchte sie im Gefängnis und fand heraus, dass sie die erste Nacht nackt auf dem Boden schlafen musste, aber sie bekundete, es falle ihr nicht schwer, an diesem Ort zu bleiben und sie werde so lange bleiben, wie sie glaube, dass Gott sie dort haben wolle.⁶⁵ Sie verbrachte 13 Monate im Gefängnis. Während ihrer Haft besuchten andere Baptisten sie, hielten Gebetsversammlungen ab, sangen Choräle und boten ihr Unterstützung und Aufmunterung. Schließlich war es den Kongregationalisten in Raynham so peinlich, eine ältere Witwe in Haft zu halten, dass sie sie freiließen und die Anklage gegen sie fallen ließen.

Martha Kimball hatte ein ähnliches Erlebnis wie Esther White. Sie schrieb im Jahre 1774 an Backus über ihre Gefangenschaft:

Im Jahre 1768, in einer sehr kalten Winternacht, um neun oder zehn Uhr abends, wurde ich gefangen genommen und von dem Steuereintreiber der Stadt, in der ich lebe, von meiner Familie, die aus drei kleinen Kindern besteht, weggerissen, um ins Gefängnis verbracht zu werden. Es war eine klirrend kalte Nacht; ich kam auf Anraten zu dem Schluss, während ich in einem Gasthaus auf dem Weg zum Gefängnis einige Stunden festgehalten wurde, die Summe von 4–8 L. M. (Legal Money), wegen der ich gefangen gesetzt wurde, zu bezahlen; sie war für den Unterhalt des Pastors. Der Grund, weshalb ich die Bezahlung zuvor abgelehnt hatte, war der, dass ich Baptistin war und zur Gesellschaft der Baptisten in Haverhill gehörte. Dem Steuerschätzer hatte ich ein entsprechendes Zertifikat, wie es das Gesetz vorsah, ausgehändigt. Derart sind sie in Bradford mit einer armen Wittfrau umgegangen.⁶⁶

Martha und ihre Familie waren überzeugte Baptisten. Bevor Marthas Mann starb, hielt das Ehepaar bei sich zu Hause Gottesdienste ab und lud Hezekiah Smith ein zu predigen. Sie bemerkte, dass Smith „von vielen Leuten in Bradford schändlich behandelt“ wurde. Der Sheriff der Stadt wurde zu ihrem Haus geschickt und er warnte Smith, nicht zu predigen, aber nachdem der Sheriff gegangen war, feierten die Baptisten „ohne weitere Belästigungen“ Gottesdienst.⁶⁷

⁶⁵ William G. McLoughlin, *Soul Liberty: The Baptists' Struggle in New England, 1630–1833*, Hanover, RI, 1991, 9, 183.

⁶⁶ Quoted in J. M. Cramp, *Baptist History: From the Foundation of the Christian Church to the Close of the Eighteenth Century*, Philadelphia 1869, 530.

⁶⁷ Ebd., 531.

Ungeachtet der Bedrängnisse und der Gefängnisaufenthalte blieb Martha eine treue Baptistin bis zum Ende ihres Lebens.

Baptistinnen mit afrikanisch-amerikanischem Hintergrund

Seit Mitte des 17. Jahrhunderts wurden Afro-Amerikaner, besonders Sklaven im Süden, von baptistischen Gemeinden angezogen, weil sie sie „ethisch und geistlich attraktiv“ fanden.⁶⁸ Die baptistische Überzeugung, dass das Heil gleichermaßen für alle Menschen erreichbar sei, zog jedoch keine Gleichheit der Rassen in den Gemeinden nach sich. Während der Gottesdienste erwartete man von den Afro-Amerikanern, dass sie standen oder sogar hinausgingen, wenn nicht genügend Platz für weiße Besucher vorhanden war.

Noch um 1800 hatten sich gerade einmal 5 % der afro-amerikanischen Bevölkerung einer evangelischen Kirche angeschlossen, zumeist Methodisten und Baptisten. Im Süden, d. h. in einer Region, die durch Rassentrennung „scharf in Schichten geteilt“ war, zwang die Anwesenheit selbst eines kleinen Prozentsatzes von afro-amerikanischen Mitgliedern die baptistischen Gemeinden, „jenseits abstrakter Versprechungen konkrete Beweise ihrer egalitären theologischen Prinzipien zu entwickeln.“⁶⁹ Zu diesen konkreten Beweisen gehörte z. B. die Erlaubnis, dass afro-amerikanische Männer gelegentlich vor weißen Gottesdienstbesuchern predigten. John Leland, ein baptistischer Ältester aus Virginia, fand, dass afro-amerikanische Prediger „lauter seien als weiße, wenn sie predigen, und dass sie sich stärker körperlicher Übungen befleißigen, und wenn sie darin gar Unterstützung finden, extravagant erscheinen.“⁷⁰

Wenn afro-amerikanische Männer nur einen sehr geringen Einfluss auf baptistische Gemeinden im kolonialen Amerika hatten, dann Frauen noch viel weniger. Sie konnten allerdings Mitglieder sein, wie die Namen von Nancy Nightingale, Hannah Bryan und Katie Hogg auf kirchlichen Mitgliederlisten zeigen. Nightingale wurde auf der Liste der Ersten Baptistengemeinde von Providence, Rhode Island, als „farbige“ Frau aufgeführt und ihr Name gestrichen, als sie 1785 nach Boston umzog.⁷¹ Bryan und Hogg waren Gründungsmitglieder der Ersten Farbigen Baptistengemeinde in Savannah, Georgia, die eine der beiden frühesten afro-amerikanischen Gemeinden war.⁷²

Die frühesten Quellen bis etwa 1800 zeigen, dass außer der Tatsache einer Mitgliedschaft die Stimmen afro-amerikanischer Frauen in Gemein-

⁶⁸ *Washington*, *A Frustrated Fellowship*, 7.

⁶⁹ *Westerkamp*, *Women and Religion in Early America*, 95.

⁷⁰ *L. F. Greene* (Hg.), *The Writings of the Late Elder John Leland, Including Some Events in His Life, Written by Himself, with Additional Sketches*, New York 1845, 98.

⁷¹ *King*, *Historical Catalogue*, 22 f.

⁷² *Leonard*, *Baptist Ways*, 267.

den der Kolonialzeit so gut wie vollständig stumm waren. Es ließen sich keine Quellen finden, die etwa gezeigt hätten, dass Sklavinnen je in einer Gemeindeversammlung gesprochen hätten, und nur wenige Berichte existieren darüber, dass Frauen auf den Plantagen ihren Glauben bezeugt oder ermahnt hätten.⁷³ Weiße Pastoren, die schon zögerten, weißen Frauen die Gelegenheit der Teilhabe oder des Redens zu geben, waren höchstwahrscheinlich noch weniger gewillt, diese Freiheit afro-amerikanischen Frauen zu gewähren. Was wir aber besitzen, sind mündliche Berichte von Großmüttern und Urgroßmüttern, die laut und leidenschaftlich ermahnten. Quellen weisen darauf hin, dass afro-amerikanische Frauen im 19. Jahrhundert mit dem Ermahnen begannen, aber nach Meinung von Catherine Brekus gibt es einige „verlockende Hinweise“, die zeigen, dass schwarze Frauen schon vor der amerikanischen Revolution nicht mehr schweigen wollten.⁷⁴

Frauen, die den Baptismus verließen

Nicht alle Frauen im frühen Amerika blieben ihr ganzes Leben lang Baptistinnen. Während es für Christen des 21. Jahrhunderts nichts Ungewöhnliches ist, dass Frauen den Baptismus verlassen und sich anderen Denominationen anschließen, ist es eine Tatsache, dass Frauen bereits seit Jahrhunderten dem Baptismus den Rücken kehren, weil sie eine tolerantere und positivere Denomination suchten.

Eine Frau, die den baptistischen Überzeugungen den Rücken kehrte, war Mary Callender. Die Tochter des Baptistenpastors und Historikers John Callender war sechzehn Jahre alt, als ihr Vater 1748 starb. Vier Jahre später schloss sie sich der ehemaligen Gemeinde ihres Vaters an, der First Baptist Church in Newport, Rhode Island. Vierzehn Jahre später, im Alter von dreißig Jahren, verließ Mary den Baptismus und ging zu den Quäkern, wo sie schließlich Predigerin wurde. Benjamin Waterhouse, ein Harvard-Professor, beschrieb Marys Predigtstätigkeit so:

Sie fand, dass es ihre Pflicht sei, in den öffentlichsten Teilen der Stadt Newport eine himmlische Mission zu verkünden! Ich selbst habe gehört, wie sie auf offener Straße Menschen zur Buße aufforderte und rief: „*Kehrt um – kehrt um! Denn das Königreich ist nahe!*“ Sie scharte nie eine Menschenmenge um sich. Vielmehr verschlossen sie ihre Türen und Fenster und dachten, es sei eher eine Halluzination als ein himmlischer Befehl. Es schmerzte sie, eine große, schlanke, gut aussehende Frau mittleren Alters und respektabler Beziehungen solch einem Irrtum erliegen zu sehen. Manche der Leute auf der Straße sagten, wenn der Aufruf von Gott gekommen wäre, hätte er ihr eine kräftigere Stimme und ein kühneres Wesen geben. Ich selbst fand das einleuchtend.⁷⁵

⁷³ Brekus, *Strangers and Pilgrims*, 57, 63.

⁷⁴ Ebd., 63.

⁷⁵ *John Callender, An Historical Discourse, on The Civil and Religious Affairs of the Colony of Rhode Island*, 3. Aufl., Boston 1843, 42.

Marys Entscheidung, sich vom Baptisms abzuwenden und Predigerin zu werden, stieß auf große Gegenwehr, aber offenbar war sie der Meinung, dass ihr Vater ihre Entscheidung, zu den Quäkern zu gehen, befürwortet hätte. Sie schrieb: „Mein Vater wurde von Menschen aller Schichten, mit denen er bekannt war, sehr geliebt und geachtet; als ein Mensch mit weitem Verstand hieß er die Tugendhaften jeder Denomination willkommen und lebte mit vielen angesehenen Personen in enger Freundschaft, deren religiöse Gefühle er nicht teilte.“⁷⁶ Waterhouse war anderer Meinung. Er war der Meinung, wenn ihr Vater noch am Leben gewesen wäre, hätte er gesagt: „Mary! Sei nicht übermäßig eifrig und auch nicht zu klug; warum willst du dich selbst vernichten?“⁷⁷

Schlussfolgerung

Als ich damit begann, mich mit Baptistinnen in der Frühgeschichte Amerikas zu beschäftigen, ging ich von der Annahme aus, dass nur wenig Material vorhanden sein würde. Als ich aber Tagebücher und Geschichtsbücher über die einzelnen Kolonien las, entdeckte ich doch eine unerwartete Menge an Informationen. Diese sind zwar in staubigen Büchern und zahlreichen sonstigen Schriften zerstreut, aber sie existieren und fordern zu mehr Forschungsarbeit heraus – Gemeindeprotokolle, Vereinigungsberichte und Tagebücher enthalten allesamt Verweise auf Frauen, die weiter zu untersuchen sind. Zum Glück haben Wissenschaftlerinnen und Doktorandinnen in den letzten Jahren mit dieser Forschung begonnen, und immer mehr Material über die Baptistinnen im frühen Amerika und ihren Beitrag zu Gemeinden und Gemeinschaften wird entdeckt und dokumentiert.

Sind nun die Stimmen baptistischer Frauen im kolonialen Amerika gehört oder zum Schweigen gebracht worden? Die traurige Wahrheit ist, dass die meisten Stimmen von Frauen unterdrückt wurden. Ihre Teilnahme am kirchlichen Leben war begrenzt, und ihre Chancen, offizielle Führungsaufgaben zu übernehmen, waren äußerst beschränkt. In einigen Gemeinden wurden sie nach und nach zum Schweigen gebracht. In anderen Gemeinden hatten Frauen nie eine Chance, gehört zu werden. Die Faktoren, die das Zum-Schweigen-Bringen begünstigten, waren komplex und unterschiedlich. Einige Gemeindeleiter fürchteten, dass Frauen in Führungspositionen oder als Predigerinnen das herkömmliche Machtgefüge bedrohen würden. Andere Baptisten teilten die gesellschaftlichen patriarchalischen Grundsätze, auf denen die Kolonien aufgebaut waren, und wieder andere Baptisten fragten an, ob die Stimmen der Frauen ihr Verständnis von biblischer Hierarchie auf die Probe stellen würden.

Frauen stellten wirklich ein schwieriges Problem für Baptisten dar, denn ihre Theologie und Grundsätze betonten das Priestertum aller Gläubigen,

⁷⁶ Ebd., 41.

⁷⁷ Ebd., 43.

die Autonomie der Ortsgemeinde und die Führung durch Laien. Baptisten lehrten die Gleichheit aller Menschen, was die Möglichkeit des Heils anbelangt, und daher erwartete man von Frauen, dass sie ihre Bekehrungserfahrungen in Worte kleideten, aber ihnen wurde nicht gestattet, in Gemeindeangelegenheiten gleichberechtigt ihre Stimmen zu erheben. Eine volle Gleichheit der Geschlechter gab es im Leben der Gemeinden im kolonialen Amerika nicht, denn nur wenige Gemeinden befürworteten völlige Gleichberechtigung, wenn überhaupt.

In den meisten amerikanischen Baptistengemeinden im 21. Jahrhundert steht das Leiten, vor allem die pastorale Leitung, noch immer nur Männern offen. Volle Geschlechtergleichberechtigung ist immer noch nicht für alle Baptisten Realität, obwohl Frauen in den meisten Bildungs- und Berufssparten in den Vereinigten Staaten inzwischen gleiche Chancen und Rechte haben. Und so gilt in weiten Teilen des amerikanischen Baptismus weiterhin das alte Sprichwort: „Je mehr Dinge sich ändern, desto mehr Dinge bleiben beim Alten.“

Bibliografie

- Armitage, Thomas*, A History of the Baptists, New York 1887
- Backus, Isaac*, The Diary of Isaac Backus, Vol. 1: 1741–1764, hg. von William G. McLoughlin, Providence 1979
- , Church History of New England from 1620 to 1804, Philadelphia 1844
- Benedict, David*, A General History of the Baptist Denomination in America and Other Parts of the World, New York 1813
- Brekus, Catherine A.*, Strangers and Pilgrims: Female Preaching in America, 1740–1845, Chapel Hill und London 1998
- Callender, John*, An Historical Discourse, on The Civil and Religious Affairs of the Colony of Rhode Island, 3. Aufl., Boston 1843
- Comer, John*, The Diary of John Comer, hg. von C. Edwin Barrows, Philadelphia 1892
- Cramp, J. M.*, Baptist History: From the Foundation of the Christian Church to the Close of the Eighteenth Century, Philadelphia 1869
- Edwards, Morgan*, Materials Towards a History of the Bapists in the Provinces of Maryland, Virginia, North Carolina, South Carolina, Georgia, 1772, Ann Arbor, MI, 1958
- , The Customs of Primitive Churches, 1774
- Gardner, Robert G.*, „The Eighteenth Century“, in: *Robert G. Gardner et al*, A History of the Georgia Baptist Association, 1784–1984, Atlanta, GA, 1988
- , Baptists in Early America: A Statistical History, 1639–1790, Atlanta 1983
- Gillete, A. D.* (Hg.), Minutes of the Philadelphia Baptist Association, The Baptist History Series, Number 22, Philadelphia 1851
- Greene, L. F.* (Hg.), The Writings of the Late Elder John Leland, Including Some Events in His Life, Written by Himself, with Additional Sketches, New York 1845
- Ierardi, Eric J.*, Gravesend: The Home of Coney Island, Mount Pleasant, SC, 2001
- Juster, Susan*, Disorderly Women: Sexual Politics and Evangelicalism in Revolutionary New England, Ithaca, NY, 1994

- King, Henry Melville* (Hg.), *Historical Catalogue of the Members of the First Baptist Church in Providence, Rhode Island*, Providence 1908
- Leonard, Bill J.*, *Baptist Ways: A History*, Valley Forge 2003
- Lindman, Janet Moore*, „Wise Virgins and Pious Mothers: Spiritual Community among Baptist Women of the Delaware Valley“, in: *Larry D. Eldridge* (Hg.), *Women and Freedom in Early America*, New York und London 1997
- Lumpkin, William L.*, „The Role of Women in 18th Century Virginia Baptist Life“, *Baptist History and Heritage* 8, no. 3 (July 1973)
- McBeth, H. Leon*, *The Baptist Heritage: Four Centuries of Baptist Witness*, Nashville 1987
- McLoughlin, William G.*, *Soul Liberty: The Baptists' Struggle in New England, 1630–1833*, Hanover, RI, 1991
- Newman, A. H.*, *A History of the Baptist Churches in the United States*, überarbeitete Ausgabe, Philadelphia 1898
- Paschal, George Washington*, *History of North Carolina Baptists, 1663–1805*, Bd. 1, Raleigh 1930
- Semple, Robert*, *History of the Rise and Progress of the Baptists in Virginia*, Richmond 1810
- Stiles, Ezra*, *The Literary Diary of Ezra Stiles*, hg. von Franklin B. Dexter, New York 1801
- Taylor, James*, *Lives of Virginia Baptist Ministers*, 2. Aufl., Richmond 1838
- Taylor, John*, *Baptists on the American Frontier: A History of Ten Baptist Churches of Which the Author Has Been Alternately a Member by John Taylor*, hg. von Chester Raymond Young, kommentierte 3. Auflage, Macon, GA, 1995
- Torbet, Robert G.*, *A History of the Baptists*, 3. Aufl., Valley Forge 1963
- Westerkamp, Marilyn J.*, *Women and Religion in Early America, 1600–1850: The Puritan and Evangelical Traditions*, London und New York 1999
- Winthrop, John*, *The Journal of John Winthrop, 1630–1649*, gekürzte Fassung, hg. von Richard S. Dunn und Laetitia Yeandle, Cambridge, MA, 1996
- , *Winthrop's Journal: History of New England, 1630–1649*, hg. von James Kendall Hosmer, New York 1908
- Wood, Nathan E.*, *The History of the First Baptist Church of Boston, 1665–1899*, Philadelphia 1899

Mission, Evangelisation, Neu- oder Re-evangelisierung

Sinn und Probleme christlicher Programmatik

Johannes Brosseder

400 Jahre Baptismus, 175 Jahre Baptismus in Deutschland und 70. Geburtstag von Erich Geldbach – das sind wahrlich respektable Anlässe zum Feiern. Dass diese Feier in der Alten Aula der ersten Universität, die 1527 auf dem Boden der Reformation gegründet wurde, in solch ökumenischer Weite und Verbundenheit der hier Versammelten stattfinden kann, zeigt die Früchte der ökumenischen Arbeit der letzten Jahrzehnte; dass sie geerntet werden können, dazu hast Du, lieber Erich, maßgeblich beigetragen. Erlauben Sie mir, bevor ich auf mein Thema zu sprechen komme, wenige Sekunden einer persönlichen Adresse: Hier in Marburg begegnete ich Dir zum ersten Mal, als Du noch an dieser Universität lehrtest. Diese Begegnung war für mich von Nachhaltigkeit geprägt. Sie wurde intensiver, als Du in Bensheim Deine glänzenden konfessionskundlichen und ökumenischen Artikel im Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts schriebst; erst recht intensiv wurde unsere Begegnung seit unserer gemeinsamen Zeit im DÖSTA (Deutscher Ökumenischer Studienausschuss), als Du vor jetzt knapp 25 Jahren dazu kamst, die zu einer richtigen Freundschaft führte. Du hast mich vieles neu sehen gelehrt, so insbesondere den Blick auf die Freikirchen, auf ihre Geschichte und theologischen Schwerpunkte, und dies im Blick auf das übergeordnete Ziel christlicher Ökumene. Leider ist Dein Konzept einer „Ökumene in Gegensätzen“ bisher von der kirchenoffiziellen Ökumene nicht, oder besser: noch nicht fruchtbar gemacht worden. Dieses Konzept besagt, dass die getrennten Kirchen in und trotz ihrer Gegensätze in Gemeinschaft miteinander leben können, eine Gemeinschaft der vielen Kirchen,¹ die dialogisch-konziliar strukturiert wäre und in der die Kirchen sich gegenseitig eucharistische Gastfreundschaft gewähren. Ich müsste noch viele andere Verdienste nennen, doch dies muss ich leider hier unterlassen. Lieber Erich, Dir einen herzlichen Glückwunsch zu Deinem Geburtstag verbunden mit dem Wunsch, Du mögest so gesund bleiben, wie Du bist, und Deine theologische Kraft, Deine unbestechliche Wahrheitslie-

¹ Der 70. Geburtstag reizt mich, in diesem Zusammenhang auf die hebräische Zahlensymbolik (Gematrie) zu verweisen: In ihr wird die Zahl 70 durch den Buchstaben Ajin ausgedrückt und steht für die Vielheit, z. B. der Völker, die das Auge (das hebräisch Ajin heißt) wahrnimmt. Erich Geldbach hat diese Pluralität längst vor seinem jetzt gefeierten Geburtstag wahrgenommen und in seiner ganzen theologischen Arbeit konstruktiv für die Wiederherstellung der koinonia der Kirchen fruchtbar gemacht.

be, Deinen Humor, Deine herzliche Menschlichkeit und Dein ausgeprägter Sinn für Realität, Fairness und Toleranz mögen uns noch lange bereichern.

Doch nun zum Thema. Zu Beginn möchte ich an den biblischen Ursprung des christlichen Missionsgedankens erinnern. Er findet sich in dem quer durch das ganze Neue Testament bezeugten Bewusstsein der christlichen Gemeinden zur Sendung in die Welt mit dem Ziel der Bekehrung der Menschen zu Jesus Christus und durch ihn zum errettenden, befreienden und erlösenden Handeln des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs. Einige oft herangezogene Spitzensätze seien zitiert: So der Schluss des Matthäusevangeliums: „Die elf Jünger gingen nach Galiläa auf den Berg, den Jesus ihnen genannt hatte. Und als sie Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. Einige aber hatten Zweifel. Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum gehet zu allen Völkern, und macht sie zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiss, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28, 16–20). Ferner Joh 20, 21: „wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich Euch“, oder auch Lk 10, 2: „Die Ernte ist groß, der Arbeiter aber sind wenige. Darum bittet den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter aussende in seine Ernte“.

1. Historische Streiflichter

Von allem Anfang an verstand sich also die christliche Kirche im Unterschied zum Judentum, aus dem sie herauswuchs, missionarisch.² Die Missionsreisen des Paulus und seine zahlreichen Gemeindegründungen im Mittelmeerraum belegen dies eindrücklich. Im ganzen ersten christlichen Millennium und darüber hinaus haben die Kirchen in Ost und West Mission betrieben und so ganz Europa zu einem, wie man sagt, christlichen Kontinent gemacht. Herausragende Missionare, um nur einige wenige zu nennen, waren im Osten Cyrill und Methodius, im Westen Bonifatius, Willibrod und Ansgar. Den christlichen Gesellschaften Europas waren nur die unter ihnen lebenden Juden und später – im Süden Spaniens und noch später im Osmanischen Reich – die Muslime ein großes Problem. Wie mit Juden umzugehen sei, beschäftigte schon die Alte Kirche, und mit dem für die damalige Kirche zusätzlichen Problem der Muslime hatte sie sich seit dem Frühmittelalter zu befassen. Weder Juden noch Muslimen hat das zur Staatsreligion im Römischen Reich und seinen Nachfolgeeinrichtungen gewordene Christentum Recht und Gerechtigkeit zukommen lassen. Nach dem Bruch kirchlicher Gemeinschaft mit dem Osten 1054/1204 blieben diese Fragen im Westen virulent. Den Grundsatz, niemand könne zum Glauben gezwungen werden und der Glaube setze die Freiheit seiner An-

² Den Gründen dafür muss hier nicht näher nachgegangen werden.

nahme voraus, behielt die Kirche bei. Dieser Grundsatz wurde aber überlagert und verdrängt von einem anderen Problem: In der christlichen Gesellschaft war, wie im antiken Rom, die Religion, das heißt der öffentliche Kult, die Grundlage für das friedliche Zusammenleben innerhalb dieser Gesellschaft. Dieser politischen Position der Religion entsprechend wurden Andersgläubige, die von den Christen als Götzendiener eingestuft wurden, nicht geduldet, weil man der Überzeugung war, Christen würden im Falle der Duldung von Idolatrie die Grundlagen dieses Zusammenlebens in Frage stellen und sich obendrein selbst schwer versündigen, wofür sie vor dem Gericht Gottes zur Verantwortung gezogen werden würden. Diese positionelle und ideologische Gemengelage hatte – ich beschränke mich hier auf das Judentum – ganz unterschiedliche Konsequenzen: sie führte mal zur Duldung, die aber mit massiven gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und erheblichen persönlichen Einschränkungen verbunden war, sie führte aber auch zu den Kreuzzügen, sie führte zu Gewalterruptionen von Vertreibung (England, Frankreich, Spanien, Deutschland) bis hin zum Mord, sie führte zu Zwangspredigten, zu halbwegs erzwungenen Taufen, zu so genannten Religionsgesprächen und zu all dem, was an Besserem, aber auch an Schikanen dazwischen möglich war. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts kam es im Kirchenstaat zu Talmudverbrennungen und Bücherinquisitionen, bevor dort die Ghettos eingerichtet wurden, die aber auch andernorts schon eingerichtet waren oder noch wurden. Neugetauften Juden nahm man vielfach nicht ab, dass sie wirklich Christen geworden waren; so ordnete Papst Paul IV. 1556 persönlich die Verbrennung von 25 aus Portugal in Ancona eingewanderte „Neuchristen“ (Marranen) auf dem Scheiterhaufen an.³ Das Thema „Mission“ im Mittelalter ist auch in seinen mildereren Fassungen sowohl von der heiligen Schrift als auch von heute aus gesehen nur schwer nachvollziehbar; es bleibt objektiv ein Desaster des christlichen Glaubens, möglicherweise historisch verständlich, aber sachlich nicht zu akzeptieren.

Eine völlig neue Lage entstand für die westliche Christenheit im 15. und 16. Jahrhundert. Portugal begann mit seinen Eroberungen in Afrika (Ceuta, Tanger als Beginn), Vasco da Gama entdeckte 1497/98 den Seeweg nach Indien, Pedro Alvares Cabral 1500 denjenigen nach Brasilien. Portugal gründete Kolonien. Spanien war nicht minder aktiv. Der Genuese Christoph Columbus erreichte im Auftrag Spaniens 1492 die Karibik, Cortés eroberte 1519–21 Mexiko, 1532 eroberte Francisco Pizarro das mächtige Inca-Reich mit seiner prachtvollen, in den Hochanden gelegenen Hauptstadt Cuzco in Peru, das damals Ecuador, Bolivien, Argentinien, Paraguay, Uruguay und große Teile Chiles umfasste, bevor diese später selbstständig wurden. 1532 wurde Mexiko das Vizekönigtum Neuspanien, 1542 wurde Peru Vizekönigtum, dessen Hauptstadt nun das 1535 in einer Wüstenregion

³ Vgl. *Thomas Brechenmacher*, *Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 2005, hier: 28 f.

am Pazifik gegründete Lima wurde. Mit den Entdeckern kamen christliche Missionare, zunächst spanische Franziskaner, Dominikaner, Augustiner-Eremiten und Mercedarier, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts dann die Jesuiten, die Missionen in ganz Lateinamerika sowie in Indien, Japan und China unterhielten.

Im folgenden Abschnitt befaße ich mich mit wenigen, aber charakteristischen Momenten der Mission in Lateinamerika.⁴ Hier wurden Bistümer und Erzbistümer sowie Gerichtshöfe der Inquisition errichtet, ebenso wurden theologische Schulungszentren gegründet. 1551 wurde auf Geheiß Karls V. die erste südamerikanische Universität, San Marcos in Lima, gegründet. Die Conquista vollzog sich in ganz Lateinamerika sehr effektiv und mit rasantem Tempo. Mit welchen zum Teil erschreckenden und grausamen Methoden sie durchgeführt wurde, davon berichtet u. a. Bartolomé de las Casas.⁵ Die Inquisition griff hart durch, Missionare waren hier nicht selten mäßigend am Werk. In demselben Zeitraum hatten wir es in Europa mit dem Humanismus und dann vor allem mit der Reformation zu tun. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verband sich nach dem Konzil von Trient in der Gegenreformation, die maßgeblich in päpstlichem Auftrag von den Jesuiten durchgeführt wurde, der Gedanke der Mission mit dem Gedanken der Bekämpfung der Reformation. So finden wir mitten in den Hochanden in der großen Jesuitenkirche von Cuzco in der linken Seitenkapelle ein riesiges Gemälde aus dem 16. Jahrhundert, das einen triumphierenden Ignatius von Loyola mit seinem Buch der Geistlichen Exerzitien in der erhobenen rechten Hand darstellt, und am Boden liegen besiegt und ohnmächtig Melanchthon, Hus, Wycliff, Oekolampad, Luther und Calvin, deren Namen in großen Lettern um deren Köpfe herum geschrieben sind. Dieses frühbarocke Bild zeigt einerseits, dass die spanischen Jesuiten der Überzeugung waren, die Reformatoren, vom Teufel und von Dämonen besessen, verführten die Menschen zum Götzendienst, wie es im Prooemium des im Auftrag des Trienter Konzils von den Päpsten Pius IV. und Pius V. erarbeiteten Catechismus Romanus von 1566 ausdrücklich heißt;⁶ dieses Gemälde zeigt aber auch andererseits, was den indigenen religiösen Führern, die mit den Reformatoren auf eine Stufe gestellt werden, widerfährt, die an ihren Kultstätten mit ihren Riten und Praktiken Götzendienst betreiben; deren Schicksal wird als warnendes Beispiel der indigenen Bevölkerung vor Augen geführt.

⁴ Siehe hierzu ausführlich die noch ungedruckte Habilitationsschrift von *Claudia Brosseder*, *Clandestine Dialogues. Knowledge and Belief between the Colonial Andes and Early Modern Europe*, Universität München, Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften, München 2009.

⁵ *Bartolomé de las Casas*, *Brevissima relación de la destrucción de las Indias occidentales*, übers. v. *D. W. Andreä*, Kurzgefasster Bericht von der Verwüstung der Westindischen Länder, hg. v. Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt a. M. 1981.

⁶ *Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii V. Pontificis Maximi iussu editus*, hg. v. Adolf Busse, Bielefeld/Leipzig 31867, Prooemium, quaestiones V–VII.

Wie schwer sich die Missionare noch am Anfang des 17. Jahrhunderts mit der Durchführung der Mission taten, geht aus den jährlichen ausführlichen Berichten hervor, welche die Jesuiten aus allen Provinzen nach Spanien bzw. nach Rom zu schicken hatten. Ich beschränke mich auf zwei Berichte des ersten Jahrzehnts des 17. Jahrhunderts. Sie zeigen, dass trotz zahlreicher Erfolgsmeldungen von einem durchschlagenden Erfolg christlicher Mission in der andinen Bevölkerung nicht gesprochen werden kann. Das wichtigste Instrument der Christianisierung war die Beichte; die Jesuiten überzogen das Land systematisch mit dem Beicht-Institut. In einem der Berichte heißt es, die Patres hätten in einem Jahr mehr als drei Millionen Beichten abgenommen.⁷ In der Beichte hatten die Menschen zu bekennen, dass sie bisher Götzendienst betrieben haben; sie hatten dies zu bereuen und dem Götzendienst für immer abzuschwören. Größter Wert wird darauf gelegt, dass das Sündenbekenntnis vollständig zu sein hat. In den düstersten Farben wird ausgemalt, was denjenigen widerfährt, die ihre Sünden nicht vollständig bekennen.⁸ Höllenbilder veranschaulichen drastisch, wohin sie gelangen werden und was sie dort zu gewärtigen haben. Erst nach der Beichte konnten sie getauft und zum Gottesdienst zugelassen werden. In den entlegensten Dorfkirchen in den Hochanden können Bilder des reumütigen Petrus gefunden werden: Petrus kniet vor der Kulisse eines Felsens (andine Kultstätte) mit dem Gesicht zum Betrachter und blickt sehr reumütig; vor ihm auf dem Boden liegt die heilige Schrift und auf ihr liegen

⁷ *Annuae Litterae Peruanae Provinciae Societatis Iesu Anni 1611, Roma 1612: Provincia Peru, 756–758 (Tabellen): 758: (J. B.: Text am Ende der Tabellen stehend):* Insgesamt in der Provinz 3 000 900 (drei Millionen neunhundert) Generalbeichten; davon müssen 86 abgezogen werden (Frauen, welche als Geliebte Unzucht praktizieren); 9 sind von dämonischen Künsten zum Abfall verleitet worden (Übers. d. Verf.).

⁸ „Ein Dämon hat einen [...] Indianer durch Einflößen von Angst [...] davon abgehalten, seine schlimmsten Verbrechen [...] zu beichten; deshalb hatte dieser an dem Tag, an dem er zu den Knien des Priester hinzutreten gehalten war, zuvor bei sich beschlossen, diese Verbrechen mit keinem Wort zu erwähnen. In der Nacht, als er zu Bett gegangen war, fühlte er sich in seinen Träumen (wie er selbst berichtet) in unsere Kirche hinweg getragen, wo er Christus, der von vielen Himmlischen, vor allem vom göttlichen Jakobus, dem Patron unserer Kirche, umgeben war, auf einem hohen und großartigen Thron sitzen sah. Und der [...] Richter, den Zorneseifer auf seiner Stirn und in den Augen, sprach: ‚Was versuchst du, Verächtester, deine schändlichsten Taten meinen Dienern zu verheimlichen? Meinst du etwa, wenn du jene getäuscht hast, könntest du auch mich täuschen, der ich ob deiner unsäglichen Freveltaten vor Wut entbrannt bin?‘ Wie es nur billig ist, wirst du die schlimmsten Strafen erleiden. Dann entführten zwei ruchlose Geister auf Geheiß des allerheiligsten Christus den Armen in die Hölle. Und Christus tadelte den aus dieser wieder Zurückgeführten [...] heftigst, flößte ihm Angst ein und befahl ihm, wahrheitsgemäß und umfassend alle seine Freveltaten offen zu legen. Dann verschwand die Vision. Früh am Morgen eilte der Indigene zu unserer Kirche, offenbarte die ganze Sache einem unserer Priester und legte, zu seinen Füßen liegend, seine gesamten Verbrechen, diese heftigst verfluchend, offen; danach war er aufrichtig, voller Reue und änderte seine schlechten Sitten; auf dem begonnenen Weg der Tugend blieb er bis heute standhaft. – Es ist leicht zu sehen, dass es sich hier nicht um ein leeres Traumgesicht, sondern um eine göttliche Ermahnung gehandelt hat.“ (*Annuae Litterae Peruanae Provinciae Societatis Iesu Anni 1606, Roma 1607, Provincia Peruana – Sedes S. Jacobi, 194 f.; Übersetzung aus dem Lateinischen d. Verf.*)

die Schlüssel, die er aus der Hand gelegt hat; zwei Engel schweben vom Himmel herab; sie tragen zwischen sich ein großes Tuch und halten es dem Petrus vor Augen; auf diesem sind die Werkzeuge und Kultgegenstände des andinen Glaubens abgebildet. Die Botschaft dieses Bildes: Nehmt euch den reumütigen Petrus zum Vorbild und bekennt, dass ihr den Gegenständen des Aberglaubens, die auf dem Tuch abgebildet sind, angehangen habt und bekennt dies in der Beichte. Zahlreiche Wundergeschichten bezeugen wie heilsam es ist, dem christlichen Glauben anzuhängen. „Ein fromme Frau hat von den Ordensleuten verlangt, sie mögen irgendetwas Heiliges unternehmen, wodurch aufgrund der Verdienste des allerheiligsten Ignatius Gottes Güte herabgefleht werde, damit die unübersehbar große Menge an Heuschrecken von ihren Äckern fliehen möge. Zugleich hat sie auf ihrem Acker ein Kreuz mit dem Bild dieses seligen Mannes aufgestellt. Nachdem dieses fromme Werk verrichtet war, konnte auf ihren Gütern keinerlei Schaden angetroffen werden, während in der ganzen Umgebung die gewaltige Macht der Heuschrecken größte Verwüstungen angerichtet hat. Ein anderer Mann ist diesem Beispiel gefolgt und hat auf seinem Acker, den schon ein Heuschreckenschwarm zu verwüsten begonnen hatte, ein Kreuz zu Ehren des seligen Ignatius errichtet; der Heuschreckenschwarm hat sofort die göttliche Kraft gespürt und verließ fluchtartig den Acker“.⁹ Tausenderlei Geschichten ähnlicher Art, Heilungsgeschichten, wundersame Errettung nach einem Absturz von den Bergen usw. sollen die Kraftlosigkeit der Dämonen und der mit ihnen arbeitenden Zauberern, Schamanen, Medizinmänner usw. belegen. Wir finden allerdings auch Berichte darüber, dass die Indigenen die Missionare aus ihren Dörfern vertrieben haben,¹⁰ und gelegentlich auch einige umbrachten.¹¹ Nicht minder häufig wird von Scheinbekehrungen berichtet.

Bekehrung von Heiden zum Katholizismus in den neuen Kolonien sowie Rekatholisierung protestantischer Gebiete war das Ziel der Mission, die den Jesuiten anvertraut worden war. Man darf allerdings auch die Verdienste der Dominikaner und ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts diejeni-

⁹ *Annuae Litterae Peruanae Provinciae Societatis Iesu Anni 1606*, Roma 1607, *Provincia Peruana – Collegium D. Iacobi Chilense*, 216 (Übersetzung aus dem Lateinischen d. Verf.).

¹⁰ „... Die unseren aber, da sie keine Fortschritte feststellen konnten, machten sich schleunigst auf den Rückweg, angetan von der wunderbaren Güte des Himmels, die sie ungeschoren davon kommen ließ.“ (*Litterae Annuae Peruvianae Provinciae Anni 1608*, Lima 1609: *Provincia Peruviana – Collegium Cuiquisacanum*, 81f.)

¹¹ „Von dort (= von Guanucum) gingen sie (= die Patres) nach Caxatambu; dort fanden sie einen Menschen, von dem bezeugt ist, dass er Pater Antonius Lopezius sehr bekannt gewesen sein muss und der schon oft als dessen Wegbegleiter mitgegangen war. Es wird angenommen, dass der Pater mit seiner Hilfe in einen Hinterhalt der Einheimischen geriet, dort Gift zu trinken erhielt und zusammen mit dem Mais fortgeschafft wurde. Sein Leben dürfte durch Gift von jenen ausgelöscht worden sein, deren Zügellosigkeit, deren Trunkenheit und deren andere Verbrechen er angegriffen hatte und von denen er nun in den Zustand des Martyrers versetzt wurde.“ (*Litterae Annuae Peruvianae Provinciae Anni 1609*, Roma 1610: *Provincia Peruvium – Missiones Duae ad Vallem Truxillensem, Guanucum, Sannam, & Idololatrās indigenas prope Limam*, 525.)

gen der Jesuiten nicht übersehen: im Unterschied zu anderen haben sie ein Studium der einheimischen Sprachen betrieben und z. B. – in Peru – die Quechua-Sprache verschriftlicht und ein Lexikon dieser Sprache erstellt;¹² sie haben sich darum bemüht, einheimische Helfer heranzuziehen, und versuchten sich darin, das, was von Sitten und Gebräuchen der indigenen Bevölkerung nach ihrer Überzeugung brauchbar war, in das Christentum durch Umdeutung zu integrieren. Wenn heute Papst Benedikt XVI. in Lateinamerika erklärt, dieser Kontinent habe das Christentum sehnlichst erwartet,¹³ so entspricht das zwar nicht den historischen Tatsachen, sehr wohl aber den überlieferten dogmatischen Vorstellungen über andere Religionen als Götzendienst und über das Christentum als der absoluten und einzig wahren Religion.

Zu welchen Verirrungen christliche Mission fähig war, zeigt ein Beispiel katholischer Mission aus dem 19. Jahrhundert: Der italienische Priester Niccolò Olivieri hat in den Jahren zwischen 1834 bis in die fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts in über dreißig Reisen nach Ägypten Hunderte von Kindern, Jungen und Mädchen, vor allem aber Mädchen auf den dortigen Sklavenmärkten freigekauft, einmal 300 und ein andermal sogar 800. Am körperlichen Leid dieser Kinder war er nicht interessiert; ihn interessierte vor allem, diese Kinder in Europa der Taufe zuzuführen, um ihre Seelen zu retten. Er brachte sie verstreut in italienischen, französischen, österreichischen und süddeutschen Klöstern unter. In langen Fußmärschen, in unzureichender Kleidung und Schuhwerk und mit mangelhafter Nahrung ausgerüstet brachte Olivieri die Kinder, vor allem Mädchen, im Winter über die Alpen; viele von ihnen starben, weil ihre Glieder abgefroren waren, andere erkrankten, weil sie das Klima nicht vertrugen und starben mangels angemessener medizinischer Versorgung. Ein Gespräch mit diesen Kindern war nicht möglich, weil niemand die Sprachen, die die Kinder sprachen, verstand, und umgekehrt. All das lief unter dem Stichwort Freikauf von Heidenkindern und dafür wurde gesammelt, so vor allem durch den 1852 in Köln gegründeten „Verein zur Unterstützung der armen Negerkinder“.¹⁴

¹² Domingo de Santo Tomás, Fray (OP). *Léxico quechua de fray Domingo de Santo Thomas (Valladolid, 1560)*. Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perú. Edited by Jan Szemiński. Cuzco: Convento de Santo Domingo-Qorikanca et al., 2006. – *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid 1560. Edición facsimilar publicada, con un prólogo, by Raúl Porras Barrenechea. Lima: Edición del Instituto de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951. – Diego Gonzales Holguín (SJ), *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú Llamada lengua Quichua, ó del Inca (1608)*. Edición facsimilar de la versión de 1952. Incluye addenda. Presentación Ramiro Matos Mendieta. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.

¹³ Siehe die Ansprache Benedikts XVI. zur „Eröffnung der Arbeiten der V. Generalkonferenz der Bischofskonferenzen von Lateinamerika und der Karibik“ in Aparecida am 13. Mai 2007, hier in Teil I: Der christliche Glaube in Lateinamerika.

¹⁴ Zu diesem Beispiel katholischer Mission im 19. Jahrhundert siehe *Ute Küppers-Braun*, „Augustina Christin ist“, in: Die Zeit vom 31. 12. 2008. – Welche seltsame Blüten heutzutage der Missionsgedanke noch treiben kann, ist dem Internetbeauftragten des Bischöf-

Das Thema Mission spielte in den neu sich bildenden reformatorischen Territorialkirchen im 16. Jahrhundert lediglich eine theologisch-theoretische Rolle. Die Territorialkirchen unterhielten keine Missionen. Erst durch die Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts entstanden in ihnen Missionsgesellschaften, die auf private Initiative Einzelner zurückgingen. Mission als eine Angelegenheit der Kirchen, und nicht nur der Missionsgesellschaften, ist erst im Verlauf der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert entdeckt worden. Dies war in den entstehenden und heute so genannten Freikirchen des 16. Jahrhunderts und erst recht in den nachfolgenden Jahrhunderten durchaus anders. Hier war und ist die Mission ein zentrales Thema ihres kirchlichen Lebens. Freikirchen sind keine solchen Volkskirchen und wollen auch keine solche sein. Sie sind Kirchen einer auf einer freien Glaubensentscheidung beruhenden bewussten Gefolgschaft. In diesem Glauben ist eingeschlossen das Bewusstsein, in die Welt gesandt zu sein, um nicht nur am Ort, sondern weltweit das Evangelium zu bezeugen und Menschen für dieses zu gewinnen. Erich Geldbach hat in seinem Buch über die Freikirchen¹⁵ deren missionarisch geprägtes Glaubensbewusstsein wie deren missionarische Aktivitäten geschildert; er erinnert besonders an den Begründer des Methodismus, John Wesley, an die Herrnhuter Brüdergemeine des Grafen Zinzendorf, die schon nach kurzer Zeit weltweit anzutreffen war, und an die Baptisten William Carey und – auf dem Kontinent – Johann Gerhard Oncken. Sie alle und jede und jeder Einzelne in diesen Freikirchen verstanden und verstehen sich als Missionare, die täglich neu sich ihrer Aufgabe stellten.¹⁶ Den Freikirchen verdanken wir das hohe Gut der Idee der Religionsfreiheit, die von Geldbach zu Recht als die eine Seite der Münze bezeichnet wird, auf deren anderer Seite Mission steht.¹⁷ Mission heißt aber nicht, Glaubende aus anderen Kirchen mit unlauteren Mitteln abzuwerben, was in der ökumenischen Bewegung als Proselytenmacherei bezeichnet wird. Zu diesen unlauteren Mitteln zählen „psychologische oder andere Einschüchterungsversuche, ungebührliche Überredungskünste, das Herabsetzen der anderen Kirchen und die verklärende Darstellung der eigenen Kirche, das Anbieten materieller oder sonstiger Vorteile gegenüber Menschen, die sich in Notsituationen befinden, kurz: die Suche nach schnellen Erfolgen für die eigene Kirche unter Ausblendung der Ehre Jesu Christi“.¹⁸

lichen Officialats Münster, Dietmar Kattinger, zu verdanken. Er entwarf in Vechta eine Krawatte, weißer Grund und nach rechts aufsteigend zart gelbe Streifen, die blau unterstrichen sind. Auf dem weißen Feld von unten steht geschrieben „gern katholisch“. Sie kostet Euro 19,90 und soll an der Bekehrung der Heiden mitwirken (siehe in: *Süddeutsche Zeitung* vom 7. Januar 2009).

¹⁵ *Erich Geldbach*, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung* (Bensheimer Hefte, Bd. 70), Göttingen 2005.

¹⁶ *Ebd.*, 97.

¹⁷ *Ebd.*, 94.

¹⁸ *Ebd.*, 100f.

2. Mission und Ökumene

Die ersten Anstöße zur modernen ökumenischen Bewegung liegen indirekt in den protestantischen Missionsgebieten in Japan, China, Afrika und Indien im 19. Jahrhundert. In vielen Gebieten gab es Absprachen zwischen den Missionaren verschiedener Denominationen und Gebietsaufteilungen. Auf verschiedenen Gebieten arbeiteten sie zusammen, z. B. im Erziehungswesen, bei Bibelübersetzungen, in der Herausgabe von Literatur, bei der Bekämpfung von Hungersnöten und im Gesundheitswesen. Missionare stammten vornehmlich aus den verschiedenen Erweckungsbewegungen Europas und Amerikas, denen denominationelle oder konfessionelle Grenzen nicht so wichtig waren. Sie arbeiteten zu meist auch nicht im Auftrag ihrer Kirchen. Aber es entwickelten sich hier Gemeinschaftsformen, die jedenfalls konfessionelle Trennungen überstiegen. Diese vielfältigen Initiativen führten 1910 zur Weltmissionskonferenz von Edinburgh, die ihrerseits der Ausgangspunkt für die gesamte ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts wurde. Diese Konferenz ist dem unermüdlichen Wirken des methodistischen Laien John R. Mott zu verdanken; zusammen mit Joseph H. Oldham „managte“ er Edinburgh 1910. „Life and Work“ und „Faith and Order“, Bewegungen, die zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen führten, haben hier ihren Ursprung; ebenso die Gründung des Internationalen Missionsrats, der 1961 auf der 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu Delhi mit diesem verschmolz. Ob die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 mit der Anregung zu tun hat, die William Carey schon in den Jahren um 1800 gegeben hatte, man möge eine solche im Jahre 1810 in Kapstadt durchführen, ist nicht mit Sicherheit auszumachen. Es zeigt jedenfalls, dass die gesamte Ökumene ihren Ursprung der Mission verdankt.¹⁹ Das Thema der Mission blieb ein zentrales Thema innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen. Jüngst hat Dietrich Werner anlässlich des 60. Gedenktages der Gründung des ÖRK im Jahre 1948 in Amsterdam in einem Beitrag zwölf Schlüsselthemen benannt, welche die Debatte um das Thema „Mission“ innerhalb des ÖRK bestimmten.²⁰ Sie seien hier kurz genannt:

1. Die innere Zusammengehörigkeit von missionarischer und ökumenischer Bewegung;
2. die Verschiebung von einem kirchenzentrierten zu einem theozentrischen und weltbezogenen Verständnis von Mission; verstanden wird dar-

¹⁹ Vgl. *Kenneth Scott Latourette*, Die ökumenische Bedeutung der Missionsbewegung und des Internationalen Missionsrates, in: *Ruth Rouse/Stephen Charles Neill*, Geschichte der ökumenischen Bewegung. 1517–1948, I. Teil, Göttingen ²1963, 483–556.

²⁰ *Dietrich Werner*, Missionarische Ökumene – ökumenische Mission. Bleibende Visionen und unerledigte Aufgaben im Verhältnis zwischen Missionsbewegung und ÖRK, in: *Hoffnungswege. Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten*, hg. v. H.-G. Link u. G. Müller-Fahrenholz, Frankfurt a.M. 2008, 224–251.

unter, Mission nach der Weise Christi zu betreiben: im Volk leben, dessen Hoffnungen und Leiden teilen, wie Jesus, der sich selbst entäußert hat und sich im Tod am Kreuz für die Menschen hingegeben hat.

3. Mission in sechs Kontinenten, so das Motto der Weltmissionskonferenz von Mexico City 1963. Die Grenze zwischen Glauben und Unglauben ziehe sich durch jede einzelne Gesellschaft auf allen sechs Kontinenten. Obwohl die Vielfalt christlicher Denominationen auch Ausdruck der Vielfalt der Gaben Gottes sei, werde das gemeinsame Zeugnis, das zu geben Kirchen der Welt schulden, dadurch verdunkelt, dass sie untereinander getrennt sind und Menschen fragen lasse, welche der christlichen Ansprüche denn nun die wahren christlichen seien, und die deshalb nicht sonderlich überzeugt sind von der frohen Botschaft, welche ihnen verkündigt wird.

4. Ein viertes Schlüsselthema ist seit Neu-Delhi 1961 die völlig verpflichtete Gemeinschaft der Kirchen vor Ort als Grundgestalt missionarischer Kirche.

5. Der Zusammenhang zwischen Mission, Entfremdung und kultureller Identität. Es geht hier um die Frage, ob das Christentum z. B. in Afrika und Asien eine Fremdreigion, ein westliches Importprodukt und damit Instrument kolonialer Abhängigkeitsstrukturen bleibt, oder ob es zu einer kontextspezifischen und identitätsstärkenden Lebenserfahrung nicht westlicher Menschen und Völker werden kann. Wo genau verläuft die Grenze zwischen Inkulturation und Kulturkritik? Und in welcher Glaubenssprache? Kann es ein Christentum in nicht-westlicher Identität geben, das – gewissermaßen losgelöst von seiner überlieferten westlichen Glaubenssprache – eine eigene asiatische, pazifische und afrikanische Glaubenssprache sprechen kann? Dies sind bisher ungelöste Fragen.

6. Ein wichtiges Schlüsselthema missionarischer Kirche hat der ÖRK in einer missionstheologischen Grundsatzerklärung 1982 zu Mission und Evangelisation angesprochen, die den Graben zwischen Verkündigung und sozialem Handeln überwinden will: Die *Verkündigung* der Verheißungen der Gerechtigkeit für die Armen, für die Marginalisierten und Ausgegrenzten ist unverzichtbar, aber die aktive *Teilnahme am Gerechtigkeitshandeln* hat in dem Bewusstsein zu geschehen, dass das Reich Gottes nicht durch uns herbeigeführt wird, sondern verheißenes Reich Gottes bleibt.

7. Außerordentlich schwierig zu bewältigen ist das Problem von „Zeugnis und Dialog unter Menschen anderen Glaubens“. Christen sollen Zeugen ihres Glaubens gegenüber Menschen anderer Glaubensüberzeugungen sein, und nicht deren Richter; dies schließt jede Aggressivität oder Respektlosigkeit ihnen gegenüber aus. Wie aber ein Dialog mit Menschen anderer religiöser Tradition nicht Gegensatz, sondern selbstverständlicher Teil missionarischer Identität der christlichen Kirchen sein kann, bleibt ein schwierig zu bewältigendes Problem. Das sieht die Glaubenskongregation der römisch-katholischen Kirche durchaus anders: In ihrem Dokument aus dem Jahre 2000 „Dominus Iesus“ stellte sie lapidar fest, der Dialog sei nur eine

der Tätigkeiten der Kirche im Rahmen der Missionierung.²¹ Wie mögen sich Menschen fühlen, wenn sie wissen, der andere spricht mit mir nur, weil er mich zu seinen Überzeugungen bekehren will?

8. Ein wichtiges theologisches Thema im Zusammenhang von Mission ist dasjenige der Bekehrung, die als ganzheitlicher Ruf zur Umkehr zu Gott zu verstehen sei, die auch Völkern, Nationen, Gruppen und Familien gelte.

9. Ein neuntes Schlüsselwort gilt den partnerschaftlichen Beziehungen in der internationalen Missionsarbeit zwischen den Kirchen des Nordens und den jungen Kirchen des Südens. In unterschiedlicher Weise sind hier die einen wie die anderen Geber und Empfänger zugleich, und das in jeder einzelnen Gemeinde.

10. Ein zehntes Schlüsselwort gilt der Abwehr jeglichen Versuchs von Proselytismus.

11. Seit der Weltmissionskonferenz in Athen 2005 gilt im missionarischen und ökumenischen Kontext die Aufmerksamkeit verstärkt den Kranken, den Gebrechlichen, den Alten, den Sterbenden. Diese Aufmerksamkeit ist durch die rasant wachsenden unabhängigen Heilungskirchen in Afrika, durch lateinamerikanische Pfingstkirchen und durch charismatische asiatische Kirchen hervorgerufen worden. Heilende Dienste begleiten die Kirche von allem Anfang an und sind für viele – durch die Geschichte hindurch – eine Quelle der Hoffnung gewesen. Dem gilt das erneute Augenmerk. Dieses soll zur Intensivierung des Dialogs zwischen Medizin und Theologie um die Ganzheit des Menschen und zur Intensivierung des Dialogs mit den Heilungskirchen im Blick auf ein angemessenes Verständnis des heilenden Dienstes der Kirchen führen. Und schließlich:

12. alle Mission hat der Versöhnung zu dienen, Versöhnung zwischen Einzelpersonen, zwischen Gruppen und Gemeinschaften, zwischen den Völkern. Ein wahrlich hochgestecktes Ziel! Wie facettenreich der Gedanke der Mission gedacht werden kann, zeigt die Arbeit im ÖRK, die ihrerseits den missionarischen Ursprung der ökumenischen Bewegung bis heute lebendig bezeugt.

3. II. Vatikanisches Konzil: Das Dekret „Ad Gentes“

Das II. Vatikanische Konzil hat sich erstmals in der Konziliengeschichte der römisch-katholischen Kirche mit einem umfangreichen Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche zu Wort gemeldet. Mission hat in der römisch-katholischen Kirche eine lange Geschichte hinter sich: vor allem die Jesuiten seit dem 16. Jahrhundert sowie die vielen neuen Missionsgesellschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, die neben der Volksmission in

²¹ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung ‚Dominus Iesus‘. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 148), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, Nr. 22, S. 30 f.; vgl. Nr. 2, S. 4.

den Heimatgemeinden vor allem Mission auf sämtlichen Kontinenten betrieben und darum bemüht waren, aus einer Missionskirche eine Kirche mit einheimischen Kräften aufzubauen. Sie widmete sich über den Gottesdienst hinaus dem Erziehungs-, Bildungs- und Ausbildungswesen durch die Gründung von Schulen und Hochschulen, dem Gesundheitswesen durch den Bau von Krankenhäusern mit entsprechender medizinischer Betreuung sowie dem gesamten Bereich caritativer und diakonischer Tätigkeit. Das II. Vatikanische Konzil will den Gesamtbereich des Themas Mission in den Blick nehmen. Dabei zeigt sich, dass die meisten Themen entweder denjenigen vergleichbar sind, die auch schon im Kontext des ÖRK zur Sprache gekommen sind, oder sogar als deckungsgleich angesehen werden können. Das Missionsdekret hat sechs Kapitel: Es befasst sich mit einer ausführlichen theologischen Grundlegung (I), sodann mit der eigentlichen Missionsarbeit durch das christliche Zeugnis, durch die Verkündigung des Evangeliums und die Sammlung des Gottesvolkes sowie durch den Aufbau der christlichen Gemeinschaft (II); weiter kommt es auf die Teilkirchen zu sprechen (III), auf die Missionare (IV), auf die Ordnung der missionarischen Tätigkeit (V) und schließlich auf die gesamtkirchliche Missionshilfe (VI). Einige wichtige Gesichtspunkte dieses Dekrets seien herausgestellt. Das Dekret heißt bewusst „Ad gentes“;²² gemeint sind damit – Mt 28 so verstehend – die Sendung an die Völker, an diejenigen also, die vom Gott Jesu, vom Gott Israels noch nichts wissen. Der Eröffnungssatz der theologischen Grundlegung versteht die pilgernde Kirche als ihrem Wesen nach missionarisch, da sie selbst gemäß dem Plan Gottes ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des heiligen Geistes herleitet (2). Die Sendung in die Welt der Völker ist immer ein und dieselbe, auch wenn sie Unterschiede aufweist – gemäß den Bedingungen, unter denen diese Sendung ausgeübt wird, auch wenn Rückschläge eintreten (6). Das Ziel der missionarischen Sendung ist immer Evangelisierung und Einpflanzung der Kirche bei den Völkern und Gemeinschaften, bei denen sie bisher noch nicht Wurzel gefasst hat (6). Der Grund der Mission ist der Wille Gottes, dass alle Menschen heil werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1. Tim 2, 4–5) (7). Die Zeit der Mission liegt zwischen der ersten Ankunft des Herrn und seiner Wiederkunft (9). Die Kirche hat sich bei ihrer Mission den Gruppen einzupflanzen, und zwar so, „wie sich Christus selbst in der Menschwerdung von der konkreten und sozialen Welt einschließen ließ, unter denen er lebte“ (10). Christen sind Glieder der Gesellschaft, in der sie leben, und sie sind den Menschen in Liebe und Achtung verbunden; sie sollen teilnehmen an deren kulturellen und sozialen Angelegenheiten und vertraut sein mit den nationalen und religiösen Traditionen; mit Freude und Ehrfurcht sollen sie die Saatkörner des Wortes aufspüren, die in ihnen verborgen sind (11). Christliche Liebe erstreckt sich auf alle, ohne Unterschied von Rasse, gesellschaftlicher Stufe oder Religion (12). Beim

²² Die Ziffern im Text beziehen sich auf die Nummern des Konzilsdekretes „Ad Gentes“.

Aufbau einer gesunden Wirtschafts- und Sozialordnung sollen Christen mit allen anderen zusammenarbeiten. Die Felder werden im Einzelnen konkret beschrieben: Schulen, Erziehung, Entwicklung, Kampf gegen Hunger, Unwissenheit und Krankheit (12). Kirche erwartet weder Gewinn noch Dank, sie beansprucht kein anderes Recht, als mit Gottes Hilfe in Liebe den Menschen zu dienen (12). Kirche verbietet streng, dass jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen wird oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde; niemand darf aber auch durch üble Druckmittel vom Glauben abgehalten werden (13). Durch die Ausstattung mit den kulturellen Reichtümern der jeweiligen Heimat soll die Kirche im Volk tief verwurzelt werden (15). Besonderen Nachdruck legt das Missionsdekret auf die Pflege des ökumenischen Geistes bei den Neuchristen. Die ökumenische Bewegung soll so gefördert werden, dass die Katholiken mit den getrennten Brüdern (und Schwestern) zusammenarbeiten, im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an Gott und Jesus Christus vor den Heiden, ebenso im Zusammenwirken in sozialen, technischen, kulturellen und religiösen Dingen. Der Grund für diese Zusammenarbeit ist Jesus Christus; sein Name möge sie zueinander bringen. Ausdrücklich wird hinzugefügt, diese Zusammenarbeit soll nicht nur zwischen Privatpersonen, sondern auch zwischen den Kirchen und Kirchengemeinschaften und deren Unternehmungen stattfinden (15). Ordensleute, und zwar Frauen und Männer, Priester, Katechisten und Laien sollen im Geist des Ökumenismus ausgebildet und zum Dialog mit Nichtchristen gut vorbereitet werden (16). Der Glaube soll in angepasster Katechese gelehrt „und in einer mit dem Volkscharakter harmonisierenden Liturgie“ gefeiert werden (19). Besonderes Gewicht legt das Dekret auf die Arbeit der Laien, ohne deren Mitarbeit das Evangelium keine Wurzeln schlagen kann (20, vgl. 17). In unmittelbarer Zusammenarbeit mit den kirchlichen Amtsträgern sollen dort, wo es möglich ist, Laien das Evangelium verkünden, christlichen Unterricht erteilen „um der werdenden Kirche die Kraft zu vermehren“ (21). Die wissenschaftliche Ausbildung aller Missionare (Priester, Brüder, Schwestern und Laien) hat der Universalität der Kirche als auch der Andersartigkeit der Völker Rechnung zu tragen; gründliche Kenntnis der Welt der Völker, in die man geht, ist vonnöten; sie gilt es hoch zu schätzen. Das betrifft nicht nur die kulturelle und religiöse Tradition der Vergangenheit, sondern auch diejenige der Gegenwart (26 und 34). Der in Rom zu errichtende ständige Rat der Bischöfe soll in Verbindung mit dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen Mittel und Wege finden, um eine brüderliche Zusammenarbeit mit den Missionsunternehmungen der anderen Kirchen zu ermöglichen, damit Christen so miteinander leben können, dass das Ärgernis der Spaltung so weit wie möglich beseitigt werde (29).

Auf der zuletzt genannten Ebene hapert es in Rom, oder, man könnte auch sagen, Rom hat hier wieder den Rückwärtsgang eingelegt: Weder gibt es bisher den ständigen Rat der Bischöfe, noch ist die ökumenische Zusammenarbeit auf dem Feld der Mission hinreichend in Angriff genommen;

statt der Entwicklung einheimischer Liturgien hat der gegenwärtige römische Zentralismus sein ganzes Bemühen auf eine bis ins kleinste geregelte einheitliche römische Liturgie gerichtet, die im letzten Winkel der Erde beachtet werden muss.

4. Baptistisch/Römisch-katholischer Dialog

In den Jahren 1984–1988 hat es fünf offizielle, mehrtägige Gesprächsrunden zwischen Baptisten und römischen Katholiken gegeben, deren Mitglieder vom Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom sowie von der Kommission für baptistische Lehre und zwischenkirchliche Beziehungen des Baptistischen Weltbundes ernannt wurden. Das Ergebnis dieser Gesprächsrunden ist zusammengefasst in dem Dokument „Aufforderung zum Christuszeugnis in der heutigen Welt“.²³ Grundlegende Übereinstimmung zwischen den Gesprächspartnern wurde festgestellt: sie bezieht sich auf Gottes rettende Offenbarung in Jesus Christus, auf die Notwendigkeit persönlicher Bindung an Gott in Christus, auf das weiterführende Werk des heiligen Geistes und auf den Missionsbefehl, der sich aus Gottes erlösendem Handeln für die Menschen ergibt. Natürlich wurden auch einige bedeutsame Unterschiede festgestellt, die sowohl zwischen Repräsentanten derselben Gemeinschaft wie auch zwischen den beiden Gemeinschaften auftauchten, die in dem Bericht auch angesprochen werden. Sie betreffen das Verhältnis von Schrift und Tradition, ferner die unterschiedliche Art, wie *koinonia*, *communio*, Gemeinschaft gelebt wird: hier steht römisch-katholische Kirchenstruktur gegen ein Kirchenverständnis, das Strukturen vermeidet, um die Freiheit des Einzelnen sowie die Autonomie der Ortsgemeinden nicht zu gefährden. In Teilen, und weniger im Grundsätzlichen, wird das Verhältnis von Glaube, Taufe und christlichem Zeugnis unterschiedlich gesehen. Unterschiedliche Akzente verbinden sich mit dem Begriff der Evangelisation, den Baptisten verwenden, und dem von den Päpsten erst in jüngster Zeit gebrauchten Wort der Evangelisierung. Ausdrückliches Bekenntnis des Glaubens als Folge der Evangeliumsverkündigung einerseits und der Akzent auf Stiftung christlicher Kirche an-

²³ Aufforderung zum Christuszeugnis in der heutigen Welt. Bericht über die internationalen baptistischen / römisch-katholischen Gespräche 1984–1988, in: *Una Sancta* 45 (1990), 177–192; auch abgedruckt in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtlicher Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*. Bd. II: 1982–1990, hg. v. H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban u. L. Vischer, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, 374–391 (= DwÜ II). – Die fünf Gespräche fanden statt vom 18.–21. Juli in West-Berlin („Evangelisation/Evangelisierung: Die Sendung der Kirche“); vom 24.–30. Juni 1985 in Los Angeles („Christologie“ und „Bekehrung – Jüngerschaft/Nachfolge (Discipleship)“); vom 2.–7. Juni 1986 in New York City („Die Kirche als *Koinonia* (Gemeinschaft) des Geistes“); vom 13.–18. Juli in Rom (zu Proselytismus und Beschränkungen der Religionsfreiheit) und vom 18.–23. Juli in Atlanta (Zusammentragung der Gesprächsergebnisse). Derzeit läuft die zweite Gesprächsrunde des römisch-katholischen / baptistischen Dialogs.

dererseits, wie „Ad gentes“ immer wieder betont, das sind die dominanten Perspektiven der unterschiedlichen Begrifflichkeit. Verschieden sind auch die Ansichten über das Heil in nichtchristlichen Religionen. Und schließlich haben nach Ausweis römisch-katholischer Lehrtexte – wegen der Inkarnation – Katholiken ein größeres Interesse an Inkulturation christlicher Kirche, während Baptisten die Erlösung des gefallenen Menschen von der Sünde in den Vordergrund missionarischen Wirkens stellen. Ein wichtiger Teil dieses Textes ist derjenige, der sich mit den Herausforderungen an ein gemeinsames Zeugnis befasst. Zunächst: Christen können ein gemeinsames Bekenntnis in vielen wichtigen Aspekten der christlichen Wahrheit und des Lebens ablegen, welches das Leben in seiner Gesamtheit umfasst: Gottesdienst, verantwortungsvolles Dienen, Verkündigung des Evangeliums mit dem Ziel, Männer und Frauen unter der Macht des heiligen Geistes zum Heil zu führen und sie in dem Leib Christi zu versammeln. In diesem Zusammenhang widmet sich ein langer Abschnitt dem Proselytismus, der in der Neuzeit negativ verwendet wird, wenn Christen versuchen, mit unlauteren Mitteln und Methoden Christen anderer Kirchen zur eigenen herüberzuziehen; zu den unlauteren Methoden zählen Gewalt, moralischer Druck, psychologischer Druck, Reklametechniken, Angebote materieller Vorteile, Ausnutzung von Situationen der Schwachheit, lieblose Verdächtigungen oder Herabsetzung anderer Kirchen oder Gemeinden usw. Unmissverständlich unterstreicht das Dokument sowohl die Notwendigkeit der Freiheit des Einzelnen wie diejenige der Freiheit der Verkündigung des Evangeliums. Es darf an keiner Anstrengung fehlen, gegenseitiges Kennenlernen und Verstehen zu vergrößern: die Integrität und die Rechte anderer Individuen und Gemeinschaften, das Evangelium gemäß ihren Traditionen und Überzeugungen zu leben, sind zu respektieren. Mit allem Nachdruck tritt das Dokument für die Religionsfreiheit ein, und es bekennt, dass in der Vergangenheit hier sehr oft Fehler gemacht worden sind, vor allem auch dort, wo Kirche und Staat ein zu enges Verhältnis eingegangen sind, weshalb Baptisten sich von allem Anfang an für die strikte Trennung von Staat und Kirche ausgesprochen haben.

Das Dokument endet mit dem hoffnungsvollen Hinweis auf konkrete Wege für ein gemeinsames Zeugnis des Evangeliums, sowohl international, national, regional und lokal.

„Solche Kooperation wird schon auf verschiedene Weise praktiziert: Übersetzung der Heiligen Schrift in einheimische Sprachen, theologische Ausbildung, gemeinsame Sorge und vereinte Hilfe bei Hunger- und anderen Naturkatastrophen, Gesundheitsfürsorge für die Unterprivilegierten, Einsatz für die Menschenrechte und die Religionsfreiheit, Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit und die Stärkung der Familie. Baptisten und Katholiken könnten ihr gemeinsames Zeugnis noch mehr zur Geltung bringen, wenn sie auf diesen und anderen Gebieten noch enger miteinander sprechen und handeln würden. [...] Wir bezeugen, dass bei allen Sitzungen während der letzten fünf Jahre ein Geist des gegenseitigen Respekts und wachsenden Verständnisses unter uns gewesen ist. [...]

Wir beten, dass Gott, der in uns dieses gute Werk begonnen hat, es auch zur Vollendung führen möge (vgl. Phil 1, 6).²⁴

Blicken wir auf die Texte des Ökumenischen Rates, auf das Zweite Vatikanische Konzil und das – hier nicht näher dargestellte – Lehrschreiben Papst Pauls VI. „Über die Evangelisierung in der Welt von heute“ (1975) sowie auf den Baptistisch / Römisch-katholischen Dialog, dann zeigen sich quer durch die Kirchen grundlegende Gemeinsamkeiten in dem essentiellen Verständnis einer missionarischen Kirche, die ein grundlegendes gemeinsames Bekennen christlichen Glaubens in Wort und Tat vor der Welt und in ihr möglich machen. Es zeigt darüber hinaus, dass die von den Freikirchen so nachdrücklich betonte Aufgabe der Verkündigung der Guten Nachricht Sache jedes Einzelnen und Sache der ganzen Kirche ist, und das an jedem einzelnen Ort wie weltweit. Trotz dieser vielen Gemeinsamkeiten bleiben mir Fragen und Probleme, die m. E. noch nicht genügend erörtert sind, die ich im Folgenden an einigen Beispielen verdeutlichen möchte.

5. Probleme christlicher Programmatik

1. Ein erstes Problem hat mit Europa zu tun: Die Mitgliederzahlen der Kirchen schrumpfen; im Osten Deutschlands sind die Christen gegenüber den Nichtglaubenden zu einer kleinen Minderheit geworden; trotz der Rede von der so genannten Rückkehr der Religion wächst die Säkularität immer weiter; Traditionen verfallen ebenso wie auch überlieferte Werte. Das christliche Abendland, so wird gesagt, versinke zusehends, und Pessimismus in Bezug auf das Christentum sei angebracht. Daher sei das kirchliche Programm einer Re-evangelisierung Europas unumgänglich.

Ich vermag diese pessimistische Sicht auf Europa nicht uneingeschränkt zu teilen. Zwar ist es zutreffend, dass die Zahl der Christen immer kleiner wird, worüber sich keine Kirche freuen kann. Liegen die Ursachen hierfür aber nur bei der bösen und immer gottloser werdenden Welt? Im Blick auf die römisch-katholische Kirche – und nur von ihr möchte ich im Folgenden sprechen – liegt ein Großteil der Ursachen für diesen Schwund bei ihr selbst, nämlich bei ihrer Unfähigkeit, Lösungen von Problemen, die lösbar wären, mutig und entschlossen durchzuführen. Wenn z. B. in kirchlichen Verlautbarungen Schwangerschaftsabbruch und Familienplanung (unter positiver Inanspruchnahme von Schwangerschaftsverhütung) auf ein- und dieselbe Stufe gestellt werden, darf man sich nicht wundern, wenn ein solches kirchliches Wort von der überwältigenden Mehrheit der Katholiken nur mit Kopfschütteln zur Kenntnis genommen und abgelehnt wird. Im folgenden nenne ich einfach einige der ungelösten Probleme: 1. Der Ausstieg der katholischen Kirche in der Bundesrepublik aus der Schwangerschaftskonfliktberatung aufgrund des Drucks aus Rom, 2. ein seelsorger-

²⁴ DwÜ II, 390.

lich unverantwortlicher Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen, 3. die Diskriminierung von Frauen, da ihnen aufgrund des Geschlechts ein Zugang zu den Ämtern der Kirche verweigert wird, 4. die allzu oberflächliche Behandlung der Frage der Homosexualität, 5. die Doppelbödigkeit im Umgang mit den Menschenrechten: einerseits das klare und deutliche Eintreten für die Menschenrechte nach draußen, die aber andererseits im Binnenraum nicht angewandt werden, weshalb der Vatikan die Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen bis heute nicht unterzeichnet hat, 6. ein Kirchenrecht, das keineswegs den Stand gegenwärtigen Rechtsbewusstseins spiegelt, 7. die Behandlung der Befreiungstheologie und der Basisgemeinden in Lateinamerika, für die auch in Europa ein waches Interesse besteht, 8. ganz zu schweigen von den vielen Laien im kirchlichen Dienst, welche wegen der Reklerikalisierung fast aller essenziellen kirchlichen Vollzüge neuerdings wieder zu Christen einer minderen Klasse degradiert werden, von denen manche der Kirche den Rücken kehren, und schließlich 9. die unnötige ökumenische Brückierung evangelischer Kirchen, sie seien nicht Kirchen im eigentlichen Sinn.

Dies alles entmutigt viele und lässt sie eher vom Glauben abfallen als dass sie sich einer anderen christlichen Kirche zuwenden. Für viele Katholiken klingt daher das Programm einer Re-evangelisierung Europas wenig überzeugend, eher sogar beängstigend. Und wenn dann noch durch Heilig- und Seligsprechungen Vorbilder des Glaubens für Europa und die Weltkirche hingestellt werden, die keine solchen sind, wie z. B. diejenige des Franco Freundes Escriva sowie die unsägliche Heiligsprechung Jan Sarkanders am 21. Mai 1995 auf dem Flughafen in Olmütz,²⁵ eines Priesters, der im 30-jährigen Krieg von Protestanten ermordet wurde, weil er zuvor zahlreiche Protestanten umgebracht hatte bzw. hat umbringen lassen, dann kann man sich nicht wundern, wenn danach gefragt wird, ob dies wirklich der Bezeugung des Evangeliums vor und in der Welt von heute dient, oder ob hier nicht doch eine eher fragwürdige Re-evangelisierung Europas im Sinne einer gegenreformatorischen Rekatholisierung intendiert ist. In vielen dieser Fragen könnte die Kirche von einem säkularen Europa lernen und sich von diesem missionieren lassen. Das säkulare Europa hat auch auf dem Gebiet der Aussöhnung und Versöhnung den Kirchen viel zu sagen. So gelang die deutsch-französische Aussöhnung nicht zuletzt deswegen, weil zahlreiche deutsche und französische Städte Partnerschaften geschlossen und diese auf den verschiedensten Ebenen gepflegt haben. Hier wurde und wird gelebt, wie aus ehemaligen Feinden Freunde werden bzw. werden können. Kirchen haben dieses Europa in feindliche Lager gespalten; sie sollten heute doch endlich die Fähigkeit haben, ihre koinonia, communio, Gemeinschaft wieder herzustellen. Diese führt ja nicht zu einer Einheitskirche, sondern zu einer Gemeinschaft von Kirchen, die selbstständig blei-

²⁵ Vgl. hierzu *Jörg Hausteil*, *Der Papst in Tschechien. Protokoll eingehalten – Ökumene ramponiert*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* 46 (1995), 82.

ben und doch miteinander alles zu teilen gelernt haben. Ein erster Schritt in diese Richtung könnten interkonfessionelle Gemeindeparterschaften sein: So könnten z. B. katholische Gemeinden hierzulande Partnerschaften mit baptistischen Gemeinden in Spanien und anderswo eingehen, die zu wechselseitiger Begegnung, zum Kennenlernen, zur Bereicherung und zu Freundschaften zwischen Kirchen führen könnten. Solche zwischenkirchliche Gemeindeparterschaften wären eine gute Grundlage für die Wiederherstellung des Friedens zwischen den Kirchen.

2. In den ganzen Erörterungen zum Thema Mission vermisste ich ein klares und deutliches Wort zum Thema „Judenmission“. Aufgrund der leidvollen Erfahrungen der Vergangenheit christlich-jüdischer Beziehungen durch den christlichen Antijudaismus und Antisemitismus wäre hier ein deutliches Wort des Verzichts auf eine Judenmission nötig.²⁶ Angesichts des Desasters, das Papst Benedikt XVI. durch die Aufhebung der Exkommunikation von Bischof Williams aus der Bruderschaft Pius X., der den Holocaust leugnet, im Januar 2009 angerichtet hat, müsste hier für Klarheit gesorgt werden. Schon ein Jahr zuvor hatte Benedikt XVI. durch eine neue antijüdische Karfreitagsfürbitte in der von ihm wieder zugelassenen Tridentinischen Messe erhebliche Irritationen im christlich-jüdischen Verhältnis ausgelöst.²⁷ Dies ist weit entfernt von dem Geist, der den Text von „Nostra Aetate“ des II. Vatikanischen Konzils durchzieht und der die Beziehungen zwischen Christen und Juden in der Folgezeit so fruchtbar sich entwickeln ließ. „Nostra aetate“ spricht erstmals für die römisch-katholische Kirche kirchenamtlich davon, dass Gottes Bund mit Israel ungekündigt ist. Diese dogmatische Position schließt eine aktive Mission der Juden mit dem Ziel der Bekehrung zu Jesus Christus aus. Die Kirche ist ihrerseits allerdings offen zur Aufnahme derjenigen aus Israel, die ihr Bekenntnis zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs durch Jesus Christus im Geiste des Gottes Israels zusammen mit den Menschen aus der Welt der Völker sprechen wollen.

3. Schwierig zu bestimmen ist das Verhältnis von Dialog und Mission. In den untersuchten Texten zur Mission aus jüngerer Zeit werden beide Begriffe immer wieder genannt, aber über deren Zuordnung wird wenig Präzises gesagt. Was ist ein Dialog wert, wenn der Dialogpartner das Gefühl haben muss, mit mir wird nur gesprochen, weil mein Gegenüber mich doch offen oder heimlich mit Missionierungsabsichten umhegt. Hier macht es dann keinen Unterschied, ob das Ziel der Mission seine Hinführung zum

²⁶ Ein klares Wort hierzu formulierte der Gesprächskreis „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken; dieses Wort wurde vom Präsidium des ZdK zur Veröffentlichung freigegeben: „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen“, 9. März 2009.

²⁷ „... damit sie Jesus Christus erkennen“. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden, hg. v. Walter Homolka und Erich Zenger, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2008, darin mein Beitrag: Die Juden in der christlichen Karfreitagsfürbitte, 91–105.

Heil in Jesus Christus oder sein Beitritt zur christlichen Kirche ist. Ein Dialog ist ergebnisoffen. Dialoge setzen das wechselseitige Hören voraus, sie setzen voraus, dass ja auch der Andere Recht haben könnte. Wechselseitige Lernbereitschaft und wechselseitige Korrekturbereitschaft sind integraler Bestandteil eines Dialogs. Wohin ein Dialog uns führt, kann am Anfang eines solchen noch gar nicht ausgemacht werden. Wird ein wirklicher Dialog geführt, dann lasse ich mich auf etwas ein, nicht wissend, wohin es mich führt, zu welchen Einsichten ich gelange, welche Bereicherung wir wechselseitig erfahren. Und was sind dann unter der Prämisse eines solchen Dialogs Mission und Evangelisation? Eine Lösung vermag ich auch nicht anzubieten. Dem Problem des Verhältnisses von Dialog und Mission ist m. E. noch größere Aufmerksamkeit zu widmen.

Schließlich: Die Anstöße zur ökumenischen Bewegung und zur Ökumene gingen von der Mission und den Missionen aus. Die Anstöße hatten aber ein Ziel, nämlich die sichtbare Wiederherstellung der Gemeinschaft der Kirchen. Pluralität von Kirchen ohne Gemeinschaft untereinander ist etwas ganz anderes als eine Pluralität von Kirchen, die miteinander in Gemeinschaft leben. Wäre es nicht die sprechendste Mission in die Welt und Evangelisation der Welt, wenn die Kirchen das selbst wirklich glauben würden, was sie predigen? Würde der Glaube sie wirklich prägen, dann hätten sie ihre Koinonia, soweit Menschen dazu beitragen können, längst verwirklicht. Das Baptistisch / Römisch-katholische Gespräch endet mit dem Hinweis, dass das Gebet Jesu ihren Gesprächen eine Dringlichkeit verliehen habe: „Dass sie alle eins seien, wie Du, Vater, in mir bist und ich in Dir bin, sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, dass Du mich gesandt hast“ (Joh 17, 21).²⁸ Diese Dringlichkeit besteht nach wie vor. Wäre die christliche und kirchliche Lage heute so wie die, um die das Gebet Jesu bittet, dann bräuchten die Kirchen nicht sehr viele missionarische Worte zu machen, ihre Koinonia wäre selbst ein missionarisches Zeugnis mitten in unserer so vielfältig zerrissenen Welt.

²⁸ DwÜ II, 390.

Die Wiederentdeckung eines biblisch-theologisch begründeten sakramentalen Taufverständnisses im Baptismus

Anthony Cross

Einleitung

In seinen Vorlesungen, die er 2003 in Didsbury über den Einfluss der Säuglingstaufe auf die Tauftheologie hielt, bestätigt David F. Wright den wachsenden Einfluss „sakramentalen Denkens unter baptistischen Theologen“.¹ Eine solche Aussage dürfte für viele Baptisten, die sich dessen nicht bewusst sind, überraschen und für andere eine Quelle beträchtlicher Sorge sein. Gleich zu Beginn dieses Referats muss aber betont werden, dass der baptistische Sakramentalismus keine Neuerung ist, sondern vielmehr die Wiederentdeckung einer wichtigen Dimension baptistischen Denkens. Für Baptisten ist es daher wichtig wahrzunehmen, dass es seit ihren Anfängen vor 400 Jahren immer baptistische Sakramentalisten gegeben hat. Stanley K. Fowler hat gezeigt, dass „im 17. Jahrhundert in England, d. h. in der Gründungsphase baptistischen Lebens und Denkens, solche Baptisten, die sich dem Thema Taufe direkt zuwandten, sowohl dem Wort als auch dem Konzept nach von einem Sakrament sprachen.“²

¹ David F. Wright, *What has Infant Baptism done to Baptism? An Enquiry at the End of Christendom* (Didsbury Lectures, 2003), Milton Keynes 2005, 10. Damit steht Wright nicht alleine da. Vgl. z. B. die historischen und theologischen Diskurse in: David M. Thompson, *Baptism, Church and Society in Modern Britain: From the Evangelical Revival to Baptism, Eucharist and Ministry* (Studies in Christian History and Thought), Milton Keynes 2005, insbes. 127–130, 168 ff., 172; und Alan P. F. Sell, *Nonconformist Theology in the Twentieth Century* (The Didsbury Lectures 2006), Milton Keynes 2006, 105 f. Auch in der liturgischen Forschung ist diese Tatsache zur Kenntnis genommen worden. Vgl. Bryan D. Spinks, *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism: From Luther to Contemporary Practices* (Liturgy, Worship and Society), Aldershot/Burlington, VT, 2006, 157 f.

² Stanley K. Fowler, *More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism* (Studies in Baptist History and Thought, 2), Carlisle 2002, 87. Vgl. 249: „At both verbal and conceptual levels, Reformed sacramentalism was the essence of the mainstream baptismal theology of 17th-century English Baptists.“ Fowlers Untersuchung befasst sich mit einer Auswahl britischer baptistischer Sakramentalisten aus jedem Jahrhundert. Siehe auch Philip E. Thompson, „A New Question in Baptist History: Seeking a Catholic Spirit Among Early Baptists“, *Pro Ecclesia* 8.1 (Winter 1999), 51–72, and „Practicing the Freedom of God: Formation in Early Baptist Life“, in: David M. Hammond (Hg.), *Theology and Lived Christianity* (The Annual Publication of the College Theology Society, 45), Mystic, CT, 2000, 119–138; Anthony R. Cross, „The Myth of English Baptist Anti-Sacramentalism“, in: Philip E. Thompson/Anthony R. Cross (Hg.), *Recycling the Past or Researching History? Studies in Baptist Historiography and Myths* (Studies in Baptist History and Myths, 11), Milton Keynes 2005, 128–162.

Während es eine kontinuierliche Tradition von „Sakramentalisten“ im Leben der Baptistengemeinden gegeben hat, auch wenn diese oft nur durch eine Minderheit repräsentiert war, so ist die Entdeckung eines baptistischen Sakramentalismus im 20. Jahrhundert durch führende britische baptistische Forscher³ erfolgt und ist leicht in einer Reihe von Büchern zugänglich⁴,

³ Zum Beispiel *H. Wheeler Robinson*, Alttestamentler und Leiter des Regent's Park College, Oxford; der baptistische Historiker *A. C. Underwood*; *George R. Beasley-Murray*, Professor für Neues Testament am Internationalen Baptistischen Theologischen Seminar Rüslikon in der Schweiz, sowie Leiter von Spurgeon's College, London, ehemals am Southern Baptist Theological Seminary; und *R. E. O. White*, ehemaliger Leiter des Scottish Baptist College. Außerdem können genannt werden: Neville Clark und Alec Gilmore, und in jüngerer Vergangenheit Forscher wie Paul S. Fiddes, John E. Colwell und Christopher J. Ellis. Für Einzelheiten zu diesen Wissenschaftlern siehe *Anthony R. Cross*, *Baptist and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain* (Studies in Baptist History and Thought, 3), Carlisle 2000, passim; und *Fowler*, *More Than a Symbol*, passim. *Steven R. Harmon*, *Towards Baptist Catholicity: Essays on Tradition and the Baptist Vision* (Studies in Baptist History and Thought, 27), Milton Keynes 2006, 13 f., nennt die sakramentale Theologie und damit baptistische Sakramentalisten als eines von sieben Erkennungszeichen einer katholischen baptistischen Theologie. Die anderen sechs Merkmale sind: Tradition als Quelle der Theologie; ein Platz für Glaubensbekenntnisse in Liturgie und Katechismus; Liturgie als Kontext für die Entwicklung durch Tradition; Gemeinschaft als Sitz von Autorität; die konstruktive Wiedergewinnung der Tradition; und starkes ökumenisches Engagement (das eine Verpflichtung beinhaltet, die latent ökumenischen Traditionen und die Besonderheiten verschiedener konfessioneller Tradition zu erforschen), siehe 1–21. Die baptistischen Befürchtungen, eine solche „Katholizität“ sei zu Römisch-katholisch, werden dadurch zerstreut, dass Baptisten schon immer katholische Christen waren, d. h. dass sie sich selbst in der Vergangenheit immer als Teil der universalen Kirche Christi verstanden haben. Vgl. Das Allgemeine Baptistische Glaubensbekenntnis *The Orthodox Creed* (1678/79), Artikel XXX, „we believe the visible church of Christ on earth, is made up of several distinct congregations, which make up that one catholic church, or mystical body of Christ“; and XXXVIII, das über die drei Glaubensbekenntnisse „viz Nicene creed, Athanasius's creed and the Apostles creed“ sagt, sie sollen „thoroughly to be received, and believed“, in: *William L. Lumpkin*, *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge, PA, 2. Aufl 1969, 319 u. 326 „The Catholic or universal Church, which ... may be called invisible, consists of the whole number of the Elect, that have been, are, or shall be gathered into one, under Christ the head thereof; and is the spouse, the body, the fulness of him that filleth all in all“ (siehe auch Abschnitte 2–4).

⁴ In dieser Wiederentdeckung sakramentaler Theologie spielen insbesondere drei Titel eine wichtige Rolle. Bei allen dreien handelt es sich um Sammlungen von Aufsätzen von bekannten im Pastorendienst aktiven Wissenschaftlern: *Alec Gilmore* (Hg.), *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology*, London 1959; *Alec Gilmore* (Hg.), *The Pattern of the Church: A Baptist View*, London 1963; und *Paul S. Fiddes* (Hg.), *Reflections on the Water: Understanding God and the World through the Baptism of Believers* (Regent's Study Guides, 4) Oxford/Macon, GA, 1996. Darüber hinaus sollten vier weitere Titel genannt werden, obwohl sie auch einige nichtbaptistische Autoren beinhalten, die sich mit baptistischen Themen befassen, oder andere als baptistische Themen untersuchen: *Stanley E. Porter/Anthony R. Cross* (Hg.), *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 171), Sheffield 1999; *Stanley E. Porter/Anthony R. Cross* (Hg.), *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 234), Sheffield 2002; *Anthony R. Cross/Philip E. Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism* (Studies in Baptist History and Thought, 5), Carlisle 2003; und *Anthony R. Cross/Philip E. Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism 2* (Studies in Baptist History and Thought, 25), Milton Keynes 2008.

sogar in Handbüchern für Pastoren.⁵ In einem kürzlich im Wochenblatt der *Baptist Union of Great Britain* erschienenen Artikel unternahm es der pensionierte Pastor George Neal, die seit einiger Zeit erschienenen Arbeiten über baptistischen Sakramentalismus einem größeren Publikum vorzustellen. Er beginnt mit einer Klage:

Eine der eigenartigen Ironien der jüngeren Kirchengeschichte besteht darin, dass Baptisten, die darauf beharren, dass man durch das Bekenntnis des Glaubens an den Herrn Jesus Christus Christ wird, den Ritus oftmals seiner Bedeutung beraubt haben. Sie gingen davon aus, dass darin selbst nichts geschah; es war nur lediglich ein dramatischer, symbolischer Akt, der öffentlich machte, was durch Buße und Bekehrung bereits geschehen war.

Die Rolle und das Wirken des Heiligen Geistes bestanden darin, einen Menschen dahin zu führen, dass er Christus als Herrn und Heiland erkennt. Von diesem Augenblick an wurde diese Person durch den Geist inspiriert, ein gehorsames, christusgemäßes Leben zu führen. Aber in der Taufe tat Gott wenig oder gar nichts.

Neal identifizierte die Angst als einen der Hauptgründe. Der Glaube, dass wirklich etwas in der Taufe geschieht, sei ein Rückfall in den Fehler des römischen Katholizismus und Anglikanismus, eine Angst, die im Großbritannien des 19. Jahrhunderts mit dem Aufstieg der Oxford-Bewegung und dem Wiederaufleben eines priesterlichen *ex opere operato*-Sakramentalismus noch gesteigert wurde. Neal fährt fort:

Das bedeutet folglich: Zu meinen, dass unsere Riten tatsächlich etwas bewirken könnten, könnte uns auf eine unevangelische schiefe Bahn führen, wo persönlicher Glaube, Wiedergeburt und der Vorrang der Bibel durch zweifelhafte Traditionen, Pfaffenlist und eine Form der Magie ersetzt werden.⁶

Dass diese Angst vor jeder Form von Taufsakramentalismus nicht auf britische Baptisten beschränkt ist, kann man im letzten Band der dreibändigen Studie von Tom Nettles über baptistische Identität erkennen. Hier beschuldigt der Autor die zunehmende Zahl baptistischer Bibelkundler, systematischer Theologen und Historiker, die einen biblischen und evangelischen Sakramentalismus vertreten, „einen verderblichen Einfluss auf die baptistische Ekklesiologie und Soteriologie“ zu haben. Er setzt hinzu: „Was die Erlösung anbetrifft, so muss die Aufmerksamkeit jetzt zwischen der historischen Tat Christi am Kreuz und dem gegenwärtigen Ereignis der Taufe geteilt werden.“ Das sei „echter Götzendienst“.⁷ Er verurteilt baptistische Sakramentalisten, indem er behauptet, dass sich in ihrer Theologie

⁵ Ernest A. Payne/Stephen F. Winward, *Orders and Prayers for Church Worship: A Manual for Ministers*, London 1960; Alec Gilmor/Edward Smalley/Michael Walker, *Praise God: A Collection of Resource Material for Christian Worship*, London 1980; *Patterns and Prayers for Christian Worship: A Guidebook for Worship Leaders*, Oxford 1991; Christopher J. Ellis/Myra Blyth (Hg.), *Gathering for Worship: Patterns and Prayers for the Community of Disciples*, Norwich 2005.

⁶ George Neal, „The recovery of baptism“, *Baptist Times* 24. April 2008, 12.

⁷ Tom Nettles, *The Baptists: Key People Involved in Forming a Baptist Identity: Volume 3. The Modern Era*, Fearn, Ross-shire 2007, 311.

das verwandelnde Ereignis der menschlichen Erfahrung vom Hören des Wortes der Wahrheit unter der wirksamen und verwandelnden Macht des Geistes zum Tun eines von der Kirche verordneten Ereignisses [verlagert]. In diesem Schema ändert sich die Kirche von einer verwandelten Gemeinschaft, die andere verwandelte Sünder in die Vorzüge ihrer Verbundenheit und Geistesgaben aufnimmt, in eine Gemeinschaft, die selbst die Verwandlung durch die Praxis von Sakramenten, Taufe und Abendmahl, gewährt.⁸

Es gibt demnach zwei widerstreitende Ansichten über die Taufe. Die erstere, sakramentale Ansicht hat neben der anderen vier Jahrhunderten bestanden, während die letztere eine so große Überlegenheit gewonnen hat, dass die Mehrheit der Baptisten annimmt, es handele sich dabei um das einzig authentische Verständnis der Taufe unter Baptisten.

Es ist eigentlich unnötig, von Baptisten zu sagen, sie seien „ein Volk des Buches“⁹: Das geschriebene Wort Gottes ist für den Glauben und das Zeugnis der Baptisten von zentraler Bedeutung. Und dennoch besteht die Ironie darin, dass Baptisten überall auf der Welt zu häufig antiintellektuell sind, dass sie dem akademischen Studium der Theologie in all seinen Disziplinen – biblisch, historisch, theologisch, dogmatisch und praktisch – mit Vorsicht begegnen oder versuchen, die akademische Freiheit zum Erforschen verschiedener Fragen einzuschränken. Damit geht häufig ein Misstrauen gegenüber ihren Akademikern einher, besonders wenn die Lehre, die sie präsentieren, nicht mit dem übereinstimmt, was überkommen ist und als einzig legitimes, authentisch christliches und deshalb baptistisches Verständnis akzeptiert wird. Jedoch kann die Wiederentdeckung eines baptistischen Taufsakramentalismus nicht als eine bloß intellektuelle Spielerei abgetan werden, die mit dem täglichen Leben der baptistischen Pastoren und den Mitgliedern unserer Kirchen nichts zu tun hätte.

Ein Schlüsselfaktor für eine größere Zustimmung zu einer sakramentalen Interpretation der Taufe wäre demnach der Nachweis ihrer Schriftgemäßheit. Die Wichtigkeit kann man an einer Aussage des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, K. d. ö. R. erkennen: „Die Baptisten sind evangelische Christen, die sich allein auf die Bibel als

⁸ Ebd.

⁹ *George Neal*, „Let’s celebrate the sacraments“, *Baptist Times* 17. April 2008, 12, bemerkt: „Although professing to be Bible people, we have read scripture with prejudiced eyes and minds, conditioned over the centuries to be fearful of the words ‚priest‘ and ideas of ‚sacrament magic.‘“ Zur aktuellen theologischen Diskussion der sakramentalen Dimensionen von Amt, Ordination und *ex opere operato*, allesamt aus streng baptistischer Sicht, siehe *John E. Colwell*, „The Sacramental Nature of Ordination: An Attempt to Re-engage a Catholic Understanding and Practice“ (ebenso sein Kapitel über „The Sacrament of Christian Ministry“, in: *Promise and Presence: An Exploration of Sacramental Theology*, Milton Keynes 2005, 211–231) und *Stephen R. Holmes*, „Towards a Baptist Theology of Ordained Ministry“, beide in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*, 228–246 und 247–262; *Brian Haymes/Ruth Gouldbourn/Anthony R. Cross*, *On Being the Church: Revisioning Baptist Identity* (Studies in Baptist History and Thought, 21), Milton Keynes 2008, 152–179 zu „Ministry“; und *Paul S. Fiddes*, „Ex opere Operato: Re-thinking a Historic Baptist Rejection“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism* 2, 219–238.

Grundlage ihres Glaubens berufen.¹⁰ Daher wenden wir uns jetzt dem Neuen Testament zu.

Taufe im Neuen Testament

Die Taufe hat ihren Ursprung im Befehl des auferstandenen Christus: „Gehet hin ... und machet zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie tauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Während viel Gelehrsamkeit auf die Frage gerichtet war, ob dieser Ausspruch authentisch oder eine spätere liturgische Formel ist, die man auf den irdischen Jesus zurückprojiziert hat, erkennt George Beasley-Murray die semitische Natur des Ausdrucks „auf den Namen“ und in diesem Sinn versetzt die Taufe in jenes Verhältnis, das man im Vollzug der Taufe im Blick hat. So versetzt die Taufe im Namen der Trinität den Täufling in ein bestimmtes Verhältnis zu Gott; Vater, Sohn und Heiliger Geist werden dem Täufling das, was ihr Name in sich schließt, und die Taufe im Namen des dreieinen Gottes eignet den Täufling Gott zu.¹¹ So verstanden ist die Taufe ein integraler Bestandteil im Prozess des Christwerdens¹², das eine ontologische Veränderung von einem „Sein in Adam“ zu einem „Sein in Christus“ bewirkt (1. Kor 15, 22; vgl. 2. Kor 5, 17), von einem „Selbst-Sein“ zu einem „Christi Sein“, und das bedeutet der Beginn eines neuen Lebens im Verhältnis zu Gott – Vater, Sohn und Heiligem Geist. In Röm 6, 3–8 kleidet Paulus diesen Sachverhalt in die Worte von der Verbindung mit Christus „durch die Taufe“ (V. 4).

Dieses Verständnis vom Christwerden als einem Prozess – manchmal auch als Reise beschrieben¹³ – ist zentral für das Verständnis der Taufe im Neuen Testament. Es ist ein Grundgedanke, den die meisten Baptisten nicht erkennen. Die neutestamentliche Taufe war integraler Bestandteil des Christwerdens und stand am Beginn des christlichen Lebens. Dies wird im Missionsbefehl (Mt 28, 19) deutlich, in dem das „Zu-Jüngern-Machen“, wie wir bereits angemerkt haben, durch Taufen und Lehren vor sich geht. Das wird auch durch die Belege in der Apostelgeschichte deutlich, als Petrus auf die Frage der Menschen, was sie tun sollen, allen antwortet: Tut Buße, und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi, so dass

¹⁰ <http://www.baptisten.org/werwirsind/news_show.php?sel=100&select=wiewirsind&s>, am 30. Dezember 2008.

¹¹ George R. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe*, 126.

¹² Vgl. Robert H. Stein, „Baptism and Becoming a Christian in the New Testament“, *Southern Baptist Journal of Theology* 2.1 (Frühjahr 1998), 6–17, und „Baptism in Luke-Acts“, in: Thomas R. Schreiner/Shawn D. Wright (Hg.), *Believer's Baptism: Sign of the New Covenant in Christ* (NAC Studies in Bible and Theology), Nashville, TN, 2006, 35–66; Anthony R. Cross, „The Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum“, *Evangelical Quarterly* 80.3 (July, 2008), 195–217.

¹³ Paul S. Fiddes, *Tracks and Traces: Baptist Identity in Church and Theology* (Studies in Baptist History and Thought, 13), Carlisle 2003, 115–16; *Believing and Being Baptized: Baptism, so-called re-baptism, and children in the church*, Didcot 1996, 9–12.

eure Sünden vergeben werden und euch das Geschenk des Heiligen Geistes gegeben wird (Apg 2, 38), der gemäß Röm 8, 9, die *conditio sine qua non* ist, ein Christ zu sein („Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein“), und durch die Tatsache, dass alle, die auf das Evangelium antworteten, sofort getauft wurden (z. B. Apg 2, 41; 8, 12–13. 36–38, usw.). Die Mehrheit der Baptisten erkennt nicht, dass sie in ihrer Reaktion auf Lehre und Praxis der Säuglingstaufe, die mit der Zeit die Theologie der Gläubigentaufe übernahm, in das andere Extrem fielen und die Taufe von der Bekehrung trennten, indem sie sie *danach* stattfinden ließen, während die Säuglingstaufe sie *vor* die Bekehrung setzt. Im Neuen Testament ist die Taufe untrennbar mit der Bekehrung verbunden, weshalb 1Petr 3, 21 von der Taufe sprechen kann, „die euch jetzt rettet“. Zu diesem Vers sagen die meisten Baptisten nichts oder sie finden scharfsinnige Erklärungen, um zu sagen, was dieser Vers angeblich nicht sagt, was er aber tatsächlich doch sagt.¹⁴

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts hat eine zunehmende Zahl der Exegeten die Taufe auf diese Weise interpretiert¹⁵, als Bekehrungs-Initiation¹⁶ oder, wie Beasley-Murray sagte, als „Bekehrungs-Taufe“¹⁷. Die Taufe ist daher ein integraler Bestandteil des Christwerdens. Die anderen Elemente umfassen das Hören des Evangeliums, Buße, Glaube, Eintritt in die Kirche und in das neue Zeitalter der eschatologischen Erfüllung¹⁸, gekennzeichnet durch die

¹⁴ Baptisten, die dies nicht getan haben, sind z. B. *Beasley-Murray*, *Baptism*, 258–262 und anderswo; *J. Ramsey Michaels*, *1 Peter* (Word Biblical Commentary, 49), Waco, TX, 1988, 194–222; *Cynthia Long Westfall*, „The Relationship between the Resurrection, the Proclamation to the Spirits in Prison and Baptismal Regeneration: 1 Peter 3, 19–22“, in: *Stanley E. Porter/Michael A. Hayes/David Tombs* (Hg.), *Resurrection* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 186/Roehampton Institute London Papers, 5), Sheffield 1999, 106–135; *John E. Colwell*, „Baptism, Conscience and the Resurrection: A Reappraisal of 1 Peter 3, 21“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Baptism, the New Testament and the Church*, 210–227; und *Schreiner*, „Baptism in the Epistles: An Initiation Rite for Believers“, in: *Schreiner/Wright* (Hg.), *Believer's Baptism*, 69 ff.

¹⁵ Siehe *Anthony R. Cross*, „One Baptism‘ (Ephesians 4.5): A Challenge to the Church“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Baptism, the New Testament and the Church*, 173 ff.

¹⁶ Dieser Terminus wurde geprägt durch *James D. G. Dunn*, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today*, London 1970, z. B. 4 f. Unter baptistischen Theologen folgen ihm z. B. *Ralph P. Martin*, „Patterns of Worship in New Testament Churches“, *Journal for the Study of the New Testament* 37 (1989), 71; *M. M. B. Turner*, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*, Carlisle 1996, 44 ff.; *Cross*, „One Baptism‘ (Ephesians 4.5)“, 173–209; und *Paul S. Fiddes*, „Baptism and the Process of Christian Initiation“, *The Ecumenical Review* 54.1 (January–April 2002), 48–65. Dieses Verständnis von Taufe kommt indirekt auch in vielen anderen Arbeiten zum Tragen, z. B. in *Richard N. Longenecker*, *Galatians* (Word Biblical Commentary, 41), Waco, TX 1990, 156 und *Kevin Roy*, *Baptism, Reconciliation and Unity*, Carlisle 1997, 38.

¹⁷ *George R. Beasley-Murray*, „The Holy Spirit, Baptism, and the Body of Christ“, *Review and Expositor* 63 (1966), 180 f.

¹⁸ Die Notwendigkeit, die Reihenfolge dieser Ereignisse festlegen zu wollen, wird vermieden, sobald wir aufhören, die Bekehrung als ein plötzliches, punktuellere Ereignis zu verstehen und vielmehr einen Prozess darin sehen. Siehe *Cross*, „One Baptism‘ (Ephesians 4.5)“, 176 f., und „The Evangelical Sacrament“, 206; *Stein*, „Baptism in Luke-Acts“, 52: „In

Gabe des Geistes.¹⁹ Das zeigt sich deutlich daran, dass zur Zeit des Neuen Testaments die Taufe sofort erfolgte, d. h. sie war Teil der Verkündigung des Evangeliums (vgl. Apg 2, 38 und 8, 12) und wurde bei der Bekehrung vollzogen (vgl. Apg 2, 38. 41; 8, 12. 36–38; 10, 47–48; 16, 14–15. 31–33; 22, 16).²⁰ Tatsächlich war sie ein wesentlicher Teil der Bekehrung, weshalb 1. Kor 12, 13 sagen kann, „in einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft“. Die früheste Kirche war daher die getaufte Gemeinschaft.²¹

Christopher Ellis schreibt, dass der Begriff „Sakrament“ auf die Macht der Symbole schließen lässt, um uns mit den Tiefen der Realität zu verbinden; ferner verweist er uns darauf, dass Gott materielle Mittel benutzt, um sein erlösendes Handeln zu vermitteln. Die biblische Grundlage für diese Position ist leicht zu finden.²² Das biblische Material (Mt 28, 19; Apg 2, 38; 1. Kor 12, 13; Gal 3, 27–28; 1. Petr 3, 21) legt nahe, dass die Taufe nicht ein bloßes Zeichen, geschweige denn ein Symbol für das ist, was Gott getan hat, sondern dass sie bewirkt, was sie bezeichnet oder symbolisiert.²³ An Pfingsten verkündet Petrus: „Tut Buße und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr empfangen die Gabe des heiligen Geistes“ (Apg 2, 38).²⁴ Diese und andere

the experience of becoming a Christian, five integrally related components took place at the same time, usually on the same day: repentance, faith, confession, receiving the gift of the Holy Spirit, and baptism“, und 36 fügt hinzu, dass dies für die Lehre des gesamten Neuen Testaments gilt, vgl. *ders.*, „Baptism and Becoming a Christian“. Siehe auch *R. E. O. White*, *The Biblical Doctrine of Initiation*, London 1960, 189–199.

¹⁹ Siehe z. B. *H. Wheeler Robinson*, *Baptist Principles*, London 1960, 13 f., 24–27 und 67 f.; *Beasley-Murray*, *Baptism*, insbes. 275–279 und *passim*; und *Stein*, „Baptism in Luke-Acts“, 41–47, 55 f. und 64. Für die These, dass im Neuen Testament Geist- und Wassertaufe üblicherweise als Einheit verstanden worden, siehe *Anthony R. Cross*, „Spirit- and Water-Baptism in 1 Corinthians 12.13“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Dimensions of Baptism*, 120–148. Siehe auch *Beasley-Murray*, *Baptism*, 167–171, 275–279; *Fowler*, *More Than a Symbol*, 170–173; *Stein*, „Baptism in Luke-Acts“, 36, 41–47 und 64; und *Schreiner*, „Baptism in the Epistles“, 72 und 74.

²⁰ Siehe *Stein*, „Baptism in Luke-Acts“, 53 f.; *Schreiner*, 73 und 93; und *Cross*, „The Evangelical Sacrament“, 201 f.

²¹ Siehe *Cross*, „The Evangelical Sacrament“, 216. Vgl. *Schreiner*, „Baptism in the Epistles“, 68: „When Paul does refer to baptism, he *assumes* that all believers are baptized“ (Kursive im Original), und 71: „Baptism here [Eph. 4.5] designates an initiation rite shared in common by *all* those belonging to the church of Jesus Christ. Baptism, as in Gal. 3:28 and 1 Cor. 12:13, is mentioned to underscore the unity of believers. They have *all* shared a common saving experience by being immersed into Christ, and Paul assumes that *all* believers have been baptized“ (Kursive hinzugefügt).

²² *Christopher Ellis*, „Baptism and the Sacramental Freedom of God“, in *Fiddes* (Hg.), *Reflections on the Water*, 36.

²³ *Beasley-Murray*, *Baptism*, 298, hält dagegen: „It is only because in the development of the Church the whole complex of baptism – faith – confession – Spirit – Church – life – sanctification has been torn asunder that the question has been forced upon us as to the relationship between baptism as an act and that which it represents, and whether the reality can be gained apart from the act with which it is associated in the New Testament.“

²⁴ Zur Legitimität einer sakramentalen Deutung von Apg 2, 38 und der anderen Stellen in der Apostelgeschichte siehe: *Stanley E. Porter*, „Baptism in Acts: The Sacramental Dimension“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*, 117–128.

Fundstellen (Apg 22, 16; Röm 6, 3–4; Kol 2, 12; und selbst 1. Kor 10, 2) führen zu dem Schluss, dass eine sakramentale Theologie der Taufe im Neuen Testament gefunden werden kann.

Eine wachsende Zahl baptistischer Forscher beruft sich auf die „realistische Sprache“ der Tauftexte wie Apg 2, 38, Röm 6, 2–11 und Kol 2, 11–12. Zu Röm 6, 3–4 bemerkt John Colwell, dass „die Taufe für Paulus das Mittel ist, durch das der Geist diese Verbindung mit Christus vermittelt [...] Der sakramentale Realismus der biblischen Sprache kann nur durch extreme Einwände vermieden werden.“²⁵ In seiner Untersuchung von vier Jahrhunderten baptistischen sakramentalen Verständnisses und dessen Ablehnung identifiziert Stanley K. Fowler Joh 3, 5, Tit 3, 5, Eph 5, 26 und 1. Kor 12, 13 als Taufbezüge:

Wie es scheint, besagen diese Texte, dass die Taufe an der Heilerfahrung beteiligt ist, d. h. dass eine geistliche Wiedergeburt, das Reinigen von Sünde und die Einheit mit Christus und seiner Gemeinde Wirkungen der Taufe sind. Dass dies die offensichtliche Bedeutung dieser Texte ist, wird darin deutlich, dass Baptisten gemeinhin versuchen, diesem Schluss auszuweichen, indem sie diese Textstellen nicht auf die Taufe beziehen.²⁶

An diesem Punkt werden viele Baptisten gegen diese Interpretation der Taufe Einsprüche erheben und das Schreckgespenst einer Taufwiedergeburt aufrichten²⁷, jenes „magische“ Verständnis der Taufe, wodurch das Heil *ex opere operato* bewerkstelligt wird,²⁸ einfach durch den Vollzug des Ritus ohne Rücksicht auf den geistlichen Zustand der Person, die getauft wird. Aber die sakramentale Interpretation der Taufe ist gegen diese Kritik gefeit durch die Tatsache, dass das Taufverständnis, dem wir nachgehen, mit dem neutestamentlichen Ritus in Einklang ist. Dieser ist mit Recht „Glaubens-taufe“ genannt worden;²⁹ ein nicht-baptistischer Gelehrter, Lars Hartmann, spricht vom „Sakrament des Glaubens“.³⁰ George Beasley-Murray z. B. argumentiert, dass der Glaube nicht einfach ein Anhang zur Taufe ist, sondern Teil ihrer Struktur.³¹ Diese Position stimmt mit dem überein, was wir bereits dargelegt haben, nämlich dass die Taufe ein integraler Teil der Bekehrungs-Initiation ist. Zentrale Taufbezüge zeigen dies. Gal 3, 26–27 besagt, „in Christus Jesus seid ihr alle Kinder Gottes *durch den Glauben*.“ Vergleichbar in Kol 2, 12, „als ihr mit ihm in der Taufe begraben wurdet, seid ihr auch mit

²⁵ Colwell, *Promise and Presence*, 121. Vgl. Cross, „The Evangelical Sacrament“, 211 f.

²⁶ Fowler, *More Than a Symbol*, 65. Zu Fowlers umfassender Auseinandersetzung mit den Bibelstellen siehe 156–195. Vgl. Beasley-Murray, *Baptism*, 263.

²⁷ Vgl. Anthony R. Cross, „Baptismal Regeneration: Rehabilitating a Lost Dimension of New Testament Baptism“, in: Cross/Thompson (Hg.), *Baptist Sacramentalism* 2, 149–174.

²⁸ Vgl. Fiddes, „*Ex opere Operato*“.

²⁹ White, *Biblical Doctrine*, 226.

³⁰ Lars Hartman, „Into the Name of the Lord Jesus“: *Baptism in the Early Church* (Studies of the New Testament and its World), Edinburgh 1997, 139, ausgehend von Joh 3, 15, Gal 3, 26 und auch Mk 16, 16.

³¹ George R. Beasley-Murray, „Baptism in the New Testament“, *Foundations* 3 (January 1960), 27 ff.

ihm auferweckt worden *durch den Glauben* an die Macht Gottes.“ 1. Kor 6, 11: „Aber ihr seid *rein gewaschen*, seid *geheiligt*, seid *gerecht* geworden im Namen Jesu Christi, des Herrn, und im Geist unseres Gottes.“³²

Sollte noch Zweifel bestehen, dass die neutestamentliche Taufe tatsächlich Glaubenstaufe ist, dann kann die Arbeit von George Beasley-Murray diesen Zweifel ein für allemal zerstreuen. Er merkt an, dass die neutestamentlichen Autoren den ganzen Umfang des Heils einmal mit der Taufe und dann wiederum mit dem Glauben assoziieren.³³ Vergebung wird in Röm 4, 5–7 und 1. Joh 1, 9 dem Glauben verheißen, in Apg 2, 38 und 22, 16 aber der Taufe. In Röm 3–5 und Gal 2–3 wird die Rechtfertigung dem Glauben allein zugesprochen (z. B. Röm 3, 28), aber in 1. Kor 6, 11 der Taufe. Nach Eph 3, 17 ist die Verbindung mit Christus durch den Glauben begründet, nach Gal 3, 27 durch die Taufe. Gal 2, 20 spricht von der Kreuzigung mit Christus durch den Glauben allein, während Röm 6, 2–11 dies mit der Taufe in Verbindung bringt. Die Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung geschieht durch den Glauben in Röm 8, 12–13, aber in Röm 6, 2–11 und Kol 2, 12 durch die Taufe. In Joh 1, 12 ist die Sohnschaft dem Glauben verheißen, aber in Gal 3, 26–27 steht sie in Verbindung mit Glauben und Taufe. Gal 3, 2–5 und 14 wird der Geist dem Glauben verliehen, aber nach Apg 2, 38 und 1. Kor 12, 13 in der Taufe. Der Zutritt zur Gemeinde ist in Apg 5, 14 und Gal 3, 6–7 mit dem Glauben verknüpft, aber mit der Taufe nach Gal 3, 27 und 1. Kor 12, 13. Wiedergeburt und Leben werden nach Joh 3, 3, 14–16 und 20, 31 dem Glauben geschenkt, Joh 3, 5 und Titus 3, 5 aber der Taufe. Das Königreich und ewiges Leben werden nach Mk 10, 15 und Joh 3, 24–26 dem Glauben verheißen, aber nach 1. Kor 6, 9–11 werden sie denen gegeben, die ihre Sünden aufgegeben haben, die gerade vom ewigen Leben fernhalten; denn sie sind in der Taufe gereinigt von ihren Sünden, was man auch in Apg 22, 16 beobachten kann. Schließlich wird das Heil nach Röm 1, 16 und Joh 3, 16 dem Glauben gegeben, aber nach 1. Petr 3, 21 der Taufe. Es dürfte daher deutlich sein, dass Gottes Gabe gegenüber dem Glauben und der Taufe ein und dieselbe ist, nämlich Heil in Christus. Das ist in 1. Petr 3, 21 gemeint mit „die Taufe rettet euch jetzt“.

Wie kommt es aber, dass Petrus sagen kann, die Taufe rette uns? Zur Beantwortung dieser Frage muss man bedenken, wie das Neue Testament manchmal den Begriff „Taufe“ benutzt. In den letzten Jahren hat eine wachsende Zahl von Forschern erkannt, dass viele Erwähnungen der Taufe im Neuen Testament metaphorisch sind.³⁴ Aber die einfache Berufung auf eine Metapher geht nicht weit genug. Es gibt eine lange Tradition, die min-

³² Zu 1. Kor 6, 11 als Bezug nehmend auf die Taufe siehe z. B. Beasley-Murray, *Baptism*, 162–167.

³³ *George R. Beasley-Murray*, „The Authority and Justification for Believers' Baptism“, *Review and Expositor* 77.1 (1980), 65.

³⁴ Damit folgen sie der Arbeit von *Dunn*, *Baptism in the Holy Spirit*, z. B. 109 ff., 139–146, und „Baptized' as Metaphor“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Baptism, the New Testament and the Church*, 294–310. Unter Baptisten siehe *Alastair Campbell*, „Dying with Christ: The Origin of a Metaphor?“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Baptism, the New Testament and the Church*,

destens bis zu den Reformatoren, einschließlich Zwingli, Bullinger, Calvin und Beza, zurückreicht und die die Metapher zur Metonymie umgestaltet. Metonymie ist jene Redefigur, in der der Name eines Attributs von etwas zum Ersatz wird für die Sache selbst. In diesem Fall ist dieses Etwas das Christwerden, die Bekehrung, was wiedergegeben wird durch einen Teil des Prozesses, nämlich die Taufe. Eine genauere Bezeichnung für dieses Argument ist Synecdoche, obwohl beide oft synonym gebraucht werden. Stephen Wright definiert Synecdoche als „Gebrauch eines Wortes für das Ganze, von dem die wörtliche Referenz nur ein Teil ist, oder für einen Teil, dessen Ganzes der wörtliche Bezug ist“, und er fügt hinzu: „In der einfachsten Form ist Synecdoche ein einziges Wort.“³⁵ Wenn wir es als das erkennen, können wir verstehen, wie Petrus sagen kann, dass die Taufe rettet, und warum Paulus in Eph 4, 5 die Taufe als eine der sieben Einheiten des Glaubens nennt, und in 1. Kor 12, 13 sagt er: „Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen.“ Dies hilft uns auch die verschiedenen Bekehrungsberichte in der Apostelgeschichte zu verstehen, und es befreit uns davon, festzulegen, was die normative Reihenfolge beim Christwerden ist. Es gibt keine, sondern der Geist kommt auf unterschiedliche Weise zu den Menschen und bringt sie durch einen Prozess ins Reich Gottes, und dieser Prozess kann lang und hinausgezogen oder schnell und sogar plötzlich sein. Das Entscheidende ist, dass Menschen zu einem neuen Leben in Christus kommen.

Das Sakrament der Taufe

Die Taufe ist daher der „Verabredungsort“ der Sünder mit ihrem Heiland³⁶, was Emil Brunner die menschlich-göttliche Begegnung genannt hat.³⁷ Beasley-Murray bemerkt, dass in der paulinischen Lehre von der Taufe als Sterben und Auferstehen mit Christus in Röm 6, 1–11 die Betonung ganz auf dem

273–293; und *Sorin Sabou*, Between Horror and Hope: Paul's Metaphorical Language of „Death“ in Romans 6:1.11, Milton Keynes 2005.

³⁵ *Stephen I. Wright*, The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables, Milton Keynes 2000, 7 und 194, und die umfassende Auseinandersetzung mit Synecdoche 193–207.

³⁶ *Beasley-Murray*, Baptism, 305.

³⁷ *Emil Brunner*, The Divine-Human Encounter, London 1944, insbes. 128–147. *Beasley-Murray*, Baptism, 275: „in the doctrine of the Sacraments the act of God and the act of man must neither be confounded nor be separated.“ Dazu, wie der Ausdruck „menschlich-göttliche Begegnung“ in diesem Zusammenhang in baptistische Beiträge übernommen wurde, siehe z. B. *Ellis*, „Baptism and the Sacramental Freedom of God“, 38; *Fowler*, More Than a Symbol, 137 und 248; *Fiddes*, Tracks and Traces, 128; *Cross*, „The Evangelical Sacrament“, 195 und 205. Vgl. *White*, Biblical Doctrine, 274: „in the total human act of repentance-belief-baptism divine things happen; the blessings offered in the gospel are not merely assured but given to whomsoever would respond in penitence and faith to the kerygma message, and the appointed response was baptism upon confession of faith, calling upon the name of the Lord.“

Handeln Gottes liegt, die Antwort des Gläubigen dennoch ein untrennbarer Teil davon ist.³⁸ Er folgert, dass von der menschlichen Seite „der Glaube als die ‚wirksame Macht‘ (*operative power*) der Taufe betrachtet wird“, und fügt an: „[...] für die apostolischen Schreiber wurde die Taufe nie losgelöst vom Glauben betrachtet, der sich dem Herrn zum Heil zuwendet. Jede Interpretation der Taufe, die die entscheidende Bedeutung des Glaubens gering achtet, wird dem apostolischen Evangelium gegenüber untreu.“³⁹

Wenn immer noch Zweifel besteht, versucht R. E. O. White ihn zu zerstreuen:

Wir können von Paulus' Sakramentalismus sprechen, vorausgesetzt wir denken daran, dass die Wirksamkeit nicht der Taufzeremonie als solche zu eigen ist, sondern dem Handeln Gottes, durch den Geist, in der Seele des Bekehrten, der zu diesem Zeitpunkt und auf diese Weise seine Antwort gibt auf die Gnade, die ihm das Evangelium anbietet. Es gibt hier keinen Dualismus zwischen Glaube und Taufe, und zwar ganz einfach deshalb, weil für Paulus die Taufe immer und nur *Glaubenstaufe* ist: Dies vorausgesetzt, ist Paulus ausdrücklich ein Sakramentalist.⁴⁰

Während die Gnade Gottes immer vorausgeht (*gratia praeveniens*)⁴¹, ist die menschliche Antwort in der Glaubenstaufe dennoch notwendig, weil dies der Ort des Handelns des Geistes Gottes ist.⁴²

³⁸ *Beasley-Murray*, „Baptism in the New Testament“, 27. Diese Beobachtung steht ganz und gar im Einklang mit unserer Behauptung, dass die Taufe in zentralen neutestamentlichen Stellen oft als Synecdoche gebraucht wird.

³⁹ *Beasley-Murray*, „Baptism in the New Testament“, 28 f. Zu diesen Fragen siehe *Beasley-Murray's Baptism, passim*, aber insbesondere 266–275 zu „Taufe und Glaube“ und 275–279 zu „Taufe und Geist“. Zu dieser entscheidenden Dimension der Taufgedanken *Beasley-Murrays* siehe *Anthony R. Cross*, „Faith-Baptism: The Key to an Evangelical Baptismal Sacramentalism“, *Journal of European Baptist Studies* 4.3 (May 2004), 5–21.

⁴⁰ *White*, *Biblical Doctrine*, 226 (Kursive hinzugefügt). Auf S. 276 schreibt er: „Paul is a sacramentalist if it be remembered that for him the sacrament is a faith-sacrament; his thought is essentially mystical, if it be remembered that his mysticism is rooted in history, ethics, and a faith-relationship to the living Christ. Because baptism expresses such faith, it is actually effective in uniting a man to Christ, initiating him into the church, ushering him into the new Age, conferring on him the Spirit, cleansing him by moral purification and divine pardon, marking his new creation in Christ, placing him within the divine family.“

⁴¹ Siehe *Paul S. Fiddes*, „One Baptism: A Baptist Contribution“, in: *Pushing at the Boundaries of Unity: Anglicans and Baptists in Conversation*, London 2005, 37: „The same New Testament writings that present, overtly, the baptism of those who already believe, also emphasize the prevenient grace of God and find that the one reinforces the other. The priority of grace within the mysterious intersection between divine initiative and human response becomes evident precisely in the baptism of the believer.“ Dazu auch *Colwell*, *Promise and Presence*, 116: „Within the sacraments, as in Christ himself, the human and the divine occur together albeit that the divine, here as elsewhere, has priority.“

⁴² Es ist wichtig zu betonen, dass das, wovon wir im Augenblick sprechen, die neutestamentliche Taufe ist. Dieses Argument wollten die Autoren bei *Gilmore* (Hg.), *Christian Baptism*, in Verteidigung gegen ihre Kritiker vorbringen. Siehe *George R. Beasley-Murray*, „Baptism Controversy – ‚The Spirit Is There‘“, *Baptist Times*, 10. Dezember 1959, 8: „This teaching relates to *baptism in the apostolic Church*, not to baptism in the average modern Baptist church“, (seine Kursive). Zu dieser Kontroverse siehe *Stanley K. Fowler*, „Is ‚Bap-

Die Taufe sollte daher sakramental verstanden werden, weil der Gläubige in ihrem Vollzug in Beziehung mit dem dreieinigen Gott eintritt. Während sich viele Baptisten jedem sakramentalen Verständnis der Taufe widersetzt haben und es noch immer tun⁴³, ist es dennoch in Übereinstimmung mit dem Neuen Testament, und es ist die Lehre des Neuen Testaments, die unsere Theologie bestimmt, nicht aber unsere historisch-bedingte Abneigung gegen eine besondere nachbiblische theologische Entwicklung, die zusammengefasst ist in einem besonderen Verstehen der „Taufwiedergeburt“. Baptisten sollten eine Terminologie nicht einfach deshalb zurückweisen, weil damit einige Übertreibungen einhergehen, selbst wenn diese Terminologie sich nicht in der Heiligen Schrift findet. Auf einer solchen Grundlage müssten sie auch die Terminologie „Trinität“ zurückweisen, was Baptisten nicht tun würden. In diesem Sinne bemerkt H. Wheeler Robinson, dass der Missbrauch des Begriffs „Sakrament“ als einer „mechanischen oder materiellen Übertragung der Gnade“ dieses nicht mehr diskreditieren sollte, als der Missbrauch des Terminus Taufe durch Nicht-Baptisten „uns zur Aufgabe dieses Wortes führen würde“. Eher sollte solcher Missbrauch des Begriffs „Sakrament“ Baptisten dazu führen, ihn sorgfältiger zu betrachten und sorgfältiger zu definieren.⁴⁴ Während der Kirchengeschichte sind viele Definitionen von Sakrament vorgelegt und verteidigt worden,⁴⁵ aber die Definition, mit der Baptisten sich am meisten anfreunden können, ist das Verständnis der Taufe als ein „Mittel der Gnade“.⁴⁶ Wenn man sie so versteht, gibt es für uns keinen Grund, uns in der Anzahl der Sakramente auf zwei zu beschränken, sondern können jedes Mittel dazu zählen, das Gott auswählt, um im Leben eines Menschen zu wirken.⁴⁷ Clark Pinnock bemerkt:

tist Sacramentalism‘ an Oxymoron?: Reactions in Britain to *Christian Baptism* (1959)“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*, 129–150; *Fowler*, *More Than a Symbol*, 113–133; *Cross*, *Baptism and the Baptists*, 228–243.

⁴³ Siehe *Fowler*, *More Than a Symbol*, z. B. 1–6, und *ders.*, „Is ‚Baptist Sacramentalism‘ an Oxymoron?“, sowie *Cross*, „The Myth of English Baptist Anti-Sacramentalism“.

⁴⁴ *Robinson*, *Baptist Principles*, 29 (Kursive im Original). Zu Robinsons Tauftheologie siehe *Anthony R. Cross*, „The Pneumatological Key to H. Wheeler Robinson’s Baptismal Sacramentalism“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*, 151–176.

⁴⁵ Wenn wir die Definition von „Sakrament“ näher betrachten, dürfen wir nicht vergessen, dass es im Laufe der Jahrhunderte viele und unterschiedliche Definitionen gegeben hat. Zur Situation im vierten und fünften Jahrhundert siehe z. B. *J. N. D. Kelly*, *Early Christian Doctrines*, London 1977, 423, wo es heißt: „the conception of a sacrament was still elastic“, und das ist es heute noch immer.

⁴⁶ Siehe *Anthony R. Cross/Philip E. Thompson*, „Introduction: Baptist Sacramentalism“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*, 3. Siehe auch *Cross*, *Baptism and the Baptists*, 103–108; und *Fowler*, *More Than a Symbol*, 6. *Clark H. Pinnock*, „The Physical Side of Being Spiritual: God’s Sacramental Presence“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*, 8–20, insbes. 19: „The sacramental principle has been very widely held in the churches historically. Christians have almost always seen sacraments as a means of grace.“ Siehe auch *ders.*, *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit*, Downers Grove, IL, 1996, 120 ff.

⁴⁷ Siehe z. B. *Thompson*, „Practicing the Freedom of God“, 126–131, wo er über die Riten des Gebets, des Bibellesens, des Predigens und des pastoralen Amtes ebenso spricht wie über

Es gibt Sakramente, weil wir körperliche Geschöpfe sind, die in einer materiellen Welt leben. Theoretisch gibt es keine zahlenmäßige Beschränkung. Erschaffene Wirklichkeit ist getränkt mit sakramentalen Möglichkeiten [... A]lles kann das Heilige vermitteln.⁴⁸

Jedoch bedeutet das nicht, dass Gott begrenzt ist, nur mit Hilfe der Sakramente zu wirken oder mit Hilfe anderer Mittel, die er sich auserwählt. John Colwell schreibt, dass die Sakramente nicht „Gottes Gefängnisse“ seien. Er hat verheißen, sich durch seinen Geist dieser Mittel zu bedienen, aber er ist nicht in diesen Mitteln gefangen; er bleibt frei, anders zu handeln oder sich anderer Mittel zu bedienen (obwohl er das nicht verheißen hat).⁴⁹ Das meint Philip E. Thompson, wenn er von der Freiheit Gottes spricht.⁵⁰

die Sakramente der Taufe und des Abendmahls. Frühe Baptisten glaubten, dass es viele Riten gibt, darunter die beiden Sakramente Taufe und Herrenmahl. Diese Riten waren allesamt Mittel, mit denen Gott durch die Dinge der Schöpfung seine freie Erlösung wirkt (127). Siehe auch die Artikel in *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism and Baptist Sacramentalism 2*, welche die unterschiedlichen Dimensionen der Sakramentalität untersuchen, darunter auch Taufe, Abendmahl, Kirche, Ordination, Verkündigung, heiliger Ort, die Sakramentalität des Wortes, Buße und das Sakrament ängstlicher Nähe; während Colwells *Promise and Presence* die sieben Sakramente der römisch-katholischen Kirche aus einer evangelisch-freikirchlichen Perspektive beleuchtet: Taufe, Konfirmation, Abendmahl, Läuterung, Heilung, Ordination und Ehe.

⁴⁸ *Pinnock*, *Flame of Love*, 120. Vgl. *Johannes Calvin*, *Unterricht in der christlichen Religion*. Nach der letzten Ausg. übers. und bearb. von Otto Weber. 6. Aufl. der einbd. Ausg., Nachdruck von 1955, Neukirchen-Vluyn 1997, 4.14.3. Für Calvin war der Grund für die Sakramente der, dass sie ein Entgegenkommen Gottes sind, weil die Menschheit nicht in der Lage ist, das Geistliche zu erkennen, indem er irdische Elemente benutzt, um uns zu ihm zu führen. Es ist für Baptisten wichtig zu wissen, dass Calvin Sakramentalist war. Es ist deshalb so bedeutsam, weil viele Baptisten, die jegliche sakramentale Dimension von Taufe und Abendmahl verneinen, in ihrer Theologie calvinistisch sind. Vgl. z. B. *Tom Nettles*, *By His Grace and for His Glory: A Historical Theological, and Practical Study of the Doctrines of Grace in Baptist Life*, Grand Rapids, MI, 1986, und darin liegt ein nicht unerheblicher Widerspruch. Dies ist ein Beispiel für den Unterschied zwischen Calvins Theologie und den vielen Ausprägungen des Calvinismus. Eine Diskussion und Kritik zu den anti-sakramentalistischen Baptisten, die für den Calvinismus als baptistische Theologie eintreten, aber sich offensichtlich nicht im Klaren darüber sind, dass er Calvinist war, siehe *Haymes, Gouldbourne und Cross*, *On Being*, 69–73.

⁴⁹ *Colwell*, *Promise and Presence*, 120, 124 f. Vgl. 59: „God is never confined or imprisoned in a sacramental sign; he remains free to mediate his presence and action elsewhere.“

⁵⁰ *Philip E. Thompson*, „People of the Free God: The Passion of Seventeenth-Century Baptists“, in: *American Baptist Quarterly* 15,3 (September 1996), 226 f.: „This is the freedom of God from any sort of creaturely control [... and ...] God’s freedom for the use of creation in God’s redemptive work“, und er fügt hinzu: „God’s ‚freedom from‘ must be given the first consideration in order that the two be kept in proper balance.“ Siehe auch *ders.*, *The Freedom of God: Towards Baptist Theology in Pneumatological Perspective* (*Studies in Baptist History and Thought* 20); *Milton Keynes* 2009, und „Practicing the Freedom of God“, 119–138. Vgl. *Beasley-Murray*, *Baptism*, 301 f.: „The complex phenomena of the Spirit in relation to baptism in Acts compel a dual recognition: first that baptism is closely linked with the reception of the Spirit, howsoever it may be received; secondly that allowance must be made for the freedom of God in bestowing the Spirit, since *God exercises that freedom* [... O]ne point is made abundantly clear by the evidence of Acts, namely that *life*

Die Taufe ist nach dem Neuen Testament ein integraler Bestandteil des Christwerdens. Viele Baptisten haben jedoch Schwierigkeiten, sich mit dieser Idee anzufreunden, auch wenn sie klar in der Bibel gelehrt wird. Viele wehren sich gegen diese Interpretation wegen der Tendenz von Baptisten, die Bekehrung zu „spiritualisieren“. Es gibt die Tendenz, die Bekehrung „innerlich“, oft noetisch zu verstehen. Baptisten haben gegen den Ritualismus in den meisten seiner Spielarten reagiert und haben dabei zu häufig den Gedanken zurückgewiesen, dass Gott sich materieller Mittel bedient, um seine Gnade zu vermitteln. Und doch betonen wir häufig, dass menschliche Liebe materielle Ausdrucksformen braucht – nicht nur eine Berührung, einen Kuss oder eine Umarmung, sondern auch Blumen, Taten der Hilfe und Güte, materielle Hilfen und Wohltaten und schließlich den intimen Geschlechtsverkehr. Genauso gebraucht Gott seine Schöpfung, um seine Gnade und Liebe zu vermitteln. Das ist am vollendetsten in der Inkarnation geschehen: Das Heil der Menschheit wurde erwirkt und angeboten durch die geschichtliche Inkarnation sowie durch Tod und Auferstehung Christi, und es wird im neuen Himmel und der neuen Erde vollendet, wenn wir neue Körper haben werden (Offb 21, 1 und 1. Kor 15, 35–54). Eine Beziehung zu Gott, die völlig vergeistigt ist, wird uns in der Bibel nicht angeboten. Wenn man bestreitet, dass Gott sich materieller Mittel, der Dinge der Schöpfung, bedient, um seine Gnade der Menschheit mitzuteilen, wenn man den geistlichen vom materiellen Bereich derart trennt, läuft dies tatsächlich auf eine moderne Form des Gnostizismus hinaus,⁵¹ die in dem Geist-Materie-Dualismus endet, wie wir ihn aus der frühen Kirche kennen. Aber heute erkennt eine wachsende Zahl baptistischer Theologen die materielle Dimension von Gottes sakramentalem Handeln, weshalb es zu einem Wiedererwachen eines baptistischen Sakramentalismus kommt.⁵²

is more complicated than formulations of doctrine and the Lord is able to look after the exigencies of life outside the range of the formulas“ (Hervorhebungen im Original).

⁵¹ Barry Harvey, *Can These Bones Live?: A Catholic Baptist Engagement with Ecclesiology, Hermeneutics, and Social Theory*, Grand Rapids, MI, 2008, 201f., 224–227. Z. B. 225f.: „With the canonization of the myth of the unencumbered self by liberal capitalist social orders, religious piety and polity invariably tend toward Gnosticism, an age-old practice that teaches that faith and salvation are essentially private matters, with no real connection to history or social existence [...] In the Bible divine forgiveness and reconciliation constituted a visible sign of the new creation, an eschatological reality proleptically realized within this age, and made known to its rulers and authorities by the body politic of Christ [...] By contrast the sacraments, as they were originally performed, are public actions, incorporating women and men into the visible body of Christ.“; Curtis W. Freeman, „To Feed Upon by Faith: Nourishment from the Lord’s Table“, in: *Cross/Thompson, Baptist Sacramentalism*, 204, erkennt „a latent Gnosticism that sharply distinguishes between spiritual and material and is thus skeptical of identifying the divine presence with anything in the physical (or biological) world often accompanied by an incipient Marcionism that separates the spheres of creation and redemption“ (Hervorhebungen im Original).

⁵² Z. B. Fiddes, „Baptism and Creation“, 107–124; und Pinnock, „The Physical Side of Being Spiritual“, 8–20. Pinnock schreibt auf Seite 12: „As bodily creatures, we need embodied expressions in worship, to make the invisible visible. Our walk with God is enriched when we make use of the God-given material media. Otherwise life and worship may remain thin,

Eine frühere Generation baptistischer Gelehrter tat dies mit Hilfe der äußeren und inneren Dimensionen der Taufe. H. Wheeler Robinson versuchte zu erklären, was der äußere Taufakt zu den inneren Erfahrungen der Vergebung, der Wiedergeburt, des Glaubens und der Gemeinschaft mit Christus beitragen könnte, und bemerkte, „*dass das Neue Testament sie nie unabhängig voneinander betrachtet*. Die Taufe, von der das Neue Testament spricht, ist kein formeller Akt, sondern eine genuine Erfahrung“, und er fügte hinzu: „das Neues Testament weiß nichts von ungetauften Gläubigen.“ Erst als spätere Generationen den äußeren Taufakt von der inneren Erfahrung trennten, entwickelte sich ein Sakramentarismus einerseits und die Verwerfung von Sakramenten andererseits.⁵³ Ebenso schreibt Ralph P. Martin, dass in der Apostelgeschichte „Bekehrung und Taufe als innere und äußere Form derselben Erfahrung“ angesehen werden.⁵⁴ Eine wachsende Zahl von Gelehrten entwickelt dies jedoch noch weiter, indem sie von der physischen und materiellen Welt sprechen, die Gott geschaffen hat und innerhalb deren er seine Heilsabsichten darstellt. John Colwell kann als Beispiel dienen, der kommentiert:

Wir sind physische Wesen, die eine physische Welt bewohnen. Gott hat beschlossen, seine Gegenwart und sein Handeln durch physische Mittel zu vermitteln, und uns scheint eine solche physische Vermittlung geradezu angeboren. Es dürfte außerordentlich schwierig sein, eine „unvermittelte“ Erwartung von Gottes Gegenwart und Handeln lange aufrechtzuerhalten. Wenn man Taufe und Abendmahl als Mittel der Gnade aufgibt, wird ihr Ort sofort durch andere Vorstellungen in Beschlag genommen wie z. B. Einfachheit, die Anordnung der Stühle im Gottesdienstraum, Blumenschmuck, die Bußbank, Fahne, „Kriegsartikel“, Uniformen [Anm. des Übers.: das ist Polemik gegen die Heilsarmee, die keine Sakramente kennt] oder, allgemeiner, durch Aufrufe, nach vorn zu kommen, oder eine Entscheidungskarte zu unterschreiben oder dass man ekstatischen Phänomenen definitive Bedeutung zumisst. Haftet solchen Abweichungen nicht etwas seltsam Perverses an? Wenn Gott Mittel der Gnade eingesetzt hat, welche Unredlichkeit verführt uns dann, sie aufzugeben und unsere eigenen zu erfinden (als ob dies möglich wäre)?⁵⁵

Die Taufe ist eines dieser Mittel; sie ist eng verbunden mit dem Christwerden. Im Neuen Testament ist sie Ausdruck des Beginns, der Initiation des Glaubens.

abstract and notional. Symbols help believers apprehend the invisible things of God and serve as channels of grace for them.“ Siehe auch *Anthony R. Cross*, „Being Open to God’s Sacramental Work: A Study in Baptism“, in: *Stanley E. Porter/Anthony R. Cross* (Hg.), *Semper Reformandum: Studies in Honour of Clark H. Pinnock*, Carlisle 2003, 355–377.

⁵³ *Robinson*, *Baptist Principles*, 14 f., Hervorhebungen im Original.

⁵⁴ *Ralph P. Martin*, *Worship in the Early Church*, Grand Rapids, MI, 1974 [1964], 60. Zur Diskussion der Art und Weise, wie britische Baptisten im 20. Jahrhundert versuchten, das Gleichgewicht zwischen subjektiven und objektiven Aspekten zu wahren, darunter auch die internen/inneren und externen/äußeren, siehe *Cross*, *Baptism and the Baptists*, 118–125.

⁵⁵ *Colwell*, *Promise and Presence*, 125

Die Reform baptistischer Tauftheologie und -praxis

In seinen Schriften bezieht sich George Beasley-Murray immer wieder auf baptistische Kritik an anderen Traditionen, deren Tauftheologie nicht mit dem Neuen Testament übereinstimme, aber er sagt mit Recht auch, dass eine solche Kritik die Baptisten nicht der Pflicht enthebt, ihre eigenen Überzeugungen und Praktiken im Licht des Neuen Testaments zu prüfen. So z. B. schreibt er:

Haben wir Baptisten nicht die Pflicht, unser eigenes Haus in Ordnung zu bringen? Zu lange haben wir es als unsere Berufung angesehen, herauszustellen, *wer* die geeigneten Empfänger der Taufe seien, aber wir sind außer Stande gewesen, eine zusammenhängende Erklärung aus der Schrift davon zu liefern, *was* diese Taufe ist, die an den richtigen Personen vollzogen werden muss. Jeder, der mit unseren Gemeinden vertraut ist, weiß, dass in ihnen Traditionen bestehen, die ebenso stereotyp sind wie in anderen Kirchen auch, und wir sind gefährlich nahe daran, unserer eigenen populären Traditionen mit dem Wort Gottes zu verwechseln, wie der Rest der Kirchen auch. Wir Baptisten sind darauf stolz, Kirchen des Neuen Testaments zu sein. Es gehört sich für uns, unsere eigene Medizin einzunehmen, unseren Stolz abzulegen, *die Schrift neu zu untersuchen*, uns ihren Lehren zu unterwerfen und zur *Reform gemäß dem Wort* bereit zu sein.⁵⁶

Aber dieser Appell ist nicht der einzige seiner Art. Timothy George argumentiert:

Die Rückgewinnung einer kraftvollen Lehre der Gläubigentaufe kann als ein Gegenmittel gegen den theologischen Minimalismus und atomistischen Individualismus dienen, wie sie in vielen baptistischen Gemeinden in unserer Kultur vorherrschen. Die Taufe ist nicht nur das feierliche Bekenntnis eines erlösten Sünders, unsere Bitte an Gott um ein reines Gewissen, wie das Neue Testament sagte (1. Petr 3, 21); sie ist auch ein heiliger und ernster Akt der Inkorporation in die sichtbare Gemeinschaft des Glaubens. Solch ein Verstehen der Taufe verlangt die Reform unserer Taufpraxis an mehreren kritischen Punkten.⁵⁷

Mein Kollege von den südlichen Baptisten, Pastor und Historiker Jonathan Rainbow, fordert, dass Baptisten wieder eine umfassende Lehre der Taufe haben sollten anstelle der minimalistischen Sichtweise, die in baptistischen Kreisen heute oft zu hören sei⁵⁸, während Neutestamentler Tom Schreiner knapp bemerkt, Baptisten müssten beständig ihre Praxis gemäß dem Wort Gottes reformieren.⁵⁹

Mit dem hohen Stellenwert, den wir als Baptisten der Schrift zumessen, ist es eine besondere Herausforderung für uns, solch eine Reform anzunehmen.

⁵⁶ Beasley-Murray, „Baptism in the New Testament“, 30, Hervorhebungen vom Verfasser.

⁵⁷ Timothy George, „The Reformed Doctrine of Believers' Baptism“, Interpretation 47:3 (July, 1993), 251.

⁵⁸ Rainbow, „Confessor Baptism“, 205.

⁵⁹ Schreiner, „Baptism in the Epistles“, 95 n. 67. Der Ruf nach einer Reform der baptistischen Tauftheologie wird ebenso laut bei Cross, „The Evangelical Sacrament“ und Haymes/Gouldbourne/Cross, On Being, 93–100.

führen. Die Taufe sollte in unserem Leben und Denken eine zentralere Rolle spielen, so wie es mit der Bekehrungstaufe im Neuen Testament war. Jene, die daran zweifeln, dass die Taufe die Aufmerksamkeit verdient, die sie derzeit bekommt, sollten inne halten und darüber nachdenken, dass sie von dem auferstandenen Christus so eindeutig eingesetzt wurde (Mt 28, 19), dass Christen seit mehr als zweitausend Jahren ihr und dem Mahl des Herrn einen besonderen Platz im Leben und Gottesdienst der christlichen Gemeinde einräumen; dass der Apostel Petrus sie an Pfingsten gemeinsam mit der Buße nennt, als einen Teil der Antwort, die auf das Hören des Evangeliums folgt (Apg 2, 38); der Apostel Paulus sagt, dass alle Glaubenden im einen Geist getauft sind (1. Kor 12, 13); und Petrus meint, dass wir durch die Taufe gerettet werden (1. Petr 3, 21).

Beasley-Murray und andere bestehen darauf, jede Reform müsse dem Wort Gottes gemäß sein; der erste Schritt für die Rückgewinnung der Fülle der apostolischen Taufe müsse Demut sein.⁶⁰ Ein Schlüssel für diese Reform muss es deshalb sein, dass Baptisten sich öffnen, um nicht nur die Theologien der anderen zu erkunden oder biblische, historische und systematische Sachverhalte zu diskutieren, sondern auch ihre eigene Geschichte, Theologien und Praxis. Niemandem ist gedient, wenn wir diejenigen verurteilen, die genau das tun, weil jede neue Generation das Wort Gottes prüfen (1. Thess 5, 21), sich selbst aneignen und es auf ihr Leben, ihren Gottesdienst und ihr Zeugnis anwenden muss. Roger E. Olson argumentiert: „Keine Lehre ist in sich selbst sakrosankt; alle Lehren müssen einer Überprüfung offen stehen, und die konstruktive Aufgabe der Theologie wird nie enden, weil Gott immer neues Licht hat, das aus seinem Wort hervorbricht.“⁶¹ In ähnlicher Weise sagen Stanley J. Grenz und John R. Franke, es sei „der Sinn unserer theologischen Konstrukte, uns zur Schrift zurückzubringen und anzuerkennen, dass die letztendliche Autorität der Kirche nicht unser theologische Auseinandersetzung mit den Texten ist, sondern der Geist, der durch sie spricht. Deshalb lesen wir die Texte in dem Bewusstsein, dass unsere Konstrukte immer unvollständig sind und der Revision unterliegen.“⁶² Bei all dem muss betont werden, dass *unser Verständnis* vom Wort Gottes provisorisch ist und *nicht* das Wort selbst.

Welche Form können solche Reformen dann haben?

Erstens schlägt Beasley-Murray vor, es müsse größere Anstrengungen geben, die Taufe zu einem wesentlichen Teil des Evangeliums zu machen.

⁶⁰ George R. Beasley-Murray, *Baptism Today and Tomorrow*, London 1966, 89 (siehe die ganze Diskussion der „Schritte zur Wiederbelebung einer apostolischen Taufe“, 89–98). In *Baptism* macht Beasley-Murray Vorschläge sowohl für eine Taufreform in der ökumenischen Situation der Kirchen (387–391) als auch für Reformen, die Baptisten anstoßen müssen (391–395).

⁶¹ Roger E. Olson, *Reformed and Always Reforming: The Postconservative Approach to Evangelical Theology*, Grand Rapids, MI, 2007, 29. Siehe insbes. Kap. 3, 95–123.

⁶² Stanley J. Grenz/John R. Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*, Louisville, KY, 2001, 86.

Dies wird anhand von Apg 2, 38 veranschaulicht, wo es heißt: „Kehrt um und lasst euch taufen“, hier lässt die Umkehr auf den Glauben schließen, so dass die Antwort des Petrus der Menge erklärt, wie sie Christen werden: „Glaube und Buße sollen in der Taufe ihren Ausdruck finden, und so sollen sie zum Herrn kommen. Die Taufe ist hier ein Teil der Verkündigung Christi [...] Wir sollten uns bemühen, diesen Aspekt in unserer Verkündigung neu bewusst zu machen.“⁶³ Die Taufe ist auch ein geeignetes Thema für den Taufunterricht.⁶⁴ Kurz gesagt, wir müssen „das apostolische Verständnis einer Bekehrungstaufe wieder herstellen.“⁶⁵

Davon ausgehend „sollte es ernsthafte Bemühungen geben, die Taufe zu einem wesentlichen Bestandteil *der Bekehrung* zu machen [...] Die Verkündigung des Evangeliums richtet sich auf die Bekehrung von Männern und Frauen“, und dazu gehört „nicht einfach nur das Annehmen einer Vorstellung, sondern ein Aufnehmen und Unterordnen in der Tat. Taufe und Bekehrung sind deshalb untrennbar; die eine erfordert die andere, weil keine ohne die andere vollständig ist.“⁶⁶

Viele werden einwenden, dass die Taufe verschoben werden muss, bis die Tauglichkeit eines Taufkandidaten festgestellt werden kann. Aber wir müssen uns an Beasley-Murrays Kommentar erinnern, dass wir, wenn wir das tun, tatsächlich die neutestamentliche Taufe verändern. Er setzt dabei nicht die Wichtigkeit von Unterweisung herab, die er als „jederzeit notwendig“ ansieht, aber er bemerkt, dass sie nicht gänzlich der Taufe vorangehen muss, weil ein großer Teil der Unterweisung sogar besser nach der Taufe ihren Platz hat und fügt hinzu, „in jedem Fall sollte die Unterweisung *niemals* bei der Taufe aufhören.“ Wenn das, was er bereits gesagt hat, ausgeführt werden würde,

„und das Wesen und die Bedeutung der Taufe hätten ihren rechtmäßigen Platz in der Verkündigung des Evangeliums, dann würden Zuhörer verstehen, was die Taufe ist, und dass die Antwort des Glaubens ihre passende Verkörperung im Sakrament finden sollte. Vor allem aber sollte gelten: ganz gleich, ob die Zeit zwischen Taufe und Bekehrung kurz oder lang ausfällt, sollte die Taufe als die grundlegende und uneingeschränkte Bestätigung der Hinwendung des Individuums zu Gott und Gottes gnädige Hinwendung zum Individuum angesehen werden mit allem, was das an Hingabe einerseits und Gnade andererseits bedeutet.“⁶⁷

⁶³ *Beasley-Murray*, *Baptism*, 393 (Hervorhebungen im Original).

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ *George R. Beasley-Murray*, „Holy Spirit, Baptism, and the Body of Christ“, *Review and Expositor* 63 (1966), 185. Vgl. *ders.*, *Worship and the Sacraments* (The Second Holdsworth-Grigg Memorial Lecture), Melbourne 1970, 7. Siehe auch Cross' Vorschlag einer umfassenden Reform der baptistischen Tauftheologie und -praxis durch eine Rückkehr zur Bekehrungstaufe des Neuen Testaments: „The Evangelical Sacrament“, 195–217. Zur Wiederaufnahme der Taufe in die Verkündigung des Evangeliums und die ständige Lehre der Kirche siehe 214 f.

⁶⁶ *Beasley-Murray*, *Baptism*, 393 f.

⁶⁷ Ebd.

Drittens, ausgehend von seiner Überzeugung, „dass die zutiefst wichtigen Elemente in der Bedeutung der Taufe sich im Taufgottesdienst“ und in der Taufvorbereitung widerspiegeln müssten, sollten Gläubige ihre Taufe als Werkzeug ihrer Hingabe an den Herrn und als Zusage der Annahme durch Gott in Christus verstehen. „Die Taufe sollte deshalb ein Akt glaubenden Betens sein“, so wie Jesus bei seiner Taufe betete. Das „ist naturgemäß verbunden mit dem Aspekt der Beichte in der Taufe – dem Schuldbekenntnis vor dem Herrn und vor der Gemeinde.“ Mindestens sollte dies durch die Gelegenheit zu Fragen geschehen, aber, wo möglich durch ein kurzes Zeugnis vor der Gemeinde.⁶⁸

Viertens glaubt er, dass wir uns bemühen sollten, die Taufe zu einem wesentlichen Bestandteil der Gemeindemitgliedschaft zu machen, und bemerkt, dass „unsere Taufpraxis dazu neigt, die Tatsache zu verdunkeln, dass die neutestamentliche Taufe zugleich Christus und seinem Leib gilt.“ Das wird am ehesten erreicht, wenn ein Taufgottesdienst mit einem Abendmahl abschließt, bei dem die gerade Getauften in die Kirche aufgenommen werden und zum ersten Mal am Abendmahl teilnehmen. Außerdem hält Beasley-Murray es für wünschenswert, das Handauflegen zu einem wesentlichen Bestandteil des Gottesdienstes zu machen und damit den „Aspekt des Taufsymbolismus als Initiation in Christus und die Gemeinde durch den Heiligen Geist zu unterstreichen, denn das würde eine Kontinuität der Entwicklung darstellen, die im Neuen Testament zu beobachten ist und die danach andauert. Es würde die Gemeinschaft der Kirche vertiefen und es würde die neu getauften Gemeindeglieder in die Gemeinde einbinden.“⁶⁹

Diese Theologie ist in die neusten britischen Gottesdienst-Handbücher liturgisch aufgenommen worden: Taufgottesdienst, Aufnahme in die Gliedschaft der Gemeinde, Abendmahl.⁷⁰ Timothy George stimmt dem zu: Die Taufe sollte an ihren rechtmäßigen Platz als „ein zentraler liturgischer Akt im christlichen Gottesdienst wieder hergestellt werden“, einschließlich der Handauflegung und eines persönlichen Glaubenszeugnisses des Taufkandidaten, und er fügt hinzu, dass es für die Taufe angemessen wäre, im Freien vollzogen zu werden.⁷¹ Damit im Zusammenhang steht der Vorschlag, wir sollten damit aufhören, die Taufbecken in unseren Kapellen unter Fußbodenbrettern oder Abdeckungen oder unter der Kanzel zu verbergen oder uns auf mobile, tragbare Taufbecken zu verlassen.⁷² Vielmehr sollten wir das Taufbecken an einem hervorgehobenen oder sogar zentra-

⁶⁸ *Beasley-Murray*, *Worship and the Sacraments*, 7.

⁶⁹ *Beasley-Murray*, *Baptism*, 394 f. Vgl. auch *ders.*, *Worship and the Sacraments*, 7.

⁷⁰ *Payne/Winward*, *Orders and Prayers*, 127–143; *Gilmore/Smalley/Walker*, *Praise God*, 137–140; *Patterns and Prayers*, 93–107; und *Ellis/Blyth* (Hg.), *Gathering for Worship*, 67–80. Siehe auch *Christopher J. Ellis*, *Gathering: A Theology and Spirituality of Worship in Free Church Tradition*, London 2004, 207–211.

⁷¹ *George*, „Reformed Doctrine of Believers' Baptism“, 251.

⁷² Zur Bedeutung des Taufbeckens siehe *G. W. Rusling*, *Baptist Places of Worship*, London 1965, 13 f.; *Cross*, *Baptism and the Baptists*, 408–414.

len Ort aufstellen und uns zudem fragen, ob wir es nicht immer mit Wasser gefüllt halten sollten.⁷³

Dennoch ist sich Beasley-Murray der gegenwärtigen Verwirrung im Blick auf die Taufe bewusst, die darauf hinausläuft, dass es zwei Formen des Ritus gibt: Gläubigen- und Säuglingstaufe.⁷⁴ Er bezieht dies auf das Problem der Mitgliedschaft in der Ortsgemeinde und stellt fest, dass Baptisten es nicht mehr als selbstverständlich betrachten sollten, dass unterschiedliche Ansichten der Taufe, wie sie von anderen Kirchen vertreten werden, mit Notwendigkeit eine fortwährende Entfremdung von ihnen bedeuten.⁷⁵ Er spricht sich deshalb für eine modifizierte Form offener Mitgliedschaft aus, und zwar eine, die ausschließlich offen ist für Mitglieder anderer Kirchen, die in eine Baptistengemeinde überwechseln möchten,⁷⁶ während junge Menschen, die ihren Glauben bekennen, sowie Bekehrte, die von außen kommen, die Notwendigkeit der Taufe niemals in Zweifel ziehen sollten; sie sollten sowohl von der Gemeindemitgliedschaft als auch von der Teilnahme am Abendmahlsgottesdienst Abstand halten, bis sie sich der Taufe unterzogen haben.⁷⁷ Die Stärke dieser Position besteht darin, die Kirche als getaufte Gemeinschaft aufrecht zu erhalten⁷⁸ und die Bekehrungstaufe/Be-

⁷³ Obwohl dies ausreichender Vorkehrungen bedürfte, um zu verhindern, dass jemand, vor allem Kinder, hineinfallen. Ein volles Taufbecken zu haben, würde uns auch helfen, die Praxis der Soforttaufe wieder einzuführen, etwas, das in unseren Gemeinden nicht unbekannt ist.

⁷⁴ *Beasley-Murray*, *Today and Tomorrow*, 158. Dass wir immer noch diese Situation zweier Taufen haben, wird auch durch die löblichen Bemühungen in der ökumenischen Diskussion, die entweder eine „gemeinsame Taufe“ oder einen „Prozess christlicher Initiation“ anstreben, nicht verhindert. Siehe *Believing and Being Baptized: Baptism, so-called re-baptism, and children in the church*, Didcot 1996; *Paul S. Fiddes*, „Baptism and the Process of Christian Initiation“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Dimensions of Baptism*, 280–303; und „One Baptism: A Baptist Contribution“, 41–57.

⁷⁵ *Beasley-Murray*, *Baptism*, 391.

⁷⁶ Vgl. *Beasley-Murray*, *Today and Tomorrow*, 86: „While convinced that the baptism of believers only is scriptural, Baptists know full well that most Christians have not received baptism in this manner; in open membership churches, therefore, a welcome is given to Christians from other denominations, without insisting on their receiving baptism as believers.“ An anderer Stelle, in: *Baptism*, S. 392, sagt er, Baptisten könnten einen wichtigen Schritt zu engeren Beziehungen mit anderen Kirchen tun, denn „in respect for the conscience of our fellow-Christians and the like charity, which we trust will be exercised towards us, could we not refrain from requesting the baptism of those baptized in infancy who wish to join our churches and administer baptism to such only where there is a strong plea for it from the applicant? This would leave room for freedom of conscience for those who believe they should be baptized, despite their having received infant baptism, but it would involve a change of policy with respect to the majority who come to us from other Denominations.“

⁷⁷ *Beasley-Murray*, *Today and Tomorrow*, 88.

⁷⁸ Man sollte nicht vergessen, dass die geschlossene Mitgliedschaft für Baptisten ursprünglich eine Methode war, um die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen zu bewahren, und nicht dazu gedacht war, andere Christen wegen einer fehlerhaften Taufpraxis, wie die Baptisten es sahen, d. h. wegen der Säuglingstaufe von der Gemeinschaft auszuschließen. Diese letztere Tradition zeigt sich in den gemischten Kirchen der Bunyan-Tradition in Bedfordshire, der Broadmead Congregation in Bristol vor 1654, and später in New Road,

kehrungsinitiation/Glaubenstaufe als Norm beizubehalten,⁷⁹ während zugleich die Freiheit Gottes in seinem Umgang mit Menschen gewahrt bleibt und auch die komplizierte Situation, in der wir leben, anerkannt wird, in der viele glauben, ihre im Säuglingsalter empfangene Taufe und die spätere Konfirmation seien eine legitime christliche Initiation.⁸⁰

Übereinstimmend mit der Stellung von Taufe und Jüngerschaft, die wir bereits untersucht haben, fügt Timothy George hinzu, dass die Taufe sich unmittelbar auf die Disziplin und Bundestreue der Gemeinde beziehen sollte, wobei die Notwendigkeit der Heiligung und eines moralischen Lebens zu betont werde.⁸¹

Schließlich behauptet George, die Gläubigentaufe müsse durch eine richtige Theologie der Kinder flankiert werden. Das wurde schon lange als eine Schwäche der baptistischen Theologie erkannt und erhält zunehmende Aufmerksamkeit.⁸²

Oxford. Zu dieser gemischten Tradition in den britischen Baptistengemeinden siehe *Haymes/Gouldbourne/Cross*, *On Being*, 98 f. n. 156.

⁷⁹ Diese Aussage unterscheidet sich von z. B., *Baptism, Eucharist and Ministry* (Faith and Order Paper, 111), Geneva 1982, IV.A.11, 4, welches die Position vertritt, die Taufe nach persönlichem Bekenntnis des Glaubens sei die am deutlichsten bezeugte Form im Neuen Testament. Was hier vorgeschlagen wird, ist, dass die Bekehrungstaufe, synonym zu Bekehrungsinitiation und Glaubenstaufe verstanden, wie sie oben dargestellt wurden, als biblische und deshalb normale Form der Initiation in die heutigen Kirche praktiziert werden sollte und dass andere Formen der Initiation (im Fall der Pädobaptisten Kindertaufe mit anschließender Konfirmation, im Falle der Quäker und der Heilsarmee eine Anerkennung der Bekehrung innerhalb der jeweiligen Traditionen) als Ausnahmen von der Regel betrachtet werden sollten, aber nicht als Hindernis, um sie von der Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde auszuschließen.

⁸⁰ Vgl. die löbliche Anregung in Bunyans *Differences in Judgment about Water Baptism No Bar to Communion* (1673), diejenigen, die Taufe und Mitgliedschaft anders interpretierten, nicht auszuschließen, obwohl es in seinem Taufverständnis natürlich manches gibt, dem wir nicht zustimmen würden. Eine gute Zusammenfassung von *Differences in Judgment* and Bunyans umfassenderen Verständnis von Taufe, Bekehrung und Gemeinde findet sich in *Richard Greaves*, *John Bunyan* (Courtenay Studies in Reformation Theology, 2), Appleford 1969, 135–145, insbes. 138 f.; und *Galen K. Johnson*, *Prisoner of Conscience: John Bunyan on Self, Community and Christian Faith* (Studies in Christian History and Thought), Milton Keynes 2003, 153–161 und anderswo.

⁸¹ *George*, „Reformed Doctrine of Believers’ Baptism“, 251 f.

⁸² Siehe unter anderem *George R. Beasley-Murray*, „Church and Child in the New Testament“, *Baptist Quarterly* 21.5 (January, 1966), 206–218; „The Child and the Church“, in: *Clifford Ingle* (Hg.), *Children and Conversion*, Nashville, TN, 1970, 127–141; „The Theology of the Child“, *American Baptist Quarterly* 1.2 (December, 1982), 197–202; *The Child and the Church: A Baptist Discussion*, London 1966; *Gordon G. Miller*, „A Baptist Theology of the Child“ (unveröffentlichte Dissertation, University of South Africa, 1992); *Believing and Being Baptized*; *W. M. S. West*, „The Child and the Church: A Baptist Perspective“, in: *William H. Brackney/Paul S. Fiddes/John H. Y. Briggs* (Hg.), *Pilgrim Pathways: Essays in Baptist History in Honour of B. R. White*, Macon, GA, 1999, 75–110; und *Nigel G. Wright*, *Free Church, Free State: The Positive Baptist Vision*, Milton Keynes 2005), 138–158.

Es dürfte angemessen sein, mit den Worten Beasley-Murrays zu schließen, mit denen er sein Buch „Die christliche Taufe“,⁸³ das wohl wichtigste Buch eines Baptisten zur Taufe im 20. Jahrhundert, selber enden lässt:

Wir alle in allen Kirchen müssen mit der aufgeschlagenen Bibel vor uns und dem Gebet um die Leitung durch den Hl. Geist und mit der Bereitschaft, auf das zu hören, was der Geist allen Kirchen sagt, unsere Wege vor Gott neu überdenken. Mit der Erfüllung eines solchen Gebetes – und es wäre Unglaube, wollten wir nicht mit seiner Erfüllung rechnen – und dem Gelöbnis des Gehorsams gegen die geschenkte Wegweisung würden die ungenügenden Erkenntnisse sündiger Menschen und unserer durchaus fehlbaren Traditionen sicher einem vollkommeneren Verständnis des offenbaren Willens Gottes Raum geben und die Herrlichkeit Gottes in Christus durch die Kirche in der Kraft des Hl. Geistes sich ausbreiten.⁸⁴

Um noch einmal auf George Neals kurzen Aufsatz über die Wiederherstellung der Taufe zurückzukommen, sei gesagt, dass er darum bemüht ist, die ihm bekannte Sorge vieler Baptisten zu zerstreuen: Dies ist kein liberaler oder unbiblischer Modeschrei, sondern das Begehren auf Seiten vieler unserer tief engagierten christlichen Gelehrten, Baptisten zu einem wirklich biblischen Verständnis dessen zurückzubringen, was sie ohne Scheu „Sakramente“ nennen. Er schließt: „Dieses tiefere Denken verdankt sich, wie ich glaube, dem Wirken Gottes und wird schließlich auch bis nach unten in die Ortsgemeinden und bis zu unseren Mitgliedern durchdringen, die durch die theologische und biblische Bedeutung sowohl begeistert als auch bereichert sein werden.“⁸⁵

Bibliografie

- Baptism, Eucharist and Ministry* (Faith and Order Paper, 111), Geneva 1982
- Beasley-Murray, George R.*, „The Authority and Justification for Believers' Baptism“, *Review and Expositor* 77.1 (1980)
- , *Worship and the Sacraments* (The Second Holdsworth-Grigg Memorial Lecture), Melbourne 1970
- , „Holy Spirit, Baptism, and the Body of Christ“, *Review and Expositor* 63 (1966)
- , „The Holy Spirit, Baptism, and the Body of Christ“, *Review and Expositor* 63 (1966)
- , *Baptism Today and Tomorrow*, London 1966
- , „Church and Child in the New Testament“, *Baptist Quarterly* 21.5 (January, 1966)
- , „Baptism in the New Testament“, *Foundations* 3 (January 1960)
- , „Baptism Controversy – ‚The Spirit Is There‘“, *Baptist Times*, 10. Dezember 1959
- Brackney, William H./Fiddes, Paul S./Briggs, John H. Y.* (Hg.), *Pilgrim Pathways: Essays in Baptist History in Honour of B. R. White*, Macon, GA, 1999
- Brunner, Emil*, *The Divine-Human Encounter*, London 1944

⁸³ Siehe *Cross*, *Baptism and the Baptists*, 202; *Fowler*, *More Than a Symbol*, 139.

⁸⁴ *Beasley-Murray*, *Die Christliche Taufe*, 516.

⁸⁵ *Neal*, „The recovery of baptism“, 12.

- Calvin, Johannes*, Unterricht in der christlichen Religion. Nach der letzten Ausg. übers. und bearb. von Otto Weber. 6. Aufl. der einbd. Ausg., Nachdruck von 1955, Neukirchen-Vluyn 1997
- Campbell, Alastair*, „Dying with Christ: The Origin of a Metaphor?“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Baptism, the New Testament and the Church*
- Colwell, John E.*, „Baptism, Conscience and the Resurrection: A Reappraisal of 1 Peter 3.21“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Baptism, the New Testament and the Church*, 210–227
- , *Promise and Presence: An Exploration of Sacramental Theology*, Milton Keynes 2005
- , „The Sacramental Nature of Ordination: An Attempt to Re-engage a Catholic Understanding and Practice“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*, 228–246
- , „The Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum“, *Evangelical Quarterly* 80.3 (July, 2008), 195–217
- , „Baptismal Regeneration: Rehabilitating a Lost Dimension of New Testament Baptism“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism* 2, 149–174
- , „The Myth of English Baptist Anti-Sacramentalism“, in: *Thompson, Philip E./Cross, Anthony R.* (Hg.), *Recycling the Past or Researching History? Studies in Baptist Historiography and Myths* (Studies in Baptist History and Myths, 11), Milton Keynes 2005, 128–162
- , „Faith-Baptism: The Key to an Evangelical Baptismal Sacramentalism“, *Journal of European Baptist Studies* 4.3 (May 2004), 5–21
- , „Spirit- and Water-Baptism in 1 Corinthians 12.13“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Dimensions of Baptism*, 120–148.
- , „Being Open to God’s Sacramental Work: A Study in Baptism“, in: *Porter, Stanley E./Cross, Anthony R.* (Hg.), *Semper Reformandum: Studies in Honour of Clark H. Pinnock*, Carlisle 2003
- , „The Pneumtaological Key to H. Wheeler Robinson’s Baptismal Sacramentalism“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*
- , „One Baptism^c (Ephesians 4.5): A Challenge to the Church“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Baptism, the New Testament and the Church*
- , *Baptist and the Baptists: Theology and Practice in Twentieth-Century Britain* (Studies in Baptist History and Thought, 3), Carlisle 2000
- Cross, Anthony R./Thompson, Philip E.* (Hg.), *Baptist Sacramentalism* 2 (Studies in Baptist History and Thought, 25), Milton Keynes 2008
- , *Baptist Sacramentalism* (Studies in Baptist History and Thought, 5), Carlisle 2003
- , „Introduction: Baptist Sacramentalism“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*
- Dunn, James D. G.*, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today*, London 1970
- Ellis, Christopher J.*, *Gathering: A Theology and Spirituality of Worship in Free Church Tradition*, London 2004
- , „Baptism and the Sacramental Freedom of God“, in: *Fiddes* (Hg.), *Reflections on the Water*
- /*Blyth, Myra* (Hg.), *Gathering for Worship: Patterns and Prayers for the Community of Disciples*, Norwich 2005

- Fiddes, Paul S.*, „Baptism and the Process of Christian Initiation“, in: *Porter/Cross* (Hg.), *Dimensions of Baptism*
- , „Ex opere Operato: Re-thinking a Historic Baptist Rejection“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism* 2, 219–238
- , „One Baptism: A Baptist Contribution“, in: *Pushing at the Boundaries of Unity: Anglicans and Baptists in Conversation*, London 2005
- , *Tracks and Traces: Baptist Identity in Church and Theology* (Studies in Baptist History and Thought, 13), Carlisle 2003
- (Hg.), *Reflections on the Water: Understanding God and the World through the Baptism of Believers* (Regent's Study Guides, 4) Oxford/Macon, GA, 1996
- Fowler, Stanley K.*, *More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism* (Studies in Baptist History and Thought, 2), Carlisle 2002
- , „Is ‚Baptist Sacramentalism‘ an Oxymoron?: Reactions in Britain to *Christian Baptism* (1959)“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*
- Freeman, Curtis W.*, „To Feed Upon by Faith‘: Nourishment from the Lord's Table“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*
- George, Timothy*, „The Reformed Doctrine of Believers' Baptism“, *Interpretation* 47:3 (July, 1993)
- Gilmore, Alec* (Hg.), *The Pattern of the Church: A Baptist View*, London 1963
- , *Christian Baptism: A Fresh Attempt to Understand the Rite in Terms of Scripture, History, and Theology*, London 1959;
- Gilmore, Alec/Smalley, Edward/Walker, Michael*, *Praise God: A Collection of Resource Material for Christian Worship*, London 1980;
- Greaves, Richard*, *John Bunyan* (Courtenay Studies in Reformation Theology, 2), Appleford 1969
- Grenz, Stanley J./Franke, John R.*, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*, Louisville, KY, 2001
- Harmon, Steven R.*, *Towards Baptist Catholicity: Essays on Tradition and the Baptist Vision* (Studies in Baptist History and Thought, 27), Milton Keynes 2006
- Hartman, Lars*, „Into the Name of the Lord Jesus“: *Baptism in the Early Church* (Studies of the New Testament and its World), Edinburgh 1997
- Haymes, Brian/Gouldbourn, Ruth/Cross Anthony R.*, *On Being the Church: Re-visioning Baptist Identity* (Studies in Baptist History and Thought, 21), Milton Keynes 2008
- Harvey, Barry*, *Can These Bones Live?: A Catholic Baptist Engagement with Ecclesiology, Hermeneutics, and Social Theory*, Grand Rapids, MI, 2008
- Holmes, Stephen R.*, „Towards a Baptist Theology of Ordained Ministry“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*, 247–262
- Johnson, Galen K.*, *Prisoner of Conscience: John Bunyan on Self, Community and Christian Faith* (Studies in Christian History and Thought), Milton Keynes 2003
- Kelly, J. N. D.*, *Early Christian Doctrines*, London, 5. Aufl. 1977
- Long Westfall, Cynthia*, „The Relationship between the Resurrection, the Proclamation to the Spirits in Prison and Baptismal Regeneration: 1 Peter 3.19–22“, in: *Porter, Stanley E./Hayes, Michael A./Tombs, David* (Hg.), *Resurrection* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 186/Roehampton Institute London Papers, 5), Sheffield 1999
- Longenecker, Richard N.*, *Galatians* (Word Biblical Commentary, 41), Waco, TX 1990
- Lumpkin, William L.*, *Baptist Confessions of Faith*, Valley Forge, PA, 2. Aufl. 1969

- Martin, Ralph P.*, „Patterns of Worship in New Testament Churches“, *Journal for the Study of the New Testament* 37 (1989)
- , *Worship in the Early Church*, Grand Rapids, MI, 1974 [1964]
- Miller, Gordon G.*, „A Baptist Theology of the Child“ (unveröffentlichte Dissertation, University of South Africa, 1992)
- Neal, George*, „The recovery of baptism“, *Baptist Times* 24. April 2008
- , „Let’s celebrate the sacraments“, *Baptist Times* 17. April 2008
- Nettles, Tom*, *The Baptists: Key People Involved in Forming a Baptist Identity: Volume 3. The Modern Era*, Fearn, Ross-shire 2007
- , *By His Grace and for His Glory: A Historical Theological, and Practical Study of the Doctrines of Grace in Baptist Life*, Grand Rapids, MI, 1986
- Olson, Roger E.*, *Reformed and Always Reforming: The Postconservative Approach to Evangelical Theology*, Grand Rapids, MI, 2007
- Patterns and Prayers for Christian Worship: A Guidebook for Worship Leaders*, Oxford 1991
- Payne, Ernest A./Winward, Stephen F.*, *Orders and Prayers for Church Worship: A Manual for Ministers*, London 1960
- Porter, Stanley E.*, „Baptism in Acts: The Sacramental Dimension“, in: *Cross/Thompson* (Hg.), *Baptist Sacramentalism*, 117–128
- , /*Cross, Anthony R.* (Hg.), *Dimensions of Baptism: Biblical and Theological Studies* (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 234), Sheffield 2002
- , *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White* (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*, 171), Sheffield 1999
- Ramsey Michaels, J.*, *1 Peter* (*Word Biblical Commentary*, 49), Waco, TX, 1988
- Roy, Kevin*, *Baptism, Reconciliation and Unity*, Carlisle 1997
- Rusling, G. W.*, *Baptist Places of Worship*, London 1965
- Sabou, Sorin*, *Between Horror and Hope: Paul’s Metaphorical Language of „Death“ in Romans 6:1.11*, Milton Keynes 2005
- Sell, Alan P. F.*, *Nonconformist Theology in the Twentieth Century* (*The Didsbury Lectures* 2006), Milton Keynes 2006
- Spinks, Bryan D.*, *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism: From Luther to Contemporary Practices* (*Liturgy, Worship and Society*), Aldershot/Burlington, VT, 2006
- Stein, Robert H.*, „Baptism and Becoming a Christian in the New Testament“, *Southern Baptist Journal of Theology* 2.1 (Frühjahr 1998), 6–17, und „Baptism in Luke-Acts“, in: *Schreiner, Thomas R./Wright, Shawn D.* (Hg.), *Believer’s Baptism: Sign of the New Covenant in Christ* (*NAC Studies in Bible and Theology*), Nashville, TN, 2006, 35–66
- Thompson, David M.*, *Baptism, Church and Society in Modern Britain: From the Evangelical Revival to Baptism, Eucharist and Ministry* (*Studies in Christian History and Thought*), Milton Keynes 2005
- Thompson, Philip E.*, „Practicing the Freedom of God: Formation in Early Baptist Life“, in: *David M. Hammond* (Hg.), *Theology and Lived Christianity* (*The Annual Publication of the College Theology Society*, 45), Mystic, CT, 2000, 119–138;
- , „A New Question in Baptist History: Seeking a Catholic Spirit Among Early Baptists“, *Pro Ecclesia* 8.1 (Winter 1999), 51–72

- , „People of the Free God: The Passion of Seventeenth-Century Baptists“, in:
American Baptist Quarterly 15.3 (September 1996)
- Turner, M. M. B.*, The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now, Carlisle 1996
- Wheeler Robinson, H.*, Baptist Principles, London, 4. Aufl. 1960
- White, R. E. O.*, The Biblical Doctrine of Initiation, London 1960
- Wright, David F.*, What has Infant Baptism done to Baptism? An Enquiry at the
End of Christendom (Didsbury Lectures, 2003), Milton Keynes 2005
- Wright, Stephen I.*, The Voice of Jesus: Studies in the Interpretation of Six Gospel
Parables, Milton Keynes 2000

Präsenzlogik, oder: No Future is a Good Future

Warum Präsenz Perspektiven erzeugt

Thomas Nisslmüller

Für Erich Geldbach zum 70. Geburtstag

„He’d rather speak to the moment.“¹

LOGIK: Präsenz bewältigendes Erkenntnis-Tool.²

Zukunft und Präsenz sind zwei Zeiten, die zu Zeiten durchaus auch in eins fließen können: *Präsenz kann Perspektiven aufzeigen* und so als Teil von Zukunft wahrgenommen werden; Zukunft besteht aus künftigen Präsenzen und ist insofern – logisch! – eine Form präsentisch organisierter Vernunft. Wenn man Vernunft als eine Leistung sieht, die im Grunde nur je jetzt stattfinden – „sich ereignen“ – kann, dann macht es durchaus *Sinn*³, *Präsenz* und *Logik* zusammenzufügen. *No future is a good future* meint in diesem Kontext soviel wie: wer *Her-* und *Zukunft* wie ein sich in aller Schnelle zusammenziehendes Seil begreift, das im Jetztort seinen Zufluchtsort findet, für den ist die Aufhebung von Zeit jenseits der Präsenz – damit auch: *no future* – eine logische Prämisse für die Entdeckung und Beschreibung einer Präsenz-Logik. Wer „Gegenwart“ sagt, kann dies nie tun ohne den Ausblick auf künftige „Gegenwarten“ und „Folge-Gegenwarten“.

Der Konnex von Zukunftsdiagnose einerseits und Gegenwartsreflex(ion) andererseits markiert ein spannendes Terrain, das nicht nur ausgesprochene Zukunftsforscher interessieren dürfte. Als mich Professor Dr. Kim Strübind für diesen Beitrag anfragte, machte ich ihm klar, dass ich weniger ein Auspizienlesen in theologischen Binnengewässern trainieren – und auch

¹ Kommentator am 20. Januar 2009 zu Barack Obamas erster Rede in Washington als neuer Präsident.

² Mit dieser schlichten *vor-sätzlichen* Definition von Logik zeige ich gleich zu Anfang auf, dass sich Logik maßgeblich a limine auf Präsenz bezieht und in der Generierung präsentischer Welten ihren „Ort“ besitzt.

³ Die Kategorie des Sinns, die nicht nur eine theologisch und philosophisch relevante Dimension darstellt, wird in Zukunft auch in den interdisziplinären Ansätzen von Welt- und Identitätserklärungen deutlich an Bedeutung zulegen. Ob die Rede vom „Sinn des Sinns“ Sinn macht, wird andernorts auszuhandeln sein, jedoch ist Jean Grondins kurzer Umriss des Sinnhorizonts nicht ganz abwegig: er schlägt neben dem Richtungssinn noch den „Bedeutungssinn“, ferner eine „Empfindungskapazität“ (eine „Nase“ für etwas haben) sowie die Fähigkeit, das Leben zu interpretieren, ihm Bedeutung (aus einer Metaperspektive heraus) beizulegen, vor (*Jean Grondin, Vom Sinn des Lebens, Göttingen 2006, 24–31*). Ebd., 30: „Auf Französisch kann man den Geruch einer Blume sentir, ‚sinnen‘ (d. h. riechen), und das, was man riecht, ist ihre senteur (ihr Geruch).“

weniger die agonalen Kampfspuren religiöser Weltufer erkunden - wolle als vielmehr die *Ausblendung der Zukunft um der Zukunft willen* zu thematisieren gedenke. Auf sein Risiko hin also der folgende Versuch, die *Versuchlichkeit des Theologen für Präsenz, ja sein Angewiesensein auf Präsenz(en)* zu thematisieren. Und was läge näher, als von Präsenz zu sprechen, wenn es um Theo-logie geht!

„Was ist die ganze Erziehung als das heilige Anknüpfen der Vergangenheit an das Dunkel der Zukunft durch weisen Gebrauch der Gegenwart?“

Johann Heinrich Pestalozzi, Wie Gertrud ihre Kinder lehrt

Präsenz generiert (im positiven Fall: *freiheitlich strukturierte*) Perspektiven, die je jetzt wieder Präsenz markieren und zur Entfaltung bringen. Perspektiven sind dabei als antizipierte, „im Kopf erlebte“ Präsenzen zu begreifen. Insofern gilt: wer Präsenz sagt, sagt Zukunft⁴, wer Zukunft sagt, sagt Ewigkeit, wer Ewigkeit sagt, meint Gott, und wer im Hören auf Gott lebt, lebt präsent. Von dieser schlichten Grundgleichung aus möchte ich Präsenz als den Ankerort einer zukunftsfähigen Existenz verstanden wissen. Dass Christsein auch in Form der *medialen Präsenzlogik des Briefes* Ausdruck finden kann, zeigt sich deutlich in der Wendung „Ihr seid ein Brief Christi“ aus 2. Kor 3, 3, womit gleichzeitig gesagt ist, dass die christliche Selbstreflexion stets auch eine Drift zur Selbstentäußerung besitzt: „Wir sind ein Brief. Ein Brief ist nicht durch sich selber und für sich selber da. Er hat eine Herkunft, einen Absender. Jeder Mensch ist eine Nachricht Gottes und ein Liebesbrief des Geistes. Das ist der Haupteinwand gegen jeden Zynismus.“⁵ Wie dynamisch ist dabei die christliche Existenz zu denken?

Die Frage sei erlaubt, ob nicht allein der *tanzende Mensch* – wie der *tanzende Gott!* – so etwas wie Zukunft gebiert – um nicht wie Nietzsche gleich vom „tanzenden Stern“ zu sprechen?⁶ Erinnerung sei hier an die großartige balladeske Pophymne „Human“ (The Killers)⁷ mit ihrer interrogativen Ba-

⁴ Zum christlichen Blick auf die Zukunftsfrage s. u. a.: *Hartmut Rosenau*, Art. Zukunft I. Religionsphilosophisch, in: RGG⁴ VIII (2005) 1915 f.; *Bernd Oberdorfer*, Art. Zukunft II. Dogmatisch, in: RGG⁴ VIII (2005) 1916 f.

⁵ *Fulbert Steffensky*, *Schöne Aussichten. Einlassungen auf biblische Texte*, Stuttgart 2006, 94 f.

⁶ „Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können.“ (Also sprach Zarathustra [Zarathustras Vorrede], in: Friedrich Nietzsche, *Werke* in drei Bänden, München 1954, Bd. 2, 284.)

⁷ Cf. [http://en.wikipedia.org/wiki/Human_\(The_Killers_song\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Human_(The_Killers_song)), 13. 12. 2008: „There has been considerable confusion and debate over the line ‚Are we human or are we dancer?‘ in the song’s chorus. Many have incorrectly heard ‚denser‘ instead of ‚dancer‘, a change which significantly alters the interpretation of the song’s meaning. On the band’s official website, the biography section states that Flowers is singing ‚Are we human, or are we dancer?‘ and also says that the lyrics were inspired by a disparaging comment made by Hunter S. Thompson about how America was raising a generation of dancers.“ Die Killers wurden 2002 gegründet (ging auf eine Zeitungsannonce zurück); die eindrücklichste Passage ihres best-selling Hits „Human“ lautet: „you’ve gotta let me know / are we human or are we dancer / my sign is vital, my hands are cold / and I’m on my knees looking for the answer / are we human or

seline „Are we human or are we dancers?“ Vielleicht ist es prima vista nicht gerade ein Kompliment, eine ganze Generation als „Dancer“ zu qualifizieren (s. Anm. 14), aber im Grunde spielt hier das *Kreative, Exzentrische und Experimenthafte* stark und zentral mit in die Daseinsgestaltung mit hinein – und das ist *a limine präsenzaffin*. Präsenz ist ein Organisationsmodell von Wahrheit. In der präsentischen Grundstruktur des Daseins zeigt sich die Weite der Welt als organisierte Freiheit, die Weite evoziert und generiert. Wahrheit gewinnt Gestalt im Forum der Präsenz, angesichts der Freiheit. So bilden diese drei eine Trias, die die Logik der Präsenz ausmachen. Die Bühne der Präsenz ist dabei der Ort, an dem sich die *Wahrheit von Freiheit* als Gegenwart zeigt. Jeder Mensch befindet sich *mutatis mutandis* auf diesem Weg zur Wahrheit.

„Erwarte nichts. Heute: das ist dein Leben.“
Kurt Tucholsky

Wir leben in einer Welt, in der Präsenz-Oasen quasi den Luxus der *Zeit ohne Zeit* darstellen.⁸ Wer im Wellness-Hotel abhängt, in einer Lounge bei

are we dancer“. (Cf.: <http://www.magistrix.de/lyrics/The%20Killers/Human-364666.html>, Abruf am 16. 1. 2009).

- ⁸ Präsenz-Oasen der heutigen Zeit sind Legion und können kaum annähernd aufgeführt werden. Exemplarisch seien einmal genannt:
- Urlaubsrefugien wie Hawaii, Tahiti, Mauritius, Bali, Seychellen, Südafrika, Namibia, Barbados, St. Barth,
 - Shops der Starbucks-Kette etwa mit ihrer atmosphärischen Emblematik und ihrem „Präsenzambiente“,
 - Wellness-Oasen i. e. S., man denke an das Interconti in Berchtesgaden, ans Hotel Louis C. Jacob in Hamburg oder an das stets hoch gehandelte Burj Al-Arab in den V. A. E.,
 - Auch extreme Formen von Verliebtheit und Versagen zaubern ebenso ein eigentümliches Präsenzcolorit in die Seele wie eine euphorische oder aber melancholische „Note“,
 - Gespräche mit Menschen, die eine Aura verströmen, können ebenfalls eine intensive Präsenz-Oase bilden (ich selbst denke an Gespräche/Begegnungen mit der Erfolgsfrau Christiane zu Salm, mit Professor Dr. Peter Sloterdijk und Fußballcoach Berti Vogts,
 - Predigtmomente (wie auch generell besondere Rede-/Hör-Events) können ebenso eine Art „Präsenz“ erzeugen, indem sie Entscheidungen vor Augen führen, aber auch ein Gefühl für Gottesgegenwart bewirken (können),
 - Aha-Erlebnisse in unterschiedlichster Form gehen meist auch mit eigentümlichen Präsenz-Feelings einher,
 - lebensbedrohliche Situationen bzw. generell auch Kriegssituationen (und ich denke jetzt nicht an den legendären Rosen- oder Ehekrieg, sondern an die realwirkliche Klausurerfahrung der „kriegerischen Existenz“, die in enormer Weise eine Sonderexistenz darstellt; als jemand, der in einem Soldatenhaushalt groß geworden ist – mein Vater war Jahrzehnte Übersetzer bei der Bundeswehr – habe ich hier so manchen Einblick gewinnen dürfen),
 - Fußball oder Sport bietet für den, der sich mitreißen lässt, immer wieder sogenannte *autotelische Momente* (Flow-Erfahrungen), in denen Wahrnehmung und Weltempfinden in außergewöhnlicher Weise wie von selbst fließen und Selbst, Situation, Spiel und Welt geradezu eine als umfassend erlebte Einheit zu bilden scheinen.
 - Gefahrensituationen – etwa auch Krankheitserlebnisse – kreieren häufig so etwas wie exzentrische Erfahrungsnischen, in denen sich u. U. Präsenz als eine ertümlische Form von Gegenwärtigkeit zeigt.

grooviger Musik chillt oder zeitentgeistert einem Mega-Event beiwohnt – etwa einem Madonna-Konzert oder einem highscale sports event –, der erfährt dabei den *bleibenden Augenblick*, der etwas von der Verankerung der Zeit im Moment spüren lässt. Das Aktuelle ist gleichsam zur Insel der Seligen avanciert bzw. mutiert. Wenn man so will: Präsenzerfahrung durch Präsenzoasen als *gefühltes nunc aeternum*. Das *Jetzt als Ressort*, in das die Psyche eintaucht und Sinn erfährt. Eine unverkennbare Drift zur beschleunigten Jetzt-Zeit-Verortung ist zu bemerken, ein Hang zur *eventesken Erfahrungsdroge des Aktualen und Präsenten*.

In kleinen rhapsodischen Episoden möchte ich Sie mitnehmen auf einen kleinen Spaziergang durch den Hain der Präsenz, der keimfrei dem Jetzt gehört, ohne die phlegmatischen Schadstoffe des Künftigen. *Das Jetzt ist der Ort, an dem sich Gegenwart zeigt. Zeit ist Raum et vice versa!* Die Zeigewirklichkeit von Präsenz ist dabei meist auch das, was wir als Gegenwart in uns abbilden und uns so etwas als Bild von dem vorstellen, was uns gerade begegnet: Gegenwart als ein Forum für Berührung, für haptische, optische, akustische, für *sinnliche* und ebenso *ästhetische* Berührung. Und auf unserem Spaziergang soll es auch und vor allem darum gehen, dass dieses Berührtwerden die eigentliche Dimension von Verstehen ausmacht. Es ist sozusagen eine a limine hermeneutische, Freiheit ermöglichende Dimension.

Präsenz markiert eine ordnungssemantische, Orientierung stiftende Operation: im Präsentischsein gewinnt die Welt an Wert in ihrem Sein coram Deo, in Tuchfühlung mit Gott, dem schlechthinnigen Inbegriff zeitloser und engagierter Gegenwärtigkeit und Gestimmtheit.

Kommen wir nun zu verschiedenen Spielarten von Präsenz, zu Präsenz-„weisen“, die Tendenzen und Verhaltensmuster im Schlepptau mit sich führen:

- soziale Präsenz: „Unter sozialer Präsenz wird das Ausmaß verstanden, in dem ein Gesprächspartner bei der Kommunikation über elektronische Medien als natürliche Person wahrgenommen wird. Nonverbale und paraverbale Anteile wie Gestik, Mimik und Betonung, aber auch die Kleidung und das Auftreten von Personen spielen für die soziale Präsenz im allgemeinen eine große Rolle.“⁹
- Webpräsenz / Internetpräsenz¹⁰
- physische und psychische Präsenz
- ästhetische und stilfreie Präsenz
- innere und äußere Präsenz
- gewählte und verordnete Präsenz
- inszenatorische und mentale Präsenz

⁹ S. <http://www.e-teaching.org/glossar/soziale-praesenz>, Abruf am 5.1.2009.

¹⁰ Zu diesen beiden Begriffen in Ihrer Unterschiedenheit (Webpräsenz als Teilmenge der weiter gefassten Internetpräsenz, die u. a. auch E-Mail-Verkehr u. a. m. mit einschließt) s. <http://de.wikipedia.org/wiki/Internetpr%C3%A4senz>, Abruf am 5.1.2009.

- regionale und globale Präsenz
- virtuelle und reale face-to-face-Präsenz
- imaginierte versus konkrete Präsenz
- wache („bewusste“) und reduzierte („geistarme“) Präsenz
- geballte und enthemmte Präsenz oder aber gecoverte und retuschierte Präsenz
- rhetorische Präsenz und performative Präsenz¹¹
- organisierte oder chaotische Präsenz, ganz zu schweigen von der
- Erotischen Präsenz¹², die meist mit dem Begriffskonstrukt „Magic Moments“ verbunden ist.

Präsenz meint vielerlei – sie lädt ein zur Reflexion über die Grundbefindlichkeit des Menschseins, da sie eine Grundkonstante menschlicher Erlebnisfähigkeit ist, zumal sie etwas anzeigt, was uns oft unbewusst bleibt: die Bedeutung von Leidenschaft und Entscheidungskraft, von Ergriffensein und „Außer-sich-Sein“ („Ek-sistenz“).

Die Heuristik von Präsenz, der ich hier nachgehe, möchte ich mit einem Zitat von George Steiner einleiten: „Doch gibt es, soweit wir wissen, keinen pädagogischen Schlüssel zur Kreativität. Innovatives, umgestaltendes Denken, ob in den Künsten, den Wissenschaften, in der Philosophie oder politischen Theorie, scheint aus ‚Kollisionen‘ hervorzugehen, aus Quantensprüngen, die an der Grenzlinie zwischen Unterbewusstem und Bewusstem, zwischen Formbezogenem und Organischem stattfinden, im Spiel – einer ‚elektrischen‘ Kunst – psychosomatischer Kräfte, die sowohl unserem Willen als auch unserem Verständnis unzugänglich sind. Die Mittel können gelehrt werden – die musikalische Notenschrift, Syntax und Metrik, mathematische Symbole und Übereinkünfte, das Mischen von Pigmenten. Aber der Gebrauch dieser Mittel im Hinblick auf neue Bedeutungskonfigurationen, eine Neu-Kartierung menschlicher Fähigkeiten hin zu einer *vita nuova* von Glaube und Gefühl, kann weder vorhergesagt noch institutionalisiert werden.“¹³

¹¹ Die Suche nach einer stimmigen Performanz – auch diejenige nach einer stimmig-performanten Rhetorik! – muss stets dessen gewahr bleiben, dass Performanz in nicht-mimetischen Zeiten quasi eine Art Ersatz für ausbleibende Selbstverständlichkeiten meint; cf. dazu: *Wolfgang Iser*, Mimesis und Performanz, in: *Uwe Wirth* (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2002, 243–261: „Die Performanz muß kompensieren, was die Mimesis durch ihre Einbettung in Weltordnungen sowie durch die Würde des großen Gegenstands an Fraglosigkeit verloren hat.“ (Ebd., 250.)

¹² Der Begriff taucht u. a. in einem Beitrag von Professor Ulrich Clement in der Zeitschrift „Psychologie heute“ vom Juni 2005 auf; Download unter: www.ulclement.de/?download=ErotikEntscheidung.pdf, Abruf am 5. 1. 2009. S. ferner auch: www.tantra.de/events/68/magic-moments-erotische-praesenz/, Abruf am 5. 1. 2009.

¹³ *George Steiner*, Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe. Aus dem Englischen von Nicolaus Bornhorn. Mit einem Nachwort von Durs Grünbein, Frankfurt a. M. 2006, 67f.

1. Präsenz ist der Ort, der sich gegen die Zukunft stemmt

Der zeitgenössische Künstler Jonathan Meese antwortet auf die Frage „Wenn Sie etwas an sich ändern könnten, was wäre das?“ mit schlichen Worten: „Mehr Energie, mehr Demut.“ Und auf die Frage „Welche Tugend wird Ihrer Meinung nach überschätzt?“ entgegnet Meese: „Selbstverwirklichung, Kreativität, Individualität und die lächerliche Privatsuppe zum Gesetz machen.“¹⁴

Präsenz ist ein Bollwerk gegen Nicht-Präsenz, zeitlich gesehen also eine Bastion gegen den Fortschritt, gegen Zukünftigkeit und auch gegen die Regression in Retrofiguren der Zeit. Präsenz braucht Zukunft – meinen wir! Aber in Wirklichkeit kommt sie besser ohne sie aus. Präsenz und Zukunft! Präsenz versus Zukunft!? Präsenz statt Zukunft?

Was Zukunft bedeutet, ist nicht schnell gesagt. Die Zukunftsagenturen sind darüber im mit Verve geführten Dialog, wie man ihr entgegenkommen, sie begreifen, sie einschätzen, antizipieren, deuten, entdecken kann. Sie, die unbekannte Konstante in unser aller Leben. Sie, die Zu-Kunft, die Zeit also, die auf uns zu-kommt, die An-Kunft von Kommendem, die Freiheit eines Morgen, das unter Umständen mit den Freiheitsvermessungen des heutigen Tages gar nichts mehr zu tun haben mag. Was hat die Schreibmaschine von 1956 noch mit dem USB-Stick gemein? Wo liegt die Kontinuität zwischen den Diktatorenspielen des Roman Empire und dem demokratischen Gefecht moderner global gefächerter, merkantil gesteuerter Staaten? Wo liegt die Gemeinsamkeit von einfallenden hunnischen Horden und denjenigen Horden, die in Indien kürzlich Zivilisten und wildfremde Menschen erschossen und so ein Zeichen für chaotisch-terroristische, subtil geplante Anarchiemomente der Nach-Moderne gesetzt haben?

Wir leben *je jetzt*, und doch ist es unser Wunsch, unser Anliegen, dass wir etwas spüren, sehen, entdecken, sinnvoll begreifen von dem, was kommt.

Der Horizont bzw. Raum der Zukunft ist ja kein Märchen, sondern eine konkrete, bevorstehende Wirklichkeit, die erst noch in der physischen Raum-Zeit-Dimension Gestalt und sichtbare Struktur annehmen muss. Zukunft kann als *temporale*, als *semantische*, aber auch als eine *kulturelle Kategorie*¹⁵ gefasst werden, und je nachdem, von welchem Blickwinkel man sich dem Thema nähert, quellen unterschiedlichste Emotionen, Erfahrungen und Enttäuschungen aus den Köpfen derer, die sich gerade mit diesem Horizont abmühen.

Zukunft ist immer auch eine Örtlichkeit jenseits erfahrener topografischer Verankerung, sozusagen ein Nicht-Ort im Kosmos der Imaginationen, der Intentionen und Interrogationen. Die utopische Qualität des Kom-

¹⁴ Jonathan Meese (geb. 23. 1. 1970 in Tokio), deutscher Maler und Performance-Künstler, ist der derzeit größte Pop-Star der deutschen Kunstwelt. Sein Interview findet sich in: Vanity Fair, Sonderedition 01/09 vom 22. Dezember 2008, 174.

¹⁵ S. hier Hans Krahl, Filme als Zeitreisen: Medienszenarien in Zukunftsszenarien, in: Petra Grimm/Rafael Capurro (Hg.), Informations- und Kommunikationsutopien, Stuttgart 2008, 83–101, hier: 85.

menden ist insofern immer auch ein Veto gegenüber den Bleibemotiven des Heute, ein Gegen-Satz zu den heute gesprochenen Sätzen, ein Abschuss heutiger Gewichte durch die Wucht des Kommenden.

Exkurs: Futurologie

Die Befassung mit Zukunft wird gemeinhin unter dem Topos Futurologie abgehandelt. Dabei gibt es fünf Prämissen, auf denen die Futurologie basal aufruft:

1. Die Futurologie beschäftigt sich mit der Vorausschau.
2. Ferner ist sie holistisch orientiert.
3. Temporale Antizipationsmuster eignen ihr.
4. Ihr „Credo“ lautet: „Ideen bewirken Dinge“
5. Geleitet wird die Futurologie von der Verständnis-Entscheidungs-Kontrolle: wer heute die Richtung von Trends versteht, kann frei, sinnvoll und zukunftsorientiert entscheiden.¹⁶

In Sachen dimensionaler Erfassung des Futurologischen kann man generell den temporalen vom kategorialen Bereich unterscheiden. Ersterer lässt sich in die un-mittelbare, die kurzfristige (1–5 Jahre), ferner die mittelfristige (5–20 Jahre) und schließlich die langfristige (20–50 Jahre) und die ferne Zukunft (über 50 Jahre) unterteilen, wobei der mittelfristige Sektor der meist bedachte Forschungsgegenstand von Futurologen ist.

Dagegen untersucht der kategoriale Bereich die möglichen, wahrscheinlichen und wünschenswerten Zukünfte, was natürlich voraussetzt, dass es überhaupt „alternative Zukünfte“ geben müsse.¹⁷

Generell zum Thema s. *Ossip K. Flechtheim*, *Der Kampf um die Zukunft*. Grundlagen der Futurologie, Bonn 1980; *Roy Amara*, *The Futures Field*, in: *Futurist* 15/1 (1981) 25–29.

In gewisser Weise ist die Zukunft immer ein Projekt, während die Gegenwart gleichsam der Fixpunkt des Lebens ist, auf den die Vergangenheit wie ein Trichter gleichsam zuläuft und von dem perspektivisch die Zukunft hervorgeht bzw. evolviert. Dieses Trichtermodell, auf das mich kürzlich Pero Micic¹⁸ in einer E-mail noch einmal hingewiesen hat, scheint ein schlichtes, aber schlagendes Modell zu sein.

Die Geschichte, die vergangenen Wirklichkeiten fallen gleichsam ins Heute zusammen, wie ein Lichtfilter einer Taschenlampe strömt aus den gegenwärtigen Gegebenheiten all das, was wir im Sinne künftiger Wirklichkeiten und kommender Formen des Daseins noch vor uns haben.

Noch ein Wort zu Pero Micic an dieser Stelle. Pero Micic, ein international angesehener Zukunftsforscher aus Eltville, hat fünf Brillen entwickelt,

¹⁶ S. hierzu *Ted Peters*, Art. Futurologie, in: *TRE XI* (1983), 767–773, hier: 768.

¹⁷ Zu den Dimensionen der Futurologie s. ebd., 769.

¹⁸ E-Mail vom 23.11.2008, in der Dr. Micic schreibt: „Lieber Herr Nisslmüller, zu diesem Sachverhalt fällt mir neben der grundsätzlichen Zukunftsliteratur vor allem ein Bild ein. Die Vergangenheit ist ein Trichter, der konvergent auf einen Punkt namens Gegenwart zuläuft. Die Zukunft ist ein Trichter, der divergent von einem Punkt namens Gegenwart ausgeht. Es gibt ja auch die These der Gegenwartsschrumpfung, weil man sich ZU sehr mit der Zukunft beschäftigt und weil dieselbe sehr schnell kommt. [...]“

die er Zukunftsbrillen nennt und die uns eine „Sicht“ der Möglichkeiten morgiger Szenarien vor Augen führen (er liefert damit gleichsam eine Art funktionelle Perspektivengewinnung im Sinne einer Präsenz-Extension).

Die gelbe Brille ist die angestrebte Zukunft („Vision“); die grüne Brille meint die gestaltbare Zukunft („Chancen“); die blauen Brille macht den Blick frei für die wahrscheinliche Zukunft („Annahmen“); die violette Brille avisiert die geplante Zukunft („Strategie“); schließlich die rote Brille, die die überraschende Zukunft („Überraschungen“) markiert.¹⁹

Die Gegenwart ist immer ein Hort für Gewesenes und Kommendes. Sie ist sozusagen das Sammelbecken von Vergangenheit, aber zugleich Inkubationsort für Künftiges, Schmelztiegel, in dem sich Retro- und Prospektive treffen und dabei so etwas wie den Gegenwarts-Blick ermöglichen, der innen- oder außengeleitet sein kann und stets eine Mixtur von Möglichem und konkret Erfahrenem darstellt. Hier, im Forum der Präsenz, vernetzen sich die antizipierenden und die „retrohermeneutischen“ Energien und produzieren so etwas wie den Auditiv des Andächtigen. Denn der Mensch lebt nur, wenn er andächtig ist. Andacht verstehe ich hier weniger als ein *Herkommen-von*, sondern vielmehr als ein *Entdecken-von-Jetzt*, als eine Art *Apokalypse des Moments*. Das Jetzt ist die hermeneutische Grundkategorie, in der unser Gedächtnis, unser Leben und Sein – damit auch so etwas wie die Gefühlslagen der Freiheit – ihren eigentlichen Ort besitzen. Andacht markiert somit den Fokus zwischen Her- und Zukunft.

Präsenz gleichsam als der *Kumulationspunkt von Ewigkeit*, oder – in der schönen lateinischen Diktion – im Sinne eines *nunc aeternum*, in dem sich die Wahrheit des Jetzt als ewig erzeugt.

2. Präsenz ist die Zeit, in deren Logik sich das Gestern und das Morgen ins Licht der Gegenwart verwandeln

Gedächtniskulturen²⁰ sind heute en vogue: die Übung der *ars memorativa* wirkt dem Schwund an Werten und traditionellen Weisen des Erkennens entgegen und weitet den Blick in die Tiefe des Heute. *Gegenwart ist ein Erinnerungsort* – eine mentale Kognitionsfläche mit memorativem Gehalt – und eine Projektionsarena, in der Eindrücke und Wahrnehmungen zusammenfließen und ein Bild erzeugen, das aus vielen bunten Mosaikanteilen zusammengesetzt ist. In der Gegenwart zerren Schnüre vergangener Tage

¹⁹ *Pero Micic*, Die fünf Zukunftsbrillen. Chancen früher erkennen durch besseres Zukunftsmanagement, Offenbach 2007, 11. Sein Plädoyer für ein „Zukunftsradar“ fand in einer eigenen Publikation Niederschlag, die u. a. einen FutureScan (ebd., 329 ff.) vorschlägt: *ders.*, Das ZukunftRadar. Die wichtigsten Trends, Technologien und Themen für die Zukunft, Offenbach 2006.

²⁰ Gedächtniskulturen sind das eine, Reflexionen zum kulturellen Gedächtnis das andere; cf. dazu *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

an uns, bestimmen unsere rituellen bzw. habituellen und fast schon zur Pflicht gewordenen Träume und Zukunftserwartungen. Wir sind sozusagen triebgesteuert mit Blick auf die Zeit.

Es gibt dabei viele Zeit„weisen“, die es bei Überlegungen zum Präsenzbegriff zu erinnern gilt: es gibt die mythische, die profane und musikalische Zeit,²¹ historische und futureske Zeiten, wir kennen die ganzheitlich oder fragmentiert erlebte Zeit, die verliebte und kindlich verspielte Zeit, harmonische und disruptive Zeiten; es gibt die schöne und die schwere, die langsam dahin fließende wie die äußerst intensiv erlebte Zeit, wir wissen von der Zeit, die still zu stehen scheint und von derjenigen Zeit, die so schnell wie ein Pfeil fliegt (Schiller) und ein agonal-akzelleratives Colorit ihr eigen nennt. Letztlich weist jegliche Zeitgestalt auf den diachronen Horizont von Zeiterfahrung hin.

„Wenn Leibniz sagte, die Vergangenheit gehe mit der Zukunft schwanger, so meinte er damit nicht trivialerweise, dass die Zukunft aus der Vergangenheit entspringe, sondern er meinte damit, daß sie *sub specie aeternitatis* in der Vergangenheit bereits gegeben, bereits *gegenwärtig* ist, womit sich, trotz des erkennbaren ‚Früher‘ oder ‚Später‘, die Unterschiede von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufheben.“²²

Philosophen haben den *Reflex der Zeit* ganz oben auf ihrer Prioritätenliste platziert, von Augustin („*Bekenntnisse*“) bis zu Walter Benjamin („*Über den Begriff der Geschichte*“), von Ernst Bloch („*Experimentum Mundi*“) bis Lyotard („*Zeit heute*“) und zu Peter Sloterdijk („*Zorn und Zeit*“).

Menschsein ist Zeitlichsein. „Existenz haben/sein“ meint letztlich, dass wir in Beziehung treten zur Zeit. „Existieren ist ein Sein zwischen Augenblick und Augenblick („*Inter-esse*“), in dem die Subjektivität ihre Möglichkeiten in ihre Verantwortung frei zu übernehmen hat.“²³

Der Trieb zur Zukunft wie die rückgewandte Besinnung sind grundlegende Triebmuster, mit deren Hilfe wir Zeit gestalten, verwalten und strategisch zu ordnen suchen. Gegenwart ist sozusagen der Ort, an dem sich die Zeiträume – d. h. die Zeiten und Räume vergangener Erfahrungen und antizipierter Erfahrungen – justieren, vermischen, einander begegnen, neu codieren und wechselseitig beeinflussen. *Die Gegenwart ist der Crashort, an dem sich die Wellen des Gestern und die Wogen des Morgen begegnen*. Geradezu als ein „*Clash of Cultures*“, nämlich derjenigen habituellen Facetten und Bezüge, die wir herkünftig bereits in uns und mit uns tragen, sowie derjenigen Bezüge, die wir gerade im Schritt nach vorne zu entwerfen und entwickeln trachten.

²¹ Zu diesen drei erstgenannten „Zeitweisen“ s. Kurt Hübner, *Die zweite Schöpfung*. Das Wirkliche in Kunst und Musik, München 1994, 132–134.

²² Ebd., 135 f.

²³ Wilhelm Anz, *Art. Zeit*, in: RGG³ VI (1962) 1880–1885, hier: 1884.

3. *Präzise Präsenz erfordert den hellwachen Geist, der sich dem Augenblick hingibt*

Präzision hat mit Leidenschaft zu tun. Wer sich hingibt, kann genau sein. Kann ausufernd genau sein. Übergenau. Aber gerade das braucht die Liebe. Liebe ist überbordend, überfordernd gar oft für den Adressaten. Liebe lebt enthemmt, zeigt sich, fragt sich, sucht.

„Präzise Präsenz“ ist das Motto, gar der Schlachtruf einer neuen Avantgarde, die sich nicht dem *dromologischen Schnelligkeitsszenario* konform fühlt, sondern die sich im Taumel der Sinne dem Sinn der Gegenwart total und instrumental verschreibt. Die Gegenwart wieder zu hören, in Stilleoktaven einzutauchen und die Sinne vom Klang der Gegenwart ausfüllen zu lassen – das ist es, was uns dabei dringend fehlt, was wir dringend brauchen und was wir unbedingt entdecken müssen. Der Mensch, der sich nicht mehr mit Klangkonserven und „Vermüllungsmusik“ abgibt, sondern einen persönlichen Umgang mit Musik, ein *feeling of sound* (ein Gefühl für Soundkulissen), entwickelt, findet gleichzeitig zum *Herz der Wahrnehmung*. Im Klang sind wir vielleicht mehr zu Hause, als wir wahrhaben wollen. Und die Soundscapes der Nationen zu sehen – vielleicht allabendlich während des Wetterberichts oder danach –, das wäre eine spannende Sache.²⁴

Es geht hier nicht um nostalgische Verklärung, sondern um die Inszenierung von Präsenz als Topos der Freiheit, die sich nicht dem Glück der Fremde, sondern dem Hier und Jetzt verschreibt. Diese Verschreibung ans Jetzt erfordert ihrerseits einen wachen, selbstentdeckenden Geist, der sich in der Freiheit zum Glück als demütig erzeigt. *Freiheit der Gegenwart ist immer auch Freiheit, dem Sein im Hier und Heute eine reelle Chance zu geben.*

Präzise Präsenz heißt: Bestimmtsein durch den „Markt“ der Phantasie. Denn Phantasie ist der Ort, an dem sich die Wahrheit der Welt und die Wahrheit des Lebens im Kosmos unseres Denkens zeigt. Imaginäres und Fiktives spielen hier zusammen, die Welt der Phantasie ist der Ort, an dem sich Entwürfe und Träume treffen und einander ergänzen. *Markt der Phantasie* heißt: ich erlaube dem *Imaginarium der Gegenwart*, den Kulissen des Gedachten, diese überschreibend, entgegenzutreten. Das kann theatralisch, das kann schlicht, aber das kann auch Angst einflößend sein. Denn der Rekurs auf präzise Präsenz meint stets auch das Gewahren von Optionen, die bis dato außer Reichweite und abwegig erschienen sind. Die Gegenwart ernst- und anzunehmen ist das große Geheimnis einer dem Wunder zugeneigten Vernunft.²⁵ Nur diese thaumastische Spur führt letztlich zu erfüllttem Sein/Leben.

²⁴ S. Peter Sloterdijk, Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land, Frankfurt a. M. 1990, 69: „Mir scheint, man müsste für die Völker nicht nur optische Satelliten bauen, sondern auch akustische und sollte abends beim Wetterbericht eine Satellitenaufnahme vom Simultanton der Nationen ausstrahlen.“

²⁵ Vernunft und Religion/Religiosität bzw. der Konnex zwischen vernünftiger Reflexion und religiösem Denken ist durchaus auch in der neueren Diskussion ein heiß umkämpftes

Präzise Vernunft, respektive Präsenz, konnotiert aber auch wesentlich, dass es sich bei der vernehmenden Ratio des Seins im Hier und Jetzt eben auch gerade um eine „vernehmende“ Ratio von Präsenz handelt, also um eine solche, die sich im Hier und Jetzt verankert. Letztlich ist dieser Vernehmende, um es einmal plakativ wie provokativ zu formulieren, der hörende Mensch, der homo audiens. Es gibt eine lange und gewiss leicht nachvollziehbare Tradition in der Bibel, die den Hör-Akt als das Urdatum von Glauben, von Welt, ja von Lebendigkeit insgesamt begreift. Nicht nur am Anfang der Welt, nicht nur im Schöpferwort Christi, nicht nur im Ruf der Umkehr, in der Anrede durch Gott, sind wir uns dessen bewusst, sondern auch in all den kleinen und großen Geschichten, die Gott mit Menschen schreibt, tritt dies deutlich zu Tage: Abraham, der Gottes Verheißungswort vernimmt, Jona, der das Verkündigungswort hört und flieht und dann doch gehorcht und dabei sehr missmutig ist. Daniel oder Jeremia, Hosea oder Jesaja.

Menschen erlebten ihre wegweisenden Situationen in eminenten Weise in einer Dimension der hörenden Aufmerksamkeit, der akustischen Wachheit. Menschen werden von Gott ge- und berufen. Dies sind Momente, die in besonderer Weise von einer präzisen, da intensiven Präsenz geprägt sind. Präzise Präsenz im Sinne des hörenden Bewusstseins ist gleichsam auch Hinweis auf das Proprium der christlichen Existenz: sie ist durchs Wort in die Gemeinschaft gesetzte Existenz, die gerade im Hinhören, im Aufhorchen sich der Nähe und der Gewalt Gottes bewusst ist.

Präzise Präsenz, das meint auch, dass Gott in seinem Wesen und Reden zwar in gewisser Weise auch Dinge einmal offen lassen kann, aber dass die Grundsignatur seines Wirkens und Wesens eine sehr genaue, bestimmende – und mithin „präzise“ – Weise ist, mit der er uns begegnet. Angesichts des Gerufenseins durch Gott verschwinden oft die Ränder des Menschlichen, und wir sind uns manchmal gar nicht mehr so recht bewusst, ob es nun schon wieder menschelt oder noch die Gottessphäre von uns Besitz ergriffen hat. Um es mit den Worten des Poppoeten bzw. mit Worten des aktuellen Songs der Band „The Killers“ zu sagen und zu fragen: *Are we human or are we dancer?*

Ich wage zu behaupten, dass es diese präzise Präsenz ist, die uns in einem entscheidend wichtigen Sinne den Blick ins Morgen verbaut und uns glasklar in die Entschiedenheit des Heute stellt. Insofern möchte ich meinen nächsten Punkt überschreiben mit:

„Terrain“; s. dazu *Michael Moxter*, Vernunft innerhalb der Grenzen der Religion. Neuere Entwürfe der Religionsphilosophie, in: *Philosophische Rundschau* 54 (2007) 3–30.

4. Die Zukunft zu denken ist ein Faux-pas.

Nur die Gegenwart erlaubt das Schreiten, der Blick in die Zukunft ist Utopie, die nicht den Ort des Lebens i. e. S. beschreibt

„The world is full of people whose notion of a satisfactory future is, in fact, a return to the idealised past.“

Robert Fulford²⁶

Zukunft ist ein Ort, der zwar denkbar, aber nicht „da“ ist. Wenn man strikt denkt und nur das Wirkliche als geeigneten Denkhorizont hernimmt und sich daran hält, käme man vielleicht sogar zu so etwas wie einer Ablehnung des Denkens von Zukunft in Gänze. Denn das Leben im Morgen ist – wie wir aus eigener Erfahrung wissen – häufig der Hemmschuh oder die Fluchtsequenz, die uns vom Handeln und vom konkreten Denken in aktuellen Bezügen abhält und daran hindert, gut zu machen, was wir machen. Die *haecceitas*, die „Diesheit“, das „Hier-Sein“ macht konkrete Individualität und Identität aus. Und es gibt ja durchaus auch Gesellschaften, in denen es kein „Zukunftsdenken“ gibt. Die von dem reinen Gegenwartsdiskurs, dem Sein im Hier geprägt sind. Ob man das als archaisch bezeichnen darf, mag dahingestellt sein. Das Informationszeitalter mit seinem globalen Netz hat vielmehr den Impuls verstärkt, so etwas wie umfassende Co-Existenz zu denken, die, wenn man sie weiterspinnt, vielleicht auch so etwas wie eine *post-postmoderne Einfachheit* im Sinne einer reinen und nicht mehr perspektivisch fokussierten Präsenz im Visier hat. Global-virtuelle sowie syntopische *Verortungen in der Gegenwart* werden hierbei zur (all)entscheidenden Größe – und *mutatis mutandis* zur kommunikativen Norm.

Und letztlich ist die ökonomische Ratio der Vorsorge gar nicht so „in“, „cool“ und „angesagt“. Wie lesen wir doch in der Bergrede: „... jeder Tag hat seine eigene Sorge.“ (Mt 6)²⁷ Und vielleicht ist gerade dies die ästhetische Freiheit und „Stärke“ des Glücks: *das Sein im Hier und Jetzt*.

Gegenwartspheantasie möchte ich das nennen. Oder besser, unserem Titel angepasst: *Präsenzphantasie*.

Die Achtung des Gegenwärtigen ist dabei eine *Geste des gewissen Menschen*. Wer nur ungewiss-hoffend ins grelle Licht des Kommenden blinzelt, bleibt den Vorgängen des Heute gegenüber verschlossen. Die Gewissheit, die Ruhe, die Stärke des momentanen Merkens, des Merkens auf momentane Lagen, Lichtungen und Lebensimpulse – das ist es, was uns zu Menschen macht, die das gestalten, was andere innovativ, zukunftsorientiert und im besten Sinne der future fitness angehörig bezeichnen.

²⁶ Zitiert nach Matthias Horx, Anleitung zum Zukunfts-Optimismus. Warum die Welt nicht schlechter wird, Frankfurt am Main 2007, 9.

²⁷ Mt 6, 34: „Darum sorgt nicht für den andern Morgen; denn der morgende Tag wird für das Seine sorgen. Es ist genug, dass ein jeglicher Tag seine eigene Plage habe.“ Cf. auch Mt 13, 22: „Das aber unter die Dornen gesät ist, das ist, wenn jemand das Wort hört, und die Sorge dieser Welt und der Betrug des Reichtums erstickt das Wort, und er bringt nicht Frucht.“

Das *Totem der Gegenwart* wird zum mythologischen Ort, an dem nicht nur Traumspiele vonstatten gehen und der Tanz ums Tun wuchert, sondern hier lernen wir, den Gegenwärtigkeiten zu trauen. Das ist eine sehr geistlastige Angelegenheit. Denn Gottes Geist ist ja keine Chiffre oder schicke Chimäre; vielmehr ist Gottes Geist nichts anderes als die *inspirierende Praesentia Dei*, deren wir uns oft gar nicht gewiss sind, zumindest dann, wenn sie am stärksten da ist. Die Lichtung des Lebens ist der Ort, an dem sich Hoffnung, Wahrheit, Mut bildet.

Die *Freundlichkeit der Wahrheit* und das *einem falschen Freiheitsmythos entsagende Glück* sind vielleicht die wichtigsten Eckdaten, wenn es darum geht, so etwas wie *Gegenwartstauglichkeit* zu kultivieren und weniger einen Kult um Mögliches zu machen, sondern vielmehr den alltagsrituellen Liturgien eines bewussten Alltags zu trauen.

Bewusst („präsent“) leben, der Gegenwart trauen, dem Gewissen folgen!

Auf der Höhe des Tages zu leben, achtungsvoll mit der Welt, dem Leben, der Zeit umgehen: das ist die Aufgabe, die mit dem Begriff „Präsenz-Logik“ gesetzt und somit aufgegeben ist. Und das meint: Hingabe an den Tag, der gerade ist, bedeutet die Quintessenz eines präsentisch organisierten Lebensentwurfs. Was zählt, sind die Zahlen („figures“) des Heute, die Ökonomie des Aktualen. Die *figures of futures to come* dagegen sind diejenigen figures, die aus dem heutigen Entwurf – und damit aus heutigen Ideen – zum Leben erwachen. Es ist diese Wahrheit des Evolutiven, die aus Gegenwart Gegenwart erschafft; es ist diese *Logik des praesens subsequens*, die immer wieder fasziniert und uns Hoffnung schenkt, dass es weniger um ein Vermessen von Vorahnungen gehe, sondern in erster Linie um ein Gegenwärtigsein, das eo ipso und ipso facto als gelebtes, gewolltes, gestaltetes Heute bereits Zukunft generiert.

5. Zukunft – Zeit gewünschten Erfolgs, oder:

Die Ästhetik der ambivalenten Antizipation und die Extrapolation von Erfolg bleiben ein ungewisses Unterfangen

Enttäuschungsbiografien sind Zeichen unserer Zeit. Der „prekäre Mensch“, diese enttäuschungsbiografische Sonderspezies, wird für viele zur persönlichen Norm-Wirklichkeit.

Die luxurierend lebenden Zeitgenossen erfahren Wahrnehmungsorten und Abstinenzfülle, die Kaskaden der Hoffnungen kommen unten oft nur noch schwer verdreht beim hoffnungsaffinen Fußvolk der Normalbevölkerung an. Keiner weiß mehr so recht, wo sich so etwas wie Hoffnungswasser für die angeschlagene Psyche ausfindig machen lässt. Die lethargischen Töne lähmen, die Pleiten kränken und das Finanzdesaster verzockt das Bewusstsein von regionaler oder globaler oder gar persönlich erlebter Größe.

Wir lechzen nach Erfolg und werden Spezialisten in Zukunftsprojektionen: der nächste Joberfolg (oder überhaupt mal wieder ein Job!), das neue

Auto (oder doch auf Nahverkehr umsteigen oder „ganz aussteigen“?), ein Haus (oder bald auf der Straße?), Urlaub auf Bali (oder doch nur ein Städtetrip nach Innsbruck oder Lübeck?) – *die mentalen Wallpaper des Künftigen sind Legion!*

Wenn man die Hörwelt als eine präsentische Organisationsform von Sein versteht, dann sprechen Werbejingles u. a. m. durchaus Bände. Und kaum gab es einen schlichteren, eingängigeren Werbespot mit dem Refrain „Frühling, Sommer, Herbst, Winter – der Preis bleibt!“ (RWE Energy). Wie einfach die misserfolgsverängstigte Psyche doch zu rühren ist! Hier liegt eine klassische auditive Ästhetik ambivalenter Promissio vor. Die Zeit aber zeigt's!

Allerdings gehören die Ratio des Glücks und die Semantik der Freiheit zusammen. Und marketingschöne Existenzversprechen wie „der Preis bleibt“ gelten nicht! Und überhaupt: ist Erfolg noch eine gegenwartskompatible Norm(al)erwartung? Ist Erfolg nicht vielmehr eine Kategorie der exaltierten Performance?!! Die Freien brauchen keinen Erfolg. Ihr Erfolg ist die Freiheit. Der oft als Erfolg gehandelte Erfolg ist dagegen meist ein Doppeltes: eine Versklavung an die Macht der Öffentlichkeit, und – neben diesem Reputations-Diktat durch die Masse – die Fremdcodifizierung durch unvertraute, da fremdangetragene Identitätschiffren, die nicht notwendig eigenem Herzenswunsch entspringen!

6. Sustainability²⁸ ist eine Versuchung, der wir zu widerstehen haben

„Nachhaltigkeit²⁹ kommt aus der Land- und Forstwirtschaft und besagt einfach ausgedrückt, dass nur so viele Bäume geerntet werden wie neue nachgepflanzt werden.“

Rainer Schmidt³⁰

Die Nachhaltigkeit des Lebens ist angesichts der Kurzlebigkeit des Menschen eine Art Zumutung der Gattung an die Einzelwesen der Gemeinschaft. Wer sollte schon nachhaltig wirtschaften wollen, wenn nach uns nicht wirklich etwas kommt, das wir noch selbst erleben? Nachhaltigkeit ist also insofern mutatis mutandis ein Konstrukt, das sich alle zu eigen machen, die einen positiven Idealismus mit dem Glauben an die Bedeutsamkeit des Kommenden verbinden.

Es wird die große Aufgabe von weiteren Generationen nach uns sein, den *Claim eines Corporate-Social-Responsibility-Denkens* im Verein mit einer begründeten und überzeugungsstarken Sustainability zu verbinden. Sustainability, nachhaltiges Denken, Planen, Leben, Wirtschaften ist eine bereits uralte und dennoch hochbrisante wie bedeutsame Herausforderung

²⁸ Zur generellen literarischen Orientierung in Sachen *Sustainability Thinking: Jared Diamond*, Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen, Frankfurt a. M. 2005; *Jill Jäger*, Was verträgt unsere Erde noch? Wege in die Nachhaltigkeit, Frankfurt a. M. 2006.

²⁹ Cf. dazu <http://www.olev.de/n/nachhaltig.htm> (Abruf vom 31. 12. 2008).

³⁰ In einem Leserbrief von Rainer Schmidt in: brandeins Januar 2009, 174.

für gemeinschaftliches Agieren und für kollektive Interpretationen einer Kulturwelt, die auf ihren Bestand und Fortgang achtet.

Das Glück des Moments wird von vielen, die werteethisch den Sustainability-Zug bestiegen haben, als eine nicht wirklich ernstzunehmende oder zumindest als eine eo ipso bzw. – den Augenblick als Geschehen markierende – auch ipso facto sekundäre sowie als nicht als „Telos“ letztlich taugende Wirklichkeit gefasst. Doch der Glückshorizont gegenwärtiger Aktivität ist dennoch und in meinem Denken basal die den Horizont der Nachhaltigkeit einfordernden Momentdegradierung überragende Position, der wir letztlich vor allem Tribut zollen müssen.

Der Ruf, den uns die Gegenwart zuteil werden lässt – und ich fasse das als den *Erkenntnisprozess des heutigen Tages* zusammen –, dieser Ruf ist es, den wir neu hören müssen, um so etwas wie Veränderungsprozesse – *Change Values* und *Change Management* – einzuläuten. Die *Gegenwart ist der kausale Ort für die Inszenierung von Sein* und Leben, von Werden und Entwerfen. Der Entwurf des Daseins wurzelt und besteht in der Wahrheit des heutigen Tages.

Der „*Feuchtgebiete*“-Bestseller (Februar 2008) von Charlotte Roche mag in vielem als unanständig, voyeuristisch-ekelhaft oder gar als trivial, vielleicht auch als massiv nichtssagend und gar „leer“ daherkommen. Ihr Erfolg spricht allerdings dafür, dass es ankommt, wenn tabueske Themen zum Thema, zum Kassenschlager und damit auch zum Redethema gemacht werden. Dass eine Ildikó von Kürthy³¹ dagegen mit ihren luftigen ballerina-belletresken Oden die frustrierte und stets suchende Liebes- und Beziehungssehnsucht immer wieder für einen neuen Verkaufserfolg gut ist, mag einleuchten. Obgleich das Motiv des Einleuchtens nicht wirklich dazu angetan scheint, Erfolg zu garantieren. Doch geben beide Autorinnen ein Beispiel dafür, dass die Sprache, mit der etwas verpackt, verkauft und marketingtechnisch vertrieben wird, entscheidend ist für den Erfolg (und die Wirkung!) einer Sache, eines Modells, ja auch von Sinn. Sinn, der nicht innovativ und auch kreativ-provokativ auftritt, tritt schnell auf der Stelle; ohne dass Sinn anbietend modern sein müsste. Aber die zeitgemäße Vertextung von Sinn ist allemal eine Aufgabe, die gerade dem Theologen auf Zukunft hin wohl zukommt. *Die Permanenz der Botschaft, die Christen weitergeben, aber auch ihr Dringlichkeitscharakter, sind vielleicht allzu oft als Antwortstrategie den zeitgenössischen Hörern gar hermetisch-fest verschlossene Reiche. Dagegen wäre es vielleicht im Sinne einer Neuaktualisierung des Evangeliums an der Zeit, unsere Antworten und Antwortversuche in Fragen zu kleiden, die nicht nur näher am menschlichen Herzen sind als imperative Gesten, sondern Fragen sind die Handlungsorte des Weisen, der sein Wissen in Stimmen kleidet, die Anklang finden.* Nicht unbedingt Applaus oder Lob – aber die etwas zum Klingen bringen, was sonst ungestimmt und lautlos bliebe.

³¹ S. etwa ihren aktuellen Bestseller „Schwerelos“ (vom Oktober 2008).

7. Die Architektur der Freiheit, oder: *Conditio humana postmoderna*

Freiheit ist ein bleibendes Gut der Menschheit, sie ist ein eminent präsentisches Geschehen!

Labor libertatis – das meint Präsenz von Glück in der aktuellen Gegenwart. Und das Design bzw. die Architektur des Freiheitsbegriffs sagt *in nuce* viel über generelle Entwurfs-, Design- und auch Zeichensprachen eines Volkes, eines Lebensraums wie eines polit-ökonomischen Systems aus. *Die Musik der Freiheit ist ein Gegenwartsorkan*. Nur je jetzt spielen sich befreiende Szenarien ab. In der Hoffnung, im Heil der Zukunft spielen die Bühnenbilder der Freiheit jetzt schon ihre Overtüren in unseren Psychen. Aber in der Tat ist die Freiheit nur ein *aktuelles Gebilde*.

Die Welt ist ein *Präsenz-Theater*³², und wir bevölkern ihre Bühnen als Spezies unterm Infernoschein. Dieser Schein ist ein Schein des Verdachts. Der ästhetische Verdacht ist sozusagen die basalhermeneutische Gegenwehr des philosophischen Geistes, dem Glück der Wahrheit, die sich stets nur je jetzt zeigt, eminent wesentlich und doch zugleich positiv flüchtig (d.h. im Sinne eines gegenwärtigen Offenseins jenseits hermeneutischer Quadraturspiele des Intellekts) entgegenzulaufen. *Ästhetik als Horizont des Erkennens ist stets auch die Sehnsucht des Freien, sich selbst in der Wahrnehmung von Nicht-Ich nicht bloß auf die Schliche zu kommen, sondern sich selbst im Erkenntnisprozess gleichsam zu überholen*.

Das ist ja die grundhermeneutische Aufgabe, Gegebenes nicht sich selbst zu überlassen, sondern in eine Art deutungspraktisches Überholmanöver einzubinden, das so etwas wie ein „Besser-Verstehen“ des Werkes, des Autors, des Gegenstands erlaubt und somit die Einbindung des Gegebenen in den heutigen Horizont als den eben im besonderen Sinne dem Vergänglichen anheim gestellten Augenblick zu ermöglichen. Das *Gegebene des Gegenwärtigen* erscheint dabei als derjenige Horizont, der uns den Imperativ des Gelingens zumutet. Alle oder zumindest ein Gut-Teil unsere(r) Frustrationen am Leben entstammen diesem Erleben, dass Gelingen nicht der Normalstatus, sondern der herausgehobene Moment ist. Obgleich unsere konsumistische Konditionierung auf Gelingen abhebt und darin ihren eigentlichen Zielhorizont zu erkennen meint.

Wissenschaft ist der Ort, an dem die Garantien des Lebens hinterfragt und neu zur Entfaltung gebracht werden. Auch das ist „Freiheits-Arbeit“ – *labor libertatis*! In der Wissenschaft lebt der Mensch als ein sich selbst findendes und somit auch stets fragiles, weil ankommendes und immer wieder zum Neuaufbruch gedrängtes Wesen. Die Sozialisationskontexte heutiger westlicher Zivilisationen sind zwar einerseits stark auf die Ver-

³² Diesen Begriff möchte ich hier in die Debatte einbringen. Präsenz ist ein Bühnenforum, ein Ort, an dem sich die Gegenwärtigen inszenatorisch miteinander verbinden und so etwas wie Realität bewirken. Zur Bühnenmetapher im homiletischen Kontext s. *Thomas Nisslmüller*, *Homo audiens*. Der Hör-Akt des Glaubens und die akustische Rezeption im Predigtgeschehen, Göttingen 2008.

einnahmungsspiele des Menschen gerichtet, sie drücken aber andererseits auch die tiefe Sehnsucht nach Alleinsein aus, die sich jenseits der alltäglichen Druckverhältnisse in einem Binnenraum verankert, der nicht von außen zugreifbar ist – oder zumindest in diesem Sinne gedacht wird. Manche gehen nach Fuerteventura, Zypern oder nach Madeira und leben ein Leben ohne strengen Zivilisationsdruck, den sie durch feste Vor-Ort-Präsenz im Büro, am Fließband, im Arbeitsablauf mit direkter Fremdkontrolle empfinden würden. *Das zentrale Glück der Gegenwart ist auch ein Glück des bedürfnislos Gegenwärtigen!*

Was ist Freiheit, Freiheit für die Gegenwart und in der Gegenwart? Ein kurzer Blick auf Diogenes, den hippiehaften Urpräsidenten, der sich nicht auf die Suche nach mehr macht, um Höheres zu erreichen, sondern der vielmehr das Jetzt als Forum von Gegebenem hofiert und pflegt, lehrt uns manches. Das Gegenwärtige ist für ihn der Ort, an dem sich Glück zeigt. Dieses zu sehen wird behindert durch die Spiele um einen ehrgeizigen, zielstrebigem Torheitsparcours der nach profithaftem Sein strebenden Psyche.

„Eine Armutsdogmatik kommt nicht in Betracht, wohl aber das Abwerfen von falschen Gewichten, die einem die Beweglichkeit rauben. Selbstquälerei ist für Diogenes bestimmt eine Dummheit, noch dümmer freilich sind unter seinem Blick diejenigen, die lebenslang hinter etwas her rennen, was er ohnehin besitzt; der Bürger kämpft mit den Schimären des Ehrgeizes und strebt nach einem Reichtum, mit dem er schließlich auch nicht mehr anfangen kann als das, was in den elementaren Genüssen des kynischen Philosophen eine täglich wiederkehrende Selbstverständlichkeit ist: in der Sonne liegen, dem Weltbetrieb zusehen, seinen Körper pflegen, sich freuen und auf nichts zu warten haben.“³³

Das ist und dies meint die *Architektur der Freiheit!* Sich freuen – und auf nichts zu warten haben. Eine wahrhaft gegenwartsaffine Denk- und Lebenshaltung! Und ob sich hier die christliche Haltung wirklich anbietet als Denken in Jetztzeiträumen? Womöglich liegt Peter Sloterdijk mit seinem Votum, die aktuelle Gestalt („Wahrheit“) des Christlichen sei eine Art „postmoderner Nihilismus“ sehr nahe am Puls der Wirklichkeit:

„Was sagt uns die hermeneutische Ontologie hinsichtlich der Lektüre und Interpretation biblischer Texte, hinsichtlich ihrer Präsenz und Bedeutung im Dasein unserer Gesellschaften? Kann man wirklich behaupten, wie es mir notwendig scheint, daß der postmoderne Nihilismus die aktuelle Wahrheit des Christentums darstellt?“³⁴

Die Bühne der Gegenwart ist ein Schauspiel-Raum, den wir ernst nehmen und neu schätzen lernen müssen.

Denn im Gewärtigen von Gegenwart steuern wir einem Eskapismus entgegen, der sich in vergangenen Gegenwarten einbürgert oder aber die

³³ Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft. Erster Band, Frankfurt a. M. 1983, 301.

³⁴ Gianni Vattimo (geb. 1936), Das Zeitalter der Interpretation, in: Richard Rorty/Gianni Vattimo, Die Zukunft der Religion, hg. von Santiago Zabala. Übersetzt von Michael Adrian und Nora Fröhder, Frankfurt a. M. 2006, 54.

Ziele mentaler Bürgerschaftsfantasien nur in utopischen Räumen des Kommenden verankert. In der Gegenwart wie in der Zukunft ist das Jetzt der entscheidende Ort. In dieser Übergänglichkeit von einem jetzigen Gegenwärtigen zu einem kommenden Gegenwärtigen, darin besteht die Freiheit eines auf Präsenz-Logik fußenden Verständnisses von Sinn, Sein und Lebensstruktur.

Haiku-Exkurs, mit Blick auf die Gegenwart:

Zukunftsentwurf

Leben ist ein Ort

An dem sich Wahrheit zeigen

Und entkleiden kann

Wahrheitsbegegnung

In der Gegenwart leben

Stiftet Sinn und Glück

Gegenwartstaumel

Gehör für Wahrheit die trifft

Und Zukunft entwirft

TN – 6. Dezember 2008

8. Diversifikations-Drift:

Gottverlassenheit zu überwinden ist eine große Aufgabe

Diversifikation ist das Grundsubstrat einer als lebendig erlebten Wirklichkeit. Veränderungen machen Leben aus. Die Welt wird komplexer, der Weltenbaum nimmt an Verästelungen zu. Wer Änderung erfährt, bleibt lebendig. *Delectat variatio* – das war immer schon Ausdruck von Leben, von Freiheit und der Bereitschaft, auf der Höhe seiner Potenziale zu denken. Veränderung und Präsenz sind insofern gute Verbündete, bedingen und besingen einander.

Die Zeiten ändern sich. Und wer sich nicht ändert, ist nicht mehr in der Zeit. Änderung ist die Normalität. Gottes „Normalität“ ist steter Wandel in der Treue der Liebe. Treue und Liebe gehen im Augenblick des Wandels Hand in Hand, ergänzen und meinen einander.

Caritas semper reformanda est. Veritas semper reformanda est. Libertas semper reformanda est.

Wir leben in Zeiten, die sich ständig ändern. Sozusagen in einer „neuen Unübersichtlichkeit“ (Habermas)³⁵, an die wir uns bereits gewöhnt haben, und einer Diversifikationsdrift, die das wahrgenommene Leben weiter und weiter zu einer komplexen Angelegenheit macht. Diese Drift, diese an-

³⁵ S. etwa Jürgen Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V, Frankfurt a. M. 1985 [2006].

drängende Weite von Optionen und Ordnungsmustern bringt gleichsam die Notwendigkeit mit sich, sich über Wichtiges, über Wesentliches, über Werte neu zu verständigern. Und wo und wie sollte das anders gehen als in einem neuen Denken über Gott?

Das Leben coram Deo ist ein waches Leben, das den Ruf hört, das den Glauben wagt, das in der Treue der Liebe immer im Wandel, aber immer in der Treue des Hörens, damit immer auf der Höhe der Zeit und damit immer in einer präzisen Präsenz zu Hause ist. So heißt ein Hörender auf Gott, so heißt ein Christ als *homo audiens* ein Mensch, der keine Zukunft hat, weil er im *beständigen Augenblick* vor Gott lebt. Das ist und bleibt seine endlose Zukunft.

Das wäre im Grunde gar schon alles, was zu sagen ist zur *Logik der Präsenz* oder zur *Präsenz-Logik*, die keine Zukünfte ermöglicht oder avisiert, weil ihr Blick einzig das hörende Dasein umschreibt.

Wir suchen heute akribisch nach Produktideen, die Virtualitäten erzeugen. Und ich werde den Verdacht nicht los, dass wir Virtualitäten schaffen, um letztlich eines zu tun: der als Virtualität erlebten Gegenwart zu entkommen, oder, etwas nautischer ausgedrückt, das langweilige Schippern auf dem Kosmosboot wollen wir überkleben mit Postern einer höheren Speed, die nicht zeitgleich erlebt wird wie die als dahin dümpelnde Zeit erlebte Jetzt-Zeit.

Theologie ist die Kunst, den Sorgen der Welt etwas Sinnvolles, Erfolg Versprechendes entgegenzusetzen (cf. Mt 6, 33). Präsentische Jenseitigkeit gleichsam als eine Art Anti-Aging-Disziplin wider die Wahrnehmungsangst. Wer glaubt, sieht weiter, hofft tiefer, liebt. Glaube und die Tendenz zu einer präzisen Beobachtung gehören elementar bzw. fundamental zusammen! Die Kunst, dem Gegenwärtigen dessen Wahrheit für Künftiges abzurufen, ist die eigentlich visionäre Aufgabe – und somit auch zugleich Verantwortung –, die (nicht nur) dem prophetischen Teil des christlich-frommen Lagers basal als ein Zukunftsimperativ zukommt.

Gegenwart ist im Sinne der Jetzt-Zeit als Zeitorganisationsmodell zu begreifen, ganz zu verstehen im Sinne der Worte des Philosophen Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762):

„Wenn der Geist, befreit von Sorgen, die Last der Arbeiten und der Beschäftigungen ablegt, steht er, wenn er aufs Geratewohl in lieblichen Alleen umherstreift, in der Einsamkeit heiter dem göttlichen Anhauch offen. Vielleicht ist dies das sich Ergötzen im Helikon, das Träumen im Parnaß.“³⁶

„Der Mensch hat die Freiheit, das in seiner Rätselhaftigkeit ständig wiederkehrende Leben zu bejahen und in der Offenheit seines zeitlichen Wesens auszuhalten.“³⁷

³⁶ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Ästhetik*. Bd. 1, übersetzt, mit Einleitung, Anmerkungen und Registern herausgegeben von Dagmar Mirbach, Hamburg 2007, 67.

³⁷ *Anz*, Art. Zeit, 1885.

9. Ode an das Sein im Jetzt, oder: Warum Präsenz Perspektiven erzeugt

„Wir brauchen nur die Gegenwart zu ertragen. Weder Vergangenheit noch Zukunft können uns bedrücken, da die eine nicht mehr und die andere noch nicht existiert.“

Alain (1868–1951), Die Pflicht, glücklich zu sein

Die *Gegenwart als Glück* zu erfahren, sie zu gestalten – nicht zu verwalten –, sie zu nutzen – sie nicht auszubeuten! –, sie zu lieben und ihr wie einem guten Freund zugeneigt sein, das ist die große Kunst, die wir neu einzuüben haben, um den Widerwärtigkeiten, aber auch den positiven Wegen unseres Lebens etwas bleibend Gutes abzugewinnen und inmitten unserer Sorgen und systemischen Verfängenheiten dem offen zu begegnen, was man mit dem Begriff Liebe, aber auch mit dem Begriff Glück umschreiben könnte. Diese Offenheit ist es, die die wahrhaft christliche Existenz a limine ausmacht. Geistesgegenwärtig, gottesgegenwärtig, „gelegenhetsgewärtig“ zu leben, das macht Präsenz-Logik aus, die sich als Kunst zeigt, als Zeitlicher *ganz in der Zeit zu leben*, ganz analog zum Inkarnationsgeschehen. Nur der Moment, in dem wir leben, ist der Moment, der voll und ganz Leben ist. So ist es eine hehre Pflicht, die Gegenwart als Demarkationslinie des Glücks zu begreifen und hier zu Hause zu sein. Wer im Heute lebt, ist klug. Denn es ist der einzige Verfügungsraum, den Gott uns gibt.

Präsenz, und damit schließe ich mit einer dreifachen Anmerkung, meint aus der christlichen Warte stets auch so etwas wie die von Gott ermöglichte „Nullsituation“: wer seine Sünden vergeben bekommt, der erlebt sozusagen in der Zeit Ewigkeit, im Jetzt die unendliche Gnade des gütigen Gottes, der sich in seiner Liebe zu uns neigt.

OMNIA VINCIT AMOR!

Weiterhin impliziert das Verständnis des Christseins als eines Unterwegsseins mit Gott, als ein Beauftragtsein durch Gott, als ein Eintreten für seine Sache auch immer so etwas wie die Markierung des Imperiumsanspruchs³⁸ durch unsere eigene – letztlich „apostolische“ – Existenz, die wir vor allem im Apostel Paulus vor- und abgebildet bekommen. Die Präsenz der Allmacht Gottes im und mit dem Evangelium ist nicht zu vernachlässigen als eine sowohl qualitative als auch appellhafte Aussage, die die *Praesentia Dei* je jetzt vermittelt.

Last, but not least: Die Gottes-Beziehung ist stets das Eigentliche, auf das es in der christlichen Lifestyle-Deutung und Lebensbewältigung elementar ankommt. Die Achtung Gottes, das Aufhorchen auf seine Stimme, ist somit der Ankerpunkt einer von Präsenz und vom in der Präsenzerfahrung gemachten Perspektivengewinn geprägten Existenz.

³⁸ S. dazu *Peter Sloterdijk*, Sphären II: Globen, Frankfurt a. M. 1999, 690–698. Nach Sloterdijk handelt Paulus als Imperiumsgesandter; so muss „der Apostel seine Hörer für alle Zeit binden und sie in Ewigkeit für ihre Antwort auf die gehörte Botschaft haftbar machen“ (ebd., 694).

Letztlich leben wir in einer Zeit, in der es nicht mehr so einfach zu sein scheint, in eine göttliche Intimsphäre einzutreten – nah am Herzen Gottes –, sondern vielmehr die „ekstatische Vorläufigkeit“³⁹ zu regieren scheint. So scheint auch die Kantsche Frage „Was dürfen wir hoffen?“ mehr oder minder heute zu lauten: „Wo sind wir, wenn wir im Ungeheuren sind?“⁴⁰ Die Sphäre des Jetzt bietet Ungewöhnliches, manchmal Urtümliches und Ungeheures, manchmal auch Überraschendes und Überzeugendes. Ungeheures spielt sich in der Präsenz ab. Doch entspringen diesem Raum immer wieder Erfahrungen voller Schönheit und Glanz. Das Karussell des Kontemplativen bietet natürlich wunderbare Einnistgelegenheiten in der Horizontalen. Verflixt nur, dass die der Verdammnis Entrissenen sich meist mit der Vertikalen im Mund dann doch der klassischen Pseudologik der Nicht-Präsenz bedienen und in Liedern der Erinnerung oder der *horrifying future catastrophe* ihr Dasein zu bewältigen suchen. Diesen Zirkelschluss zu zerbrechen und eine ästhetische Balance im Jetzt zu erzeugen, dazu bin ich letztlich und eigentlich hier angetreten und hoffe, ein Impuls geht mit.

Ich bin fast am Schluss angekommen und möchte an dieser Stelle einen kurzen, fast aphoristischen Abschnitt vom Orakel von Karlsruhe, dem Lesing-Preisträger und Rektor der Hochschule für Gestaltung, Peter Sloterdijk, einspielen:

„Die gefräßige Transitivitytät des herstellenden Handelns und des vorstellenden Denkens wird zum Halten gebracht und wandelt sich in die Intransitivitytät des unvorstellbaren Ereignisses. Wer dies kennt, kennt auch das magische Aufleuchten der Gegenwart. Und er kennt die Dimension des Lebens, die auch von der theoretischen und praktischen Banalität der modernen Vergegenständlichungszwänge niemals zu entzaubern ist. Die Einschmelzung der sonst zerrissenen Subjektivität in den Vollzug des Kunstwerks gehört zur metaphysischen Signatur der neuzeitlichen Künste. Sie begründet ihre Kraft, das gesplattene und spaltende Ich durch die Erfahrung einer ungesplatteten intensiven Präsenz zu verzaubern.“⁴¹

Und Sloterdijk, der in diesem Zusammenhang ein großes Plädoyer für eine neue Form von meditativ strukturierter Geistesgegenwärtigkeit anfügt, stimmt auch ein hohes Lied auf eine diese Präsenzerfahrung avisierende Aufklärung an:

„Aufklärung heute geschieht als Selbsterzeugung einer meditativen Kybernetik für eine Gegenwart mit Zukunft und für eine Kunst des Gegenwärtigseins, in das wir trotz allem geistesabwesenden Sträuben einen Fuß wenigstens schon gesetzt haben.“⁴²

³⁹ Peter Sloterdijk, Sphären I: Blasen, Frankfurt a. M. 31999, 643.

⁴⁰ Ebd., 644.

⁴¹ Peter Sloterdijk, Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst, Hamburg 2007, 481 (es handelt sich hier um den letzten Essay des Buches, betitelt mit „Taugenichts kehrt heim oder das Ende eines Alibis – Auch eine Theorie vom Ende der Kunst“, ebd., 450–490).

⁴² Ebd., 490. Dieser Spur der globalen Tendenz zum Gegenwärtigen folgt Peter Sloterdijk, auch andernorts, z. B. etwa in: Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigenen Land,

Die *gegenwärtigen Gegenwärtigen* zu beobachten scheint mir ein Anliegen zu sein, das auch für religiöse Zeitgenossen – Christen und andere – sehr interessant sein könnte. Denn mit wachem Blick würden wir wieder merken, dass auch gerade die Körperlichkeit in all ihren Facetten wieder mal (wie schon oft zuvor) Konjunktur hat, sei es im Modischen, im Musikalischen oder im sog. New-Burlesque-Trend.⁴³ Der Blick in die Gegenwart ist die eigentliche Form gelebter Zeitgenossenschaft, die sich nicht mit möglichem Kommendem, sondern mit aktiven Zusammenhängen – sprich: Gegenwart – bewusst auseinandersetzt.⁴⁴ Gegenwart und Zeitgenossenschaft – ist das nicht Christi große Einladung zum Erkennen der Zeichen der Zeit (Mt 16,4)? Aktiv und bewusst diese Welt und ihre Geschehnisse – auch die Trends, Moden und Entdeckungen unserer Zeit – mit wachen Sinnen zu entschlüsseln suchen! Dass diese Haltung unschwer anschlussfähig ist an das traditionelle christliche Konversionsprocedere (in Verkündigung und liturgischen Inhalten etc.), mag einleuchten. Denn nur der *wache Blick und das offene Ohr für das Zeitgenössische* wird die alte Botschaft in passgenaue Gewänder für heutige Psychen einkleiden und deutlich darstellbar machen. Und darüber gäben uns doch auch die bewusst wahrgenommenen

Frankfurt a. M. 1990, 67: „Wenn Synchronisierungszwang wirklich das Gesetz der Moderne ist, so läßt dies die Ideologie der Nationalität nicht unberührt. Nationen sind politische Herkunftsordnungen; in einer Synchronwelt jedoch tritt alles Herkunftsmäßige und Eigene in die zweite Reihe, um den Austauschbeziehungen mit dem Gegenwärtigen und Fremden den Vorrang zu überlassen.“

⁴³ Zu dieser trendigen wie zugleich auch körperlasziven Strömungs- etwa die folgende Internetmeldung unter <http://magazine.web.de/de/themen/lifestyle/leben/7318292-New-Burlesque-ist-der-neue-Szene-Trend,cc=000005495900073182921QIXhM.html>, Abruf 9.1.2009: „Burlesque-Striptease in Szene-Bars – Köln (dpa) – In angesagten Bars und Clubs in Köln, Berlin und Hamburg fallen neuerdings die Hüllen: ‚Burlesque‘ heißt der Trend und ist eine Striptease-Variante im edlen Stil mit Tanz- und Theaterinlagen. Eine Renaissance erlebte diese bis ins 16. Jahrhundert zurückreichende Varieté-Tradition, bei der Erotik mit Parodie verbunden werden, durch Dita von Teese, Ex-Frau von Rockmusiker Marilyn Manson. Inzwischen sorgen zeitgenössische Burlesque-Tanzgruppen wie etwa die ‚Teaserettes‘ aus Berlin für großen Andrang in den Szene-Bars der Großstädte. Ganz nackt machen sich die Tänzerinnen und Tänzer aber nie: Die Brustwarzen sind mit Plättchen bedeckt, auch die Höschen bleiben an.“ Dass Körper – zumal schöne – auch im *Christian Business* ‚ziehen‘, sind m. E. nicht zuletzt auch erfolgsleitende Momente bei dem Evangelistenehepaar Joel und Victoria Osteen aus Houston (TX), die eine ansprechende Botschaftsvermittlung mit ästhetischen Features verbinden und ihrer positiven Ausstrahlung, ihrem Lachen auch einen rundum ansprechenden Glanz beifügen (cf. www.joelosteen.com). Den oft gehegten ‚ästhetischen Verdacht‘ gegen Akteure der religiös codierten Zone wird man sicher nicht leicht los. Dabei erscheint die *werterelevante Besinnung auf echte Lebensrhythmen* – die dem Geist und der Psyche wie dem Körper angemessen sind – als die wohl entscheidende und auch basale Aufgabe einer christlich zu nennenden ästhetischen Wende(kultur)/Metánoia (Mk 1,15).

⁴⁴ Das Nicht-Beachten von Kommendem für heutige Handlungs- und Entscheidungsvollzüge hat Helmut Schmidt in einem Interview einmal sehr schön formuliert: „Was mich selbst angeht, so würde ich etwas abgeschwächt sagen: Das, was die Nachwelt vermutlich über dich denken, sagen oder schreiben wird, darf das, was du heute zu tun hast, nicht beeinflussen.“ (Zeitmagazin Nr. 2 vom 31. 12. 2008, 46 – Auf eine Zigarette mit Helmut Schmidt. Über einen guten Ratschlag von Mark Aurel, interviewt von Giovanni di Lorenzo.)

hörhabituellen Konditionierungen und filigranen Beobachtungsspiele mit Blick auf den *Homo post-postmodernus* immer wieder eine ach so ersehnte wie schöne Gelegenheit dazu, die Gretchenfrage zu stellen, ob denn so etwas wie Präsenz nicht im Tiefsten (und eigentlich) nicht doch ohnehin und grundsätzlich eine Einladung sei zur Konversion, zu Erfahrungen des kairologischen⁴⁵ wie ästhetischen Grundmoments der Freiheit, indem sich Menschen nämlich nicht über diverse Entscheidungsreflexionen⁴⁶ Phantasmen vorspielen, sondern indem vielmehr einfach dasjenige passiert, was eben passieren muss: dass sich so etwas wie Kehren („Change“!) einstellen, die das Leben auf der Lichtung des Lebens positionieren. Da wären wir wieder bei Heidegger und seiner berühmten „Lichtung des Seins“. Doch im Sinne des präsenzlogischen Imperativs – „Sei im Moment!“ – können wir uns eigentlich nur noch eine Steigerungsform der Lichtung vorstellen: die Erdung, die sich nicht der vertikalen Größe, sondern der demütigen Geste der Einkehr verdankt.

So leben wir in Gegenwart, die immer wieder in neuer Gestalt Altes und Künftiges, Bekanntes wie zu Entdeckendes in unsere Seele zaubert. In diesem Zauber und Traum der Gegenwart verfangen, gestalten wir den Tanz des aktuellen Tages, den wir jeweils erleben, sei es mal mehr oder mal weniger dynamisch. Und in alledem leben wir zwischen Herkünften und Ankünften von Neuem („Innovation“!), das sich in der jeweiligen Gegenwart zeigt.

Niklas Luhmann: „Man kann sich nun prinzipiell klar darüber werden, dass es eine gegenwärtige Zukunft gibt, die man von künftigen Gegenwart unter-scheiden muß [...], dass man entsprechend künftige Gegenwart, gegenwärtig

⁴⁵ Das kairologische Motiv und Faszinans macht die *Zeit als Existenzial* und *als Event* aus. Im Kairos aktuellen Gerufenseins wird der Mensch seines *Du*, des *Anderen*, damit auch seines *Seins sub specie aeternitatis* gewahr.

⁴⁶ Dass Entscheidungen eine Affinität zu konversionstheoretischen wie verkündigungspraktischen Sprach- und Sinn-Spielen besitzen, ist für jeden, der sich in evangelistisch dominierten Zirkeln bewegt, ein leicht nachvollziehbares Momentum. Allerdings wäre hier auch die unmissverständliche Warnung Bonhoeffers, dass nicht alles und jedes unter den hermeneutischen Vorbehalt der Umkehr, der „Umkehr-Entscheidung“ gestellt werden sollte, zu hören: ‚Das ‚Ethische‘ als Thema hat seine bestimmte Zeit und seinen bestimmten Ort und das, weil der Mensch ein lebendiges und sterbliches Geschöpf in einer endlichen und zerbrechlichen Welt, nicht aber wesentlich und ausschließlich ein Student der Ethik ist. Es gehört zu den großen Naivitäten, oder richtiger Torheiten, der Ethiker, das geflissentlich zu übersehen und von der Fiktion auszugehen als habe der Mensch in jedem Augenblick seines Lebens eine letzte unendliche Wahl zu treffen, als müsse jeder Augenblick des Lebens eine bewußte Entscheidung zwischen Gut und Böse sein, als stehe vor jeder Handlung des Menschen das mit deutlichen Buchstaben von einer göttlichen Polizei geschriebene Schild ‚Erlaubt‘ oder ‚Verboten‘, als müsse der Mensch ununterbrochen etwas Entscheidendes tun, einen höheren Zweck erfüllen, einer Pflicht genügen. Es ist diese Verkennung des geschichtlichen menschlichen Daseins, in dem alles seine Zeit hat (Prediger Salomo 3) [...] – es ist die anmaßliche Verkennung dieses geschöpflichen Daseins, die entweder zu verlogener Heuchelei oder zum Irrsinn treiben muß, ja die den Ethiker zum gefährlichen Quälgeist und Tyrannen, zum Narren oder zur tragikomischen Figur werden läßt.“ (*Dietrich Bonhoeffer, Ethik, Gütersloh* 1998, 367 f.)

tige Gegenwart und vergangene Gegenwart unterscheiden muß, daß die Gegenwart der Vergangenheit, nämlich die Geschichte, etwas anderes ist als die vergangenen Gegenwart [...].⁴⁷

Gegenwart ist der Ort verantwortlichen Handelns, Denkens und Seins. Der Ort, an dem Leben sich erweisen, sich dem Anspruch der Wahrheit stellen muss. In dieser Gegenwart der Liebe als auch der Freiheit konkrete Gestalt zu verleihen, ist und bleibt die uns gestellte und herausfordernde Aufgabe. Danke fürs Mitdenken und für Ihre aufmerksamen Ohren!

⁴⁷ Niklas Luhmann, Weltzeit und Systemgeschichte. Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme, in: *ders.*, Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen 1975, 103–133, hier: 112. Luhmann reflektiert an anderer Stelle über „Temporalisierungen“ (Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Bd. 2, Frankfurt a.M. 1997, 997–1016) und hebt die Differenz erfahrung der Gegenwart hervor: „So ist die Gegenwart die Einheit der Differenz von Vergangenheit und Zukunft, eben damit auch die Einheit der Differenz von Redundanz und Varietät“ (ebd., 1007).

Glaube als Geschenk

Ein frühneuzeitliches Argument für Religionsfreiheit¹

Martin Rothkegel

Vor mehr als vierzig Jahren stellte der amerikanische Psychologe Stanley Milgram eine Theorie auf, die als „Kleine-Welt-Phänomen“ bekannt geworden ist: Jeder Mensch, so seine Behauptung, kennt jeden beliebigen anderen Menschen auf diesem Planeten über durchschnittlich sechs Ecken. Das soll heißen: Ich kenne jemanden, der jemanden kennt, der jemanden kennt, und nach durchschnittlich sechs Zwischenstationen ist man bei jedem beliebigen Chinesen, Finnen oder Polynesier angelangt. Die empirischen Grundlagen, auf denen Milgrams Theorie beruhte, waren etwas fragwürdig. Verblüffenderweise kam jedoch 2006 eine amerikanische Forschergruppe zu einem ganz ähnlichen Ergebnis. Sie wertete einen Datenbestand von über 30 Milliarden per Internet verschickten *Instant-Messages* aus und wieder lautete das Ergebnis, dass über durchschnittlich 6,6 Zwischenstationen jeder Mensch mit jedem beliebigen anderen Menschen in einem kommunizierenden und interagierenden globalen Netzwerk verknüpft sei.² Seitdem ich Erich Geldbach kenne, falle ich aus dem statistischen Mittelmaß des Kleine-Welt-Phänomens heraus. Seither brauche ich selten mehr als eine Zwischenstation, um mit dem ganzen *Who is Who* des globalen Christentums aller Schattierungen vernetzt zu sein, und ich bezweifle inzwischen nicht mehr, dass ich mit wesentlich weniger als 6,6 Zwischenstationen auch zu jedem beliebigen Chinesen, Finnen oder Polynesier gelangen würde. Man darf vermuten, dass die hier versammelte Geburtstagsgesellschaft dank der Bekanntschaft mit dem Jubilar bis zum Papst nur eine Ecke braucht und zu Barak Obama höchstens zwei. Es wäre nun allerdings ein zweifelhaftes Kompliment, wenn ich diese eröffnende *captatio benevolentiae* in Milgramscher Terminologie in der Aussage zusammenfassen würde, die Welt des Jubilars sei sehr klein, denn im gewöhnlichen deutschen Sprachgebrauch würde das ja geradezu das Gegenteil von dem bezeichnen, worauf ich hinaus will: Dass einem die Welt irgendwie größer und weiter wird in der Begegnung mit Erich Geldbach. Ihm ist einem besonderen Maße die Fähigkeit zu eigen, Beziehungen zu knüpfen und über lange Zeiträume und über große geografische Distanzen hinweg aufrecht-

¹ Rede zum 70. Geburtstag von Erich Geldbach am 1. Februar 2009 in Marburg. Die Form der Geburtstagsrede ist in der leicht überarbeiteten und um Fußnoten erweiterten Druckfassung beibehalten.

² Vgl. *Jure Leskovec, Eric Horvitz, Planetary-Scale Views on an Instant-Messaging Network* (Submitted on 6 Mar 2008), <http://arxiv.org/abs/0803.0939> (letzter Zugriff: 29. 12. 2009).

zuerhalten. Dazu kommt die Fähigkeit, mehr als andere Menschen in mehrere Netzwerke gleichzeitig eingebunden zu sein und zwischen diesen zu vermitteln: Baptismus, Ökumene, *Academia*, Amerika. Im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden tritt der Jubilar, sofern gelegentlich nötig, als ein Anwalt der akademischen Theologie hervor, in der internationalen ökumenischen Bewegung als Anwalt baptistischer und freikirchlicher Anliegen, in den akademisch-theologischen Diskurs im deutschsprachigen Raum bringt er Impulse aus den theologischen Traditionen des angelsächsischen, speziell des nordamerikanischen, Protestantismus ein, dessen klassische Sozialform die Freiwilligkeitskirche im Rahmen einer demokratischen Gesellschaft ist.

Ein solches typisch angelsächsisches Theologumenon, das in nicht wenigen der etwa 300 wissenschaftlichen Veröffentlichungen von Erich Geldbach³ eine Rolle spielt, ist die Religionsfreiheit. Indem er gerade dieses Thema immer wieder zum Gegenstand theologischer Arbeit macht, steht Geldbach in einer respektablen Traditionslinie von Vermittlern zwischen den nordamerikanischen und kontinentaleuropäischen Protestantismen. Nach dem Zweiten Weltkrieg warben der Quäker Roland H. Bainton (1894–1984) und der Methodist Franklin H. Littell (1917–2009), beide Marburger Ehrendoktoren, gleichsam als Entwicklungshelfer und Missionare unter ihren deutschen Kollegen in der evangelischen Theologie für die Sache der Religionsfreiheit. Und noch ein dritter Amerikaner ist als ein solcher Botschafter der Religionsfreiheit zu nennen, der Kongregationalist und Unitarier George H. Williams (1914–2000), der zwar mit Deutschland nicht allzu viel anfangen konnte, dessen an der Entfaltung der Religionsfreiheit orientierte Historiographie aber in den romanischen und slawischen Ländern, auch im katholischen Bereich, einen bemerkenswerten Einfluss entfaltete. Wir sind übrigens über den Jubilar wieder nur um eine Ecke von den drei genannten amerikanischen Gelehrten entfernt.

Wenn die großen evangelischen Kirchen in Deutschland heute aktiv für die Religionsfreiheit eintreten, ist das allerdings weniger als ein bewusstes Sich-Einlassen auf ein theologisches Zentralthema des angelsächsischen Freikirchentums zu interpretieren, sondern darf eher als Indikator für den in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts endlich und glücklich erreichten Stand der Akkomodation des kontinentaleuropäischen Protestantismus an die Staatsform der Demokratie gelten. Das Thema Religionsfreiheit hat seinen Sitz im kirchlichen Leben in der Öffentlichkeitsarbeit, begegnet eher in Pressemitteilungen kirchlicher Stellen als im Lehrsaal und auf der Kanzel. Religionsfreiheit ist eben kein klassischer *locus theologicus* derjenigen

³ Publikationsliste bis 2004: Veröffentlichungen von Professor Dr. Erich Geldbach, in: *Lena Lybæk/Konrad Raiser/Stefanie Schardien* (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und Gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken.* Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach (Ökumenische Studien, 30), Münster 2004, 549–560; neuere Titel sind im Tübinger Index Theologicus aufgeführt, vgl. <http://www.ixtheo.de/>.

evangelischen Theologien, die den Traditionen der einstigen protestantischen Staatskirchentümer verpflichtet sind. Die Vorstellung, dem Individuum stehe eine Freiheit zu, ohne Zwang selbst zu entscheiden, ob und wie es sein Verhältnis zum Göttlichen für sich selbst oder in Gemeinschaft mit anderen artikulieren wolle, war den ‚großen Reformatoren‘ Deutschlands und der Schweiz fremd.⁴ Ein Kuriosum: Als 2003 ein populärer Luther-Film in den deutschen Kinos lief, wurde der Zuschauer im Abspann belehrt, die Reformation habe „das Tor zur Religionsfreiheit“ geöffnet. Ausgerechnet Religionsfreiheit ist also das Stichwort, in dem die Gegenwartsrelevanz der Reformation für den Konsumenten zusammengefasst wird! Man könnte entgegen: „Geöffnet“ wurde das Tor wohl, aber der Satz hätte sinnvollerweise eine Erläuterung gebraucht, etwa in Abwandlung von Matthäus 23, 13, dass Luther durch dieses Tor selbst nicht hineinging und diejenigen, die hineingehen wollten, nicht hineingehen ließ. Es reicht aus, den großen Reformator wertzuschätzen für das, was wirklich seine theologischen Anliegen waren: *sola fide, sola gratia, sola scriptura, solus Christus*. Ihm etwas anzudichten, was nicht seine Sache war, macht ihn nicht größer.⁵

Wenn man einmal alle nichttheologischen Aspekte abzieht und sich damit in Gedanken auf eine unhistorische, abstrakt-theologische Ebene begibt, dann war es vor allem die Grundüberzeugung, dass der Mensch unmöglich frei wählend etwas zu seinem Heil beitragen könne, also die Gnadenlehre, die in lutherischen Territorien bis zum Ausklang des konfessionellen Zeitalters keinen Platz für theologische Konzepte von Religions-

⁴ Darauf machten, gegen die im 19. Jahrhundert im Kontext des preußisch-habsburgischen Antagonismus und des Kulturkampfes gängig gewordenen Verknüpfungen von Protestantismus mit Glaubensfreiheit und Katholizismus mit Glaubenszwang, zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor allem zwei Publikationen aufmerksam: *Paul Wappler*, Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit. Dargestellt im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ansichten Luthers und Melanchthons über Glaubens- und Gewissensfreiheit, Leipzig 1908; *Nikolaus Paulus*, Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1911. Sowohl Wappler (1868–1915) als auch Paulus (1853–1930), letzterer ein scharf polemischer Katholik, wurden in baptistischen Kreisen mit großer Zustimmung rezipiert, so in zahlreichen Zeitschriftenartikeln Wilhelm Wiswedels (1877–1962), vgl. die Sammelausgabe: *Wilhelm Wiswedel*, Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum, 3 Bde., Kassel 1928–1952.

⁵ Dass die Ansicht, die Religionsfreiheit sei der Reformation zu verdanken, auf populärwissenschaftlicher Ebene bis heute verbreitet wird, kann als eine verzerrend-vereinfachende Nachwirkung des liberalen Protestantismus-Konzepts von Max Weber und Ernst Troeltsch gelten. In dessen Hintergrund stand die These des liberalen Verfassungsrechtlers Georg Jellinek (1851–1911), wonach die historischen Ursprünge der Religionsfreiheit, und letztlich die Menschenrechte überhaupt, nicht in politischen Diskursen der Aufklärungszeit, sondern in theologischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit liegen (vgl. *Georg Jellinek*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895). Jellinek bezog sich dabei allerdings ebenso wenig wie Troeltsch, der Jellineks Argumentation übernahm (vgl. *Ernst Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, Reprint Tübingen 1994, 758–761), auf die „großen“ Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin, sondern auf die von diesen verfolgten Täufer und Spiritualisten und auf die englischen Baptisten und Quäker.

freiheit ließ. Umgekehrt lässt sich bei einigen prominenten Vertretern der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Frühen Neuzeit eine Tendenz erkennen, wonach dem Mensch durchaus die Freiheit zu eigen sei, das zu erkennen, zu ergreifen und zu verwirklichen, was ihm zum Heil gereicht. In einem Vortrag über *Willensfreiheit und religiöse Toleranz* auf dem Symposium der GFTP von 2007 arbeitete Andrea Strübind für Balthasar Hubmaier, Hans Denck, Caspar Schwenckfeld und vor allem Sebastian Castellio einen Zusammenhang zwischen Konzepten menschlicher Willensfreiheit und Konzepten von Religionsfreiheit heraus: Die vier genannten vertraten in Abgrenzung von Luther, „wenn auch mit durchaus unterschiedlicher Begründung, die Willensfreiheit des Menschen und leiteten aus ihr Aspekte der Toleranz gegenüber devianten Meinungen ab“.⁶ Es scheint so, dass dieses Ergebnis dem orthodox lutherischen Standpunkt recht gibt, wonach man eine konsequente Gnadenlehre und die Forderung nach Religionsfreiheit theologisch gar nicht stringent zusammendenken könne. Zuzustimmen ist Strübind im Fall von Denck und selbstverständlich von Castellio, mit jeweils durchaus unterschiedlicher Begründung. Im Fall von Hubmaier und Schwenckfeld sind es aber nicht so sehr ihre jeweiligen Ansichten über die Willensfreiheit, sondern im Gegenteil die Betonung der Unverfügbarkeit und des Geschenkcharakters des Glaubens, die für ihre Argumentationen zugunsten der Religionsfreiheit ausschlaggebend war. Darauf ist unten zurückzukommen. Festzuhalten ist hier erst einmal, daß sich vom Standpunkt einer evangelischen Gnadenlehre aus die gewichtige Frage stellt, weshalb dem Menschen Wahlfreiheit in Glaubensdingen zugestanden werden sollte, wenn es eine solche, theologisch gesehen, ohnehin nicht geben kann.

Ein anderer, nun nicht-theologischer Grund dafür, warum Religionsfreiheit im deutschen Protestantismus nicht zu einem des theologischen Denkens würdigen Gegenstand avancieren konnte, liegt in einer kollektiven Abwehrhaltung des Theologenstandes der frühen Neuzeit gegen eine von außen an ihn herangetragene, letztendlich existenzbedrohende Zumutung. Die Forderung nach Nichtverfolgung, Duldung oder sogar bürgerlicher Gleichberechtigung abweichend Glaubender, zusammengefasst unter dem Schlagwort Toleranz, wurde hierzulande vom späten 17. bis ins späte 18. Jahrhundert von den Vertretern der Aufklärung in Verbindung mit einer teils verdeckten, teils expliziten Hinterfragung der Relevanz oder gar der Existenzberechtigung kirchlicher Institutionen zum Gegenstand öffentlicher Debatten gemacht. Die aufklärerische Toleranzforderung drängte nicht nur den Monopolanspruch des Staatskirchentums, sondern den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens überhaupt in die Defensive. Als klassisch gilt Gotthold Ephraim Lessings (1729–1781) Ringparabel in *Nathan der Weise*. Was an den verschiedenen Religionen wesentlich und wahr ist, ist ihnen gemeinsam; was an ihnen unterschiedlich ist, tritt

⁶ Vgl. Andrea Strübind, Willensfreiheit und religiöse Toleranz. Kirchengeschichtliche Perspektiven, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 13 (2008), 213–242, dort 240.

akzidentiell hinzu und kann gegenseitig toleriert werden, ohne dass Wesen und Wahrheit der Religion Schaden nehmen. Das Andere am Anderen wird erträglich, weil es entmachtet und bagatellisiert wird. Religiöse Wahrheit bzw. wahre Religion kann somit nur noch jenseits der Unterschiede der empirischen Religionen zu finden sein. Wird das der Ringparabel zugrundeliegende aufklärerische Toleranzkonzept den drei in Lessings Plot involvierten Religionen gerecht? Der Muslim könnte wohl am ehesten zufrieden sein, denn der Islam kennt das Konzept einer abrahamitischen Urreligion, die in den drei konkurrierenden monotheistischen Religionen in unterschiedlichen Reinheitsgraden vorhanden sei – und in der Tat weist die Motivgeschichte der Ringparabel über Boccaccio zurück bis in den islamischen Kulturkreis.⁷ Dem Juden steht es frei, sich die Ringparabel zu eigen zu machen oder nicht – seine normativen Traditionen sind in sich plural und lassen mehrere gleichermaßen begründbare und legitime Einstellungen zu den Wahrheitsansprüchen anderer Religionen zu.⁸ Zumindest der Christ muss sich jedoch überrumpelt fühlen, denn sein zentraler Glaubensgegenstand, die Selbstoffenbarung Gottes in Christus, liegt außerhalb jedes denkbaren Konsenses mit außerchristlichen Wahrheitsansprüchen.

Die Vorgeschichte des aufklärerischen Toleranzkonzeptes, das einen kleinsten gemeinsamen Nenner von Eigenem und Fremdem sucht, lässt sich als Argumentationstypus zurückverfolgen bis in den christlichen Humanismus des 16. Jahrhunderts. Luthers älterer Zeitgenosse, der ebenso gefeierte wie vorsichtige Erasmus von Rotterdam (1465/69–1536), deutete angesichts der Glaubensspaltung an, dass beide Seiten sich womöglich gegenseitig tolerieren könnten durch (1) Rückbesinnung auf die Quellen des Christentums, (2) Verzicht auf überspitzte theologische Spekulation und (3) konsequente Reduzierung der Dogmatik auf eine kleine Zahl fundamentaler Lehraussagen.⁹ Während Erasmus selbst stets darauf bedacht war, sich nicht aus dem Raum der alten katholischen Kirche herausdrängen zu lassen, blieb es anderen überlassen, die radikalen Konsequenzen aus den ambivalenten Andeutungen des Meisters zu ziehen. Die tendenziösen Sammlungen von Erasmus-Zitaten, mit denen der zeitweilig den Täufern nahestehende spätere Marburger Theologieprofessor Gerard Geldenhouwer (1482–1542) und der individualistische Spiritualist Sebastian Franck (1499–1542) ihre anstößig weitgehenden Forderungen nach religiöser Toleranz begründeten und sogar Erasmus selbst dem Verdacht der Ketzerei

⁷ Vgl. die kommentierte Quellenauswahl in: *Heinrich Schmidinger* (Hg.), *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt 2002, 72–77 (zur Motivgeschichte), 283–297 (Lessings Ringparabel).

⁸ Vgl. *Shlomo Fischer*, *Intoleranz und Toleranz in der jüdischen Tradition und im Israel der Gegenwart*, in: *Christoph Schwöbel/Dorothee von Tippelskirch* (Hg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. 2002, 183–211.

⁹ Diese drei Motive benennt *Hans R. Guggisberg*, *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Heinrich Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung, 246)*, Darmstadt 1977, 455–481, dort 461.

aussetzten, zogen empörte Gegendarstellungen des Erasmus nach sich.¹⁰ Die verhaltene Radikalität der Gedanken des Erasmus konnte sich erst nach dessen Tod ohne Rücksicht auf den Urheber entfalten. In intensiver Auseinandersetzung mit den Schriften des Erasmus argumentierte Sebastian Castellio (1515–1563) in seiner Reaktion auf die Verbrennung Michael Servets durch den Genfer Reformator Johannes Calvin (1533), der berühmten Abhandlung *De haereticis, an sint persequendi* („Ob man Ketzler verfolgen darf“) von 1554.¹¹ Ähnliches gilt vom Einfluss des Erasmus auf den italienischen Exulanten Jacobus Acontius und dessen – im Hintergrund der theologischen und politischen Debatten des späten 16. und des 17. Jahrhunderts ungeheuer einflussreiche – Schrift *Stratagemata Satanae* („Schachzüge des Teufels“) von 1565.¹² Allerdings gaben Castellio und Acontius dem dritten Aspekt des Erasmus, der Reduzierung der Dogmatik, eine neue Wendung, indem sie das Kriterium hinzufügten, dass diese wenigen aus der Schrift zu erhebenden fundamentalen Glaubenssätze mit der Vernunft in Einklang zu stehen hätten, wohl über diese hinausweisen, aber ihr nicht widersprechen können. Jedem, der an dem so festgestellten dogmatischen Minimum als dem Wesentlichen festhalte, sei Toleranz zu gewähren; was der Betreffende ansonsten noch an differierenden Lehren vertrete, seien – aus der Perspektive des Tolerierenden – *accidentia* oder *adiaphora*.

Von Castellios Basel aus führt ein – durch eine Kette literarischer Abhängigkeiten wohldokumentierter – Weg über den polnischen Sozinianismus und den niederländischen Arminianismus des 17. Jahrhunderts zum englischen Deismus und zur Aufklärung, wobei die Vernunft schließlich nicht mehr nur als exegetisches *Kriterium*, sondern zunehmend auch als *Quelle* der Minimaldogmatik angesehen wurde.¹³ Problematisch wurde dieser Argumentationstypus, welcher die Toleranz aus dem Erkennen von Wahr-

¹⁰ Vgl. Cornelis Augustijn, Gerard Geldenhouwer und die religiöse Toleranz, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 69 (1978), 132–156; zu Franck und Erasmus vgl. jetzt: Peter G. Bietenholz, Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe, Toronto/Buffalo/London 2009, 13–31.

¹¹ Vgl. Roland H. Bainton (Hg., Übs.), Concerning Heretics, whether they are to be Persecuted and how they are to be Treated. A Collection of the Opinions of Learned Men, both Ancient and Modern. An Anonymous work Attributed to Sebastian Castellio, now first done into English, together with Excerpts from other Works of Sebastian Castellio and David Joris on Religious Liberty, New York [1935]; Hans R. Guggisberg, Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist and Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997, 80–150; Bietenholz, Encounters, 95–108.

¹² Vgl. A. Gordon Kinder, Jacobus Acontius, in: André Séguenny (Hg.), Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, t. XVI, Baden-Baden/Bouxiwiller 1994, 55–117; Gary Remer, Humanism and the Rhetoric of Toleration, University Park, Pennsylvania, 1996, 103–136.

¹³ Vgl. Janusz Tazbir, Geschichte der polnischen Toleranz, Warszawa 1977; Zbigniew Ogonowski, Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz, in: Lech Szczucki (Hg.), Faustus Socinus and his Heritage, Kraków 2005, 129–145; Martin Mulsow/Jan Rohls (Hgg.), Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe (Brill's Studies in Intellectual History, 134), Leiden 2005.

heitsmomenten am zu tolerierenden Anderen begründet, als der positive Gehalt des rational erhebaren dogmatischen Minimums den Aufklärern im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem abstrakten Nichts dahinschmolz. Aus Toleranz wurde in der Folge im besseren Falle eine überhebliche Indifferenz gegenüber den Spielformen des Religiösen, der es nicht mehr um den Wahrheitsanspruch, sondern um die moralische Nützlichkeit der Religion ging, im schlechteren Falle religionsfeindliche Intoleranz. Auch der Marxismus verstand sich als Erbe der Aufklärung und ihres Toleranzbegriffs. Die kommunistischen Diktaturen, die die Existenzberechtigung der Kirchen an deren Mitwirken für Frieden, humanitäre Werte und Fortschritt knüpften, ließen sich von den zu aufwendigen Schauveranstaltungen einbestellten Religionsvertretern regelmäßig Toleranz bescheinigen. Toleranz gewährt der Stärkere und Einsichtigere kraft höherer Einsicht dem Schwächeren und Uneinsichtigeren. Toleranz als Einstellung gegenüber fremden religiösen Überzeugungen setzt ein Machtgefälle voraus. Toleranz, so schärft uns Erich Geldbach im Anschluss an Littell und andere nordamerikanische Theologen ein, ist von Religionsfreiheit prinzipiell zu unterscheiden.¹⁴ Als individuelle Tugend ist und bleibt Toleranz lobenswert, ist doch der Andere zuweilen nur kraft meiner höheren Einsicht zu ertragen. Ein Staat jedoch, der religiöse Toleranz gewährt, entscheidet sich damit prinzipiell gegen Religionsfreiheit.¹⁵

Obwohl es also höchst fragwürdig ist, ob der aufklärerische Toleranzbegriff überhaupt die Freiheit schaffen kann, in deren Raum Glaube gedeihen kann,¹⁶ ist seine historische Bedeutung für Deutschland zweifellos höher einzuschätzen als die genuin theologisch begründeten Freiheitsforderungen der frühneuzeitlichen Nonkonformisten, von denen im folgenden die Rede sein soll. Aus deutscher Perspektive stellte es sich als ein Sieg aufklärerischer Staatsräson über die von staatskirchlichen Monopolansprüchen ausgehende evangelische Theologie dar, als im 19. Jahrhundert religiöse Freiheitsrechte nach und nach in die meisten deutschen Länderverfassun-

¹⁴ Vgl. *Erich Geldbach*, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte, 70), Göttingen 2005, 81–92; vgl. auch *Andrea Strübind*, Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit. Die Wirkungsgeschichte des Westfälischen Friedens im Blick auf religiöse Minderheiten, in: *Lena Lybæk* (Hg.) Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung: Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach. Ökumenische Studien, Münster 2004, 504–526, dort bes. 523–526.

¹⁵ Welche weitreichenden praktischen Konsequenzen es hat, wenn man auf die präzise Unterscheidung von Toleranz und Religionsfreiheit im von Geldbach eingeforderten Sinne verzichtet, zeigte sich etwa an der 2004 in Tunis verabschiedeten *Arab Charter of Human Rights* (ACHR), die zwar von Religionsfreiheit spricht, den Unterzeichnerstaaten aber *de facto* nicht mehr als die Tolerierung bestimmter Minderheiten im Rahmen der normativen islamischen Traditionen abverlangt. Zur ACHR vgl.: *Mohammed Amin Al-Midani/Mathilde Cabanettes* (Übs.), Arab Charter on Human Rights 2004, in: *Boston University International Law Journal* 24 (2006), 147–167, dort 156 f. (Art. 25 und 30), PDF im Internet: http://www.acihl.org/res/Arab_Charter_on_Human_Rights_2004.pdf (letzter Zugriff: 29.12.2009).

¹⁶ Vgl. *Geldbach*, Freikirchen, 88–90.

gen aufgenommenen wurden. In Deutschland wurde der Religion somit erst zu einem Zeitpunkt ihre Freiheit zugestanden, als die Gebildeten längst zu ihren Verächtern geworden waren und die pauperisierten Massen sich von dem Gott, zu dem sie gebetet hatten, geäfft und genarrt fühlten. Anders verlief die Geschichte des Christentums bekanntlich in Großbritannien und Nordamerika, jenen Ländern, die der Mitbegründer des deutschen Baptismus, der genau morgen vor 125 Jahren verstorbene Julius Köbner, im Revolutionsjahr 1848 den Deutschen als Vorbild hinstellte:

„England verdankt die frühe Gründung und spätere Erweiterung seiner bürgerlichen Freiheit in Sonderheit den antistaatskirchlichen Christen, welche es so zahlreich bewohnen, während die reiche Geistlichkeit der herrschenden Kirche sich unablässig anstrenge, Aristocratie und Mißbräuche aufrecht zu erhalten. Der freie Boden Nordamerikas wurde zuerst von solchen christlichen Parteien bevölkert, die von der feindseligen englischen Staatskirche verfolgt, die Heimat verließen und den Sinn für ächtes Christenthum, so wie für bürgerliche und religiöse Freiheit mit in die neue Welt nahmen.“¹⁷

Der Konflikt zwischen der anglikanischen, wegen ihrer halb-katholischen Ordnungen und liturgischen Formen suspekten Staatskirche und den eifernden evangelischen Dissentern hielt die englische Geschichte von der Mitte des 16. bis ins 18. Jahrhundert in Bewegung und ging in den bis heute identitätsstiftenden Gründungsmythos des amerikanischen Volkes ein.¹⁸ Die Forderung nach Religionsfreiheit wurde an den angelsächsischen Protestantismus nicht von außen als Zumutung herangetragen, sondern steht im Zentrum seines Selbstverständnisses. Laut Michael Watts, Verfasser einer groß angelegten Geschichte des angelsächsischen Dissentertums, ist der Diskurs über Religionsfreiheit identitätsstiftend für das ganze konfessionelle Spektrum des angelsächsischen Protestantismus von den Presbyterianern, Kongregationalisten und Baptisten bis zu den Quäkern und Unitariern. Trotz aller Wandlungen, Brüche und Diskontinuitäten, die die frühneuzeitlichen Nonkonformisten von ihren denominationellen Nachfahren trennen, sei die zentrale Bedeutung der Religionsfreiheit kontinuierlich von den Anfängen bis zur Gegenwart zu beobachten:

„A consistent thread none the less links the Tudor Anabaptists with the twentieth-century Free Churchman, a refusal to accept the dictates of the state in matters of conscience. The refusal to render to Caesar the things that are God's is of the very essence of Dissent.“¹⁹

¹⁷ *Markus Wehrstedt/Bernd Wittchow* (Hg.), *Julius Köbner, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk* (1848), Berlin 2006, 36.

¹⁸ Vgl. *Sidney E. Mead*, *Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten*, Göttingen 1987; *Thomas Gertler SJ*, *Bundestheologie und Religionsfreiheit. Religion und Gemeinwesen in Nordamerika und Deutschland* (Religion in der Moderne, 19), Würzburg 2009.

¹⁹ *Michael R. Watts*, *The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution*, Oxford 2002, 3.

Es waren vor allem die seit 1609 entstehenden Baptisten und die etwa fünfzig Jahre später auftretenden Quäker, die eine Fülle von Flugschriften produzierten, in denen sie immer wieder die Forderung nach Religionsfreiheit erhoben und begründeten²⁰ und damit einen der entscheidenden Anstöße für die Ausbildung des modernen Konzepts der Menschenrechte gaben. Die baptistischen Traktate operierten allerdings zunächst nicht mit der Vorstellung von angeborenen, natürlichen Freiheitsrechten. Dieses Konzept gewann für den Religionsfreiheits-Diskurs erst an Bedeutung, als John Locke (1632–1704) kurz vor dem *Toleration Act* (1689) ausgewählte Argumentationen der englischen Dissenter und die von Späthumanisten wie Hugo Grotius (1583–1645) entwickelten Naturrechtskonzeptionen in seinem berühmten *Letter Concerning Toleration* (1685/86) zusammenführte. Locke meinte allerdings als Aufklärer Wahrheitsgehalt und Tolerierbarkeit der konkurrierenden religiösen Standpunkte rational beurteilen zu können. So wollte er Katholiken und Atheisten von der Toleranz ausschließen und blieb so in seinen praktischen Forderungen weit hinter der uneingeschränkten Freiheitsforderung der baptistischen Traktate zurück.²¹

Anstelle naturrechtlicher Argumentationen verwendeten die frühen baptistischen Traktate aus biblischen Texten abgeleitete theologische Argumentationsmuster, die auf antithetischen Begriffspaaren – Leib vs. Seele, Gesetz vs. Gewissen, weltlich vs. geistlich, König vs. Gott usw. – basierten. Eines der klassischen Argumente, auf das jetzt näher einzugehen ist, stellt die Unverfügbarkeit des Glaubens und die Souveränität des gnädigen Gottes in den Vordergrund: Glaube ist eine Gabe Gottes. Dieses Geschenk kann kein Mensch geben, und nicht einmal der Glaubende selbst kann seinen Glauben durch einen Willensakt hervorbringen. Daher kann die Obrigkeit niemanden zum Glauben zwingen. Ich zitiere aus den frühen baptistischen Traktaten nur zwei Beispiele. 1614 erschien in Amsterdam ein Traktat eines Baptisten namens Leonard Busher. Dort heißt es:

²⁰ Sammeledition: *Edward Bean Underhill* (Hg.), *Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661*, London 1846; zur baptistischen Toleranzliteratur des 17. Jahrhunderts vgl. *Joseph Lecler SJ*, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 1965, Bd. 2, 562–580; *H. Leon McBeth*, *English Baptist Literature on Religious Liberty to 1689*, New York 1980 (= *Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary*, 1961); kommentierte Auswahl von Quellentexten: *H. Leon McBeth* (Hg.), *A Sourcebook for Baptist Heritage*, Nashville, Tennessee, 1990, 70–90.

²¹ Vgl. *Julius Ebbinghaus* (Hg.), *John Locke, Ein Brief über Toleranz*. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert. Englisch-deutsch (Philosophische Bibliothek, 289), Hamburg 1975. – Bereits lange vor Locke, um 200 n. Chr., begegnet eine naturrechtlich begründete Forderung nach Religionsfreiheit in der altchristlichen Apologetik bei Tertullian, *Ad Scapulam* 2: *Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi* („Es ist ein Menschenrecht und per Geburt erworbenes Freiheitsrecht jedes Menschen, das zu verehren, was er für gut hält, und die Gottesverehrung des einen bringt dem andern weder Schaden noch Nutzen. Keinesfalls ist es dem Wesen der Gottesverehrung gemäß, jemanden zu ihr zu zwingen, da sie aus freien Stücken angenommen werden muß und nicht aus Zwang“).

„Kein König oder Bischof hat die Macht oder Fähigkeit, Glauben zu befehlen. Denn Glaube ist die Gabe Gottes, der in uns das Wollen und das Tun dessen bewirkt, was ihm wohlgefällt. Daher setzt keine Frist, um Gottes Geschöpf ins Gefängnis zu bringen und zu verbrennen, wenn es bis dahin nicht gehorcht und glaubt. Paulus war ein Lästlerer und Verfolger, und den Aposteln und Dienern Christi gelang es nicht, ihn zu bekehren; und dennoch wurde ihm Gnade zuteil und er wurde von Christus selbst bekehrt [...] So wenig wie Könige und Bischöfe dem Wind befehlen können, ebensowenig können sie Glauben befehlen.“²²

Ein Jahr später, 1615, erschien eine anonyme Schrift, die gewöhnlich dem Baptisten John Murton zugeschrieben wird. Dort heißt es:

„Die Könige auf Erden haben keine Vollmacht von Gott, irgendeinen ihrer Untertanen durch Verfolgung dazu zu zwingen, so zu glauben, wie sie glauben; denn Glaube ist das Werk Gottes.“²³

Die Beispiele könnten unschwer vermehrt werden.²⁴ Die Überzeugung, dass die Obrigkeit sich kein Urteil über die religiösen Überzeugungen ihrer Untertanen anmaßen dürfe, stellte die sakralen Legitimierungstheorien der zeitgenössischen Monarchien, die ihren Herrschaftsanspruch aus dem Gottesgnadentum und aus ihrer Rolle als Garant und Verteidiger dieses oder jenen ‚wahren Glaubens‘ ableiteten, radikal in Frage.²⁵ Einen Höhepunkt in dieser Traditionslinie bildet das berühmte Manifest des zeitweiligen Baptisten Roger Williams, *The Bloudy Tenent of Persecution* (1644). Williams zog aus der Forderung nach Neutralität in religiösen Dingen die radikale Konsequenz, in dem er in Theorie und Praxis für das Konzept

²² Leonard Busher, *Religion's Peace* (1614), in: Underhill (Hg.), *Tracts*, 17: *And no king nor bishop can, or is able to command faith, „that is the gift of God, who worketh in us both the will and the deed of his own good pleasure“ (Eph. 2, 8). Set him not a day, therefore, in which, if his creature hear not and believe not, you will imprison and bum him. Paul was a blasphemous and also a persecutor, and could not be converted by the apostles and ministers of Christ; yet at last was received to mercy, and converted extraordinarily by Christ himself, who is „very pitiful and merciful, and would have no man to perish, but would that all men come to repentance“ (1. Tim. 1, 13; Acts 26, 11). But not by persecution, but by the word of reconciliation which he hath committed to his ministers (2. Cor. 5, 19). And as kings and bishops cannot command the wind, so they cannot command faith.*

²³ [John Murton] *Persecution for Religion Judg'd and Condemn'd* (1615), in: Underhill, *Tracts*, 95 f.: *For, if this be a truth, that the kings of the earth have power from God to compel by persecution all their subjects to believe as they believe, then wicked is it to resist, and the persecutions of such are justly upon them, and the magistrates that execute the same are clear from their blood, and it is upon their own heads: but if the kings of the earth have not power from God, to compel by persecution any of their subjects to believe as they believe, seeing faith is the work of God, then no less wicked is it in the sight of God to disobey, and the persecutions of such are upon the magistrates, and the blood of the persecuted crieth unto the Lord, and will be required at the magistrates' hands.*

²⁴ Weitere Belege für die Argumentation mit der Formel „Glaube ist Gabe/Werk Gottes“ in baptistischen Traktaten: Underhill, *Tracts*, lxxvi–lxxvii, lxxxiv, 96, 105, 113, 212, 228.

²⁵ Vgl. z. B. Thomas Helwys, *The Mistery of Iniquity* (1612), in: *McBeth, Sourcebook*, 72: *For mens religion to God is betwixt God and themselves; the King shall not answer for it, neither may the King be judg betwene God and man. Let them be heretikes, Turks, Jewes or whatsoever, it apperteynes not to the earthly power to punish them in the least measure.*

des demokratischen Verfassungsstaates eintrat, dessen Autorität — unter Verzicht auf theologische Legitimierungstheorien — auf dem Konsens der Bürger beruhe.²⁶

Das Argument, das aus dem Geschenkcharakter des Glaubens die Forderung nach Religionsfreiheit ableitet, ist jedoch nicht baptistischen Ursprungs. Die frühesten englischen Baptisten standen bekanntlich in engem Kontakt mit der Waterländischen, ‚liberalen‘ Mennonitengemeinde in Amsterdam.²⁷ Offenbar von diesen, aus täuferisch-mennonitischen Texten, übernahmen sie die simple Argumentation für die Religionsfreiheit, die mit der Formel, der Glaube sei eine Gabe bzw. ein Werk Gottes, operiert. Harold Bender hat in einem Aufsatz von 1953 eine ansehnliche Reihe von Belegen für eben dieses Argument für Religionsfreiheit aus täuferischen Texten zusammengetragen.²⁸ Dessen Prominenz bezeugt der Zürcher Reformator Heinrich Bullinger in seinem polemischen Handbuch gegen das Täuferum von 1561, wo er das Hauptargument der Schweizer Täufer gegenüber der Obrigkeit folgendermaßen referierte:

„Man kan und sol niemant zû dem glauben zwingen, und das fürnemlich uß der ursach, daß der glaub ein frye gaab Gottes ist, die allein von Gott sinen ußerwelten in das hertz gäben wirt. Wenn dann yemants den glauben nit hat, ist er im von Gott nit gäben, darumb er siner ußerwelten nit ist. Was wil man dann sömlichen zum glauben, den er nit hat, zwingen? Und disen iren grund vermeinend die töuffer so fest gelegt syn, daß in niemant bewegen möge.“²⁹

²⁶ Vgl. *Edward Bean Underhill* (Hg.), *Roger Williams, The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed, and Mr. Cotton's Letter Examined and Answered*, London 1848, die Formel „Glaube ist Gabe/Werk Gottes“ dort 109; aus der Fülle der Forschungsliteratur sei die folgende Studie genannt, die besonders die Rezeption von Roger Williams und dessen Bedeutung für die amerikanische Verfassungsgeschichte beleuchtet: *Timothy L. Hall, Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty*, Champaign, Illinois, 1998.

²⁷ Vgl. *Watts, Dissenters*, 41–50; *James R. Coggins, John Symth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation* (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 32), Waterloo, Ontario/Scottsdale, Pennsylvania, 1991; *B. R. White, The English Baptists of the Seventeenth Century* (A History of the English Baptists, 1), Didcot 1996, 15–24; *Ian M. Randall, Communities of Conviction. Baptist Beginnings in Europe*, Schwarzenfeld 2009, 13–21.

²⁸ Vgl. *Harold S. Bender, The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), 32–50; deutsch: Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Lutz* (Hg.), *Geschichte*, 111–134. – Der auffälligen Häufung des Arguments „Glaube ist eine Gabe Gottes“ in täuferischen Texten ist in der Forschung nach Bender kaum nachgegangen worden, vgl. z. B. *Klaus Deppermann, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung*, in: *Silvana Seidel Menchi* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert* (Wolfenbüttler Forschungen, 51), Wiesbaden 1992, 231–247, dort in der Zusammenfassung 247: Sowohl Täufer als auch Spiritualisten „sehen im Glauben einen individuellen, freiwilligen Akt, der nicht erzwungen werden kann.“ Dies ist zwar eine sinnvolle Deskription des Funktionswandels von Religion bei Täufern und Spiritualisten, verfehlt jedoch die theologische Pointe des Motivs.

²⁹ Vgl. *Heinrich Bullinger, Der Widertöufferen ursprung/fürgang/Seecten/wäsen/fürnemen und gemeine irer leer Artickel* (Zürich 1561), Faksimile Leipzig 1975, Bl. 162^r.

In einem wohl um 1542 verfassten Abschnitt der Gemeindechronik der Hutterischen Brüder in Mähren grenzen sich die Täufer folgendermaßen von den Reformatoren ab:

„Solche ire leer verfechten und vertheidigen sie, Luther und Zwingel, mit dem schwert, das sie denn aigentlich von dem vater und haupt Antechriste empfangen und glernt haben, wol wissend, das der cristen ritter waaffen nit fleischlich, sonder mechtig vor Gott sind, zu verstören alle menschliche anschleg. So ist der glaub nit zu nöten, sondern ein gaab Gottes.“³⁰

Menno Simons (ca. 1496–1561) schrieb einige Jahre später:

„Der Glaube,‘ sagt Paulus, ‚ist nicht jedermanns Ding,‘ sondern eine Gabe Gottes. Ist er nun eine Gabe, so darf er auch mit keiner weltlichen Macht und keinem Schwert aufgedrungen werden.“³¹

Auch hier ließen sich die Belege noch um zahlreiche weitere vermehren. Was bereits durch diese wenigen Zitate hinreichend deutlich wird, ist, daß es sich um eine überlieferte Formel handelte, die zum festen argumentativen Repertoire des schweizerischen, des ostmitteleuropäischen und des niederländisch-niederdeutschen Zweigs des Täuferturns gehörte.

Die Beliebtheit des Arguments erklärt sich durch seine Einfachheit und, zumindest scheinbare, Stringenz. Der Vordersatz des Arguments, also die Aussage „der Glaube ist ein Geschenk Gottes“, konnte von den Adressaten des Arguments, also den christlichen Verfolgern der christlichen Verfolgten, nicht von der Hand gewiesen werden. *Fides est donum Dei* ist eine in der Scholastik allgemein geläufige Formel, die auf Augustins Interpretation von Epheser 2, 8 („Denn aus Gnade seid ihr selig geworden durch Glauben, und das nicht aus euch: Gottes Gabe ist es“) beruht. Augustin hatte den nachklappenden Satz *Dei enim donum est* auf die davor erwähnte *fides*, den Glauben, bezogen, um damit seine Prädestinationslehre zu belegen: Gott gibt den Glauben denen, die er in seinem souveränen Ratschluss zum Heil bestimmt hat.³² Nun waren weder die Täufer noch die frühen Baptisten

³⁰ Vgl. *Andreas Johannes Friedrich Zieglschmid* (Hg.), *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder*, Ithaca, New York, 1943, 44.

³¹ *Menno Simons*, *Eine tröstliche Vermahnung über das Leiden, Kreuz und die Verfolgungen der Heiligen*, in: *Die vollständigen Werke Menno Simons*, übersetzt aus der Originalsprache, dem Holländischen, Elkhart, Indiana, 1876/81, Reprint Aylmer, Ontario, 1971, Teil I, 282, ganz ähnlich ebd., 277; weitere Stellen, an denen Menno mit der Formel „Glaube ist eine Gabe Gottes“ argumentiert: Ebd., Teil I, 47, 153, 167; Teil II, 38, 87, 277, 309.

³² *Augustin*, *Enchiridion IX/31 (fidem [...] divinitus esse donatam)*, Edition: *Otto Scheel* (Hg.), *Augustins Enchiridion (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, II 4)*, Tübingen 1930, 21; zur Traditionsgeschichte vgl. *Roland H. Bainton* *The Struggle for Religious Liberty*, in: *Church History* 10 (1941), 95–124, dort 110 f. – Die hohe theologische Relevanz und die allgemeine Bekanntheit der syntaktisch gewagten, aber auch von Erasmus und allen Reformatoren festgehaltenen augustianischen Deutung von Eph 2, 8 bezeugt Sebastian Castello, der sie ausführlich widerlegt, um das Zustandekommen des Glaubens durch einen in der menschlichen Freiheit liegenden Willensakt zu erweisen, vgl. *Elisabeth Feist Hirsch* (Hg.), *Sebastian Castello, De arte dubitan-*

große Prädestinationstheoretiker. Die Täufer tendierten in der Regel dazu, sich das Christwerden als einen Gehorsamsakt vorzustellen, vertraten also tendenziell synergistische und zuweilen sogar geradezu pelagianische Auffassungen darüber, wie der Mensch zum Heil komme. In einer gewissen Analogie zu den Vorbehalten der Täufer gegenüber der reformatorischen Gnadenlehre hatte sich die erste Generation der englischen Baptisten im Prozess ihrer Selbstabgrenzung vom puritanischen Mainstream eine Reihe von arminianischen Argumenten gegen die calvinistische Prädestinationslehre und für die Willensfreiheit angeeignet. Bei der Lektüre täuferischer und früher baptistischer Texte kann man gelegentlich den Eindruck gewinnen, dass die Verfasser nur dadurch, dass der Satz „der Glaube ist eine Gabe Gottes“ zum vorgegebenen Kernbestand ihres apologetischen Repertoires gehörte, davor bewahrt blieben, den Glauben zu einem Werk des Menschen zu erklären.

Daher stellt sich die Frage, wann und aus welchem Kontext das Argument in das apologetische Schrifttum der Täuferbewegung gelangte. Das Argument war der deutschsprachigen Leserschaft wohl vor allem durch Martin Luthers *Von weltlicher Obrigkeit* (1523) bekannt geworden, in der es hieß:

„Weyl es denn eym iglichen auff seym gewissen ligt, wie er gleubt odder nicht gleubt, und damit der weltlichen gewallt keyn abbruch geschicht, sol sie auch zu friden seyn und yhrs dings wartten und lassen gleuben sonst oder so, wie man kan unnd will, und niemandt mit gewallt dringen. Denn es ist eyn frey werck umb den glauben, datz man niemandt kan zwingen. Ya, es ist eyn gottlich werck ym geyst, schweyß denn, das es eußerliche gewallt sollt erzwingen und schaffen.“³³

Luther schwang sich mit diesen Aussage allerdings nicht zum Vorkämpfer eines religiösen Pluralismus unter einer religiös unparteiischen Obrigkeit auf. Anders als die Täufer und frühen Baptisten, bei denen die Forderung nach Abwesenheit von Zwang in Glaubensdingen aus der binären Antithese „schenkender Gott vs. zwingende Obrigkeit“ konkludiert wird, operiert Luther noch mit einer dritten Größe, der Predigt des Evangeliums. Gott schenkt zwar den Glauben, aber nicht ohne sich eines Mittels zu bedienen. Dieses Mittel ist die rechte Predigt des Evangeliums, denn der Glaube kommt aus der Predigt (Röm 10,17).³⁴ Luther konnte daher später, als er die von Seiten der Täufer und Spiritualisten erhobene Forderung nach Nichtverfolgung religiöser Abweichler mit dem Verweis auf die Notwendigkeit der Predigt der rechten Lehre durch ordentlich berufene Prediger zurückwies, durchaus an einen Gedanken anknüpfen, der in seiner Obrigkeitsschrift von 1523 zumindest bereits angedeutet war. Als kompetente Instanz für die Einsetzung legitimer Prediger kam in den der Reformation

di et confidendi (Studies in Medieval and Reformation Thought, 29), Leiden 1981, 95–97; Bietenholz, Encounters, 106.

³³ Martin Luther, *Von weltlicher Obrigkeit* (1523), in: WA, Bd. 11, 264.

³⁴ Vgl. ebd., 271.

zugetanen Territorien *de facto* nur noch die jeweilige weltliche Obrigkeit in Frage. Die religiöse Devianz der „teuflische[n] Anabaptisten“, die den Monopolanspruch der obrigkeitlich sanktionierten Verkündigung „samt dem Predigtamt und leiblichen Wort verachten und lästern“³⁵, war aus dieser Sicht auch als Aufruhr gegen die Obrigkeit zu werten und von letzterer durch Einschüchterung, Vertreibung und physische Vernichtung wirksam abzustellen.

Als Argument für Religionsfreiheit taugte die Formel *fides est donum Dei* im Kontext des 16. Jahrhunderts streng genommen nur dort, wo sie mit einem Glaubensverständnis verbunden war, das dem äußeren Wort der Predigt oder der Schrift keine kausale Bedeutung für die Ankunft des Glaubens zumaß, sondern die Gabe des Glaubens an die Erwählten einer direkten Intervention des gnädigen Gottes durch den Heiligen Geist zuschrieb. Das Schubladensystem der theologischen Begrifflichkeiten hat hierfür die beiden bereits erwähnten Stichworte parat, Prädestination und Spiritualismus. Der bekannteste Vertreter eines Standpunktes, in dem eine prädestinarianische Gnadenlehre mit einem spiritualistischen Konzept der Heilzueignung verbunden ist, ist Caspar Schwenckfeld von Ossig, für den ein gewichtiges Argument gegen die Verfolgung Andersgläubiger eben unsere Formel ist, die er mit einer kurzen Auslegung versehen 1530 seiner Entgegnung auf die Augsburgische Konfession voranstellte: „Daß der christliche glaub ein freie gab Gottes ist und deßhalb keinen zwang kan leiden.“³⁶

Einige Jahre früher als bei Schwenckfeld begegnet das Argument bei Balthasar Hubmaier, und zwar seltsam unverbunden sowohl mit seinen Ausführungen über Prädestination und Willensfreiheit (in denen er sich um einen Ausgleich zwischen den 1525 aufeinandergestoßenen Positionen des Erasmus und Luthers bemühte) als auch mit seiner Auffassung von der Rolle des gepredigten, äußeren Wortes bei der Ankunft des Glaubens (hier suchte Hubmaier die Nähe zu Luther). Es ist unklar, ob Hubmaier Luthers Obrigkeitsschrift von 1523 kannte. In seiner berühmten Artikelreihe *Von Ketzern und ihren Verbrennern* (1524) tauchte der Verweis auf den Geschenkcharakter des Glaubens jedenfalls noch nicht auf, stattdessen ar-

³⁵ *Philipp Melancthon*, *Apologia Confessionis Augustanae* (1530), deutsch von Justus Jonas, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen 1930, Bd. 1, 294, Zeile 7–9.

³⁶ *Caspar Schwenckfeld*, *Judicium über die Augsburgische Konfession* (1530), in: *Chester D. Hartranft* (Hg.), *Corpus Schwenckfeldianorum*, Vol. III: *Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig*, 1528–December 1530, Leipzig 1913, 859–940, dort 869; zu Schwenckfelds religiöser Freiheitsforderung vgl. *Lecler*, *Geschichte*, Bd. 1, 267–278; *Franklin H. Littell*, *Schwenckfeld, Toleration, and Liberty*, in: *Peter C. Erb* (Hg.), *Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism. Papers Presented at the Colloquium on Schwenckfeld and the Schwenckfelders*, September 17–22, 1984, Pennsburg, Pennsylvania, 1986, 377–388; zu der zugrundeliegenden Prädestinationsauffassung vgl. *Selina Gerhard Schultz*, *Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489–1561). Spiritual Interpreter of Christianity, Apostle of the Middle Way, Pioneer in Modern Religious Thought*, Norristown, Pennsylvania, 1946, 185–190; *R. Emmet McLaughlin*, *Caspar Schwenckfeld. Reluctant Radical. His Life to 1540*, New Haven/London 1986, 103–105.

gumentierte Hubmaier in Anlehnung an Erasmus' Paraphrase des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen mit Mth. 13, 24–30.³⁷ Aber in dem Ende 1526 im mährischen Nikolsburg niedergeschriebenen Vorwort zu seiner theologischen Abrechnung mit Ulrich Zwingli blühte Hubmaier auf seine ein Jahr zurückliegende Verhaftung in Zürich zurück, Zwingli habe ihn „durch den hencker einen annderen glauben leeren“ wollen, und kommentierte dies mit der Marginalie: „Fides est opus Dei!“³⁸ Etwa gleichzeitig schrieb Hubmaier in Nikolsburg an einer apogetischen Flugschrift, in der er ebenfalls auf Zwingli anspielte, der ihn „wolt mit fahen, thürnen, martern und mit dem hencker den glauben leeren, aber der glaub ist ein werckh Gottes und nit des ketzerthurns.“³⁹ In einer dritten Ende 1526 verfaßten Schrift über das Abendmahl richtet sich das Argument gegen die Altgläubigen, die den Glauben an die Transsubstantiationslehre mit „schwert, feür und wasser“ erzwingen wollen, „dieweyl doch der glauben ein werck Gottes ist unnd nit des henckers.“⁴⁰

Offenbar hatte Hubmaier die Formel erst während seines etwa einjährigen Aufenthaltes in der Adelsrepublik Mähren von Sommer 1526 bis Sommer 1527 aufgegriffen. Seit dem Herrschaftsantritt Ferdinands I. im Winter 1526/27, baute sich rasch eine Spannung zwischen der zentralistischen und gegenreformatorischen Politik des neuen katholischen Landesherren und dem täuferfreundlichen mährischen Adel auf. Hubmaier, der auf Druck Ferdinands im Sommer 1527 nach Wien ausgeliefert wurde, war das erste Opfer dieses Konfliktes.⁴¹ In Mähren war die Formel zentrales Argument in einer intensiven politisch-theologischen Propaganda mit stark spiritualistischer Tendenz, die seit 1525 durch eine Gruppe von reformgesinnten Adligen, Geistlichen und Humanisten um den Ritter Jan Dubčanský und den Priester Beneš Optát betrieben wurde. Diese Bewegung, die eine umfangreiche publizistische Tätigkeit entfaltete, hat man sich offenbar als eine Art radikale religionspolitisch-theologische Lobby mit besten Verbindungen zum mährischen Herrenadel vorzustellen. Sie vertrat theologische Auffassungen, die der frühen Theologie Schwenckfelds verblüffend ähnlich waren, und setzte sich bei den Landständen für die Nichtverfolgung der

³⁷ Vgl. *Balthasar Hubmaier, Von Ketzern und ihren Verbrennern (1524)*, in: *Gunnar Westin/Torsten Bergsten* (Hg.), *Balthasar Hubmaier, Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer, 9)*, Gütersloh 1962, 95–100; dazu vgl. *Darren T. Williamson, Erasmus of Rotterdam's Influence upon Anabaptism: The Case of Balthasar Hubmaier*, Diss. Simon Fraser University, Burnaby, BC, Canada, 2005, 113–164, PDF im Internet: <http://ir.lib.sfu.ca/retrieve/2132/etd1765.pdf> (letzter Zugriff 29. 12. 2009); *H. Wayne Walker Pipkin, Scholar, Pastor, Martyr: The Life and Ministry of Balthasar Hubmaier (ca. 1480–1528)*, Praha 2008, 29–31.

³⁸ *Balthasar Hubmaier, Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein (1526)*, in: *Westin/Bergsten* (Hg.), *Hubmaier, Schriften*, 169.

³⁹ *Ders.*, *Eine kurze Entschuldigung (1526)*, in: op. cit., 280.

⁴⁰ *Ders.*, *Ein einfältiger Unterricht (1526)*, in: op. cit., 299.

⁴¹ Vgl. *Martin Rothkegel, Anabaptism in Moravia and Silesia*, in: *John Roth/James Stayer* (Hgg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6)*, 1521–1700, Leiden 2006, 163–215, dort 163–172.

Brüderunität, der Täufer und anderer – aus der Sicht des katholischen Landesherrn – illegaler Gruppierungen ein.⁴² Unterstützung fanden sie insbesondere bei einer Gruppe führender Ständepolitiker um den Magnaten Jan von Pernstein, der selbst zum Spiritualismus geneigt haben dürfte, besetzte er doch in seinen schlesischen Territorien alle vakanten Pfarreien mit schwenckfeldischen Pfarrern und ermöglichte den Täufnern freie Entfaltung.⁴³

Nachdem die mährischen Stände von Anfang an versucht hatten, Ferdinand I. an der Verfolgung illegaler Religionsgemeinschaften wie den Böhmisches Brüdern, den Täufnern und anderen, noch radikaleren Gruppen und Einzelpersonen zu hindern, bedienten sie sich ab 1538 auch offiziell des von Dubčanský und Optát popularisierten Arguments und erklärten in einer Denkschrift ihren Standpunkt, der Glaube sei eine Gabe Gottes, die kein Mensch geben könne, daher dürfe man die Leute nicht mit Gewalt zum Glauben zwingen. Diese feste Formel blieb bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts regelmäßiger Bestandteil der offiziellen Erklärungen des Herrenstandes in Religionsfragen.⁴⁴ In den Gesuchen der verfolgten Minderheiten an die Stände und in den amtlichen Schreiben der Ständen an den Landesherrn fängt das Argument an zu schillern: Wer spricht da eigentlich wem den Glauben ab? Wollen die Verfasser sagen, dass sie und nicht die Adressaten den wahren Glauben hätten oder entschuldigen sich die Verfasser, dass sie leider nicht des Gottesgeschenks teilhaftig seien? Die Stringenz, die das Argument beim ersten Hinschauen zu besitzen scheint,

⁴² Vgl. *Martin Rothkegel*, Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts: Matěj Poustevník, Beneš Optát, Johann Zeising (Jan Čížek), Jan Dubčanský ze Zdeňina und die Habrovaner (Lulčer) Brüder, Baden-Baden & Bouxwiller 2005 (Bibliotheca dissidentium, Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, éd. *André Séguenny*, 24; Bibliotheca bibliographica Aureliana, 208), 35, 71, 72, 77; ders., Beneš Optát, ‚On Baptism and Lord’s Supper: An Utraquist Reformer’s Opinion of Pilgram Marpeck’s ‚Vermahnung‘, in: *Mennonite Quarterly Review* 79 (2005), 359–381.

⁴³ Vgl. *Horst Weigelt*, Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 43), Berlin & New York 1973, 181–194; *Jan Harasimowicz*, Stosunki wyznaniowe na Ziemi Klodskiej w okresie Reformacjij, in: *Zeszyty Muzeum Ziemi Klodskiej* 3 (1990), 14–36; *Arno Herzig*, Reformatorische Bewegung und Konfessionalisierung. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in der Grafschaft Glatz (Hamburger Veröffentlichungen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas, 1), Hamburg 1996, 44–53; *Martin Rothkegel*, Ausbreitung und Verfolgung der Täufer in Schlesien in den Jahren 1527–1548, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 61 (2003), 149–209.

⁴⁴ Vgl. die aus den unveröffentlichten Landtagsakten gesammelten Belege bei *František Kameniček*, Zemské sněmy a sjezdy moravské. Jejich složení, obor působnosti a význam od nastoupení na trůn krále Ferdinanda I. až po vydání obnoveného zřízení zemského (1526–1628), Bd. 3, Brno 1905, 297–305; vgl. auch die Formulierung Johann von Pernsteins in einem programmatischen Schreiben an Ferdinand I. von 1539: *Fides [...] donum est Dei, et cui a Deo non datur, ab hominibus minime potest dari*, in: *Archiv český*, Bd. 20, Praha 1902, 82–88, Nr. 196, dort 86; zu diesem Brief vgl. *Winfried Eberhard*, Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 54), München 1985, 316–337.

löst sich auf in eine verschmitzte Doppeldeutigkeit — Religionsfreiheit hat trotz der existenziell ernstesten Sache möglicherweise einen hintergründig humorvollen Aspekt.

Obwohl Ferdinand I. den Standpunkt der Stände nicht akzeptierte, bot die bis 1620 funktionierende ständestaatliche Verfassung ihm und seinen Nachfolgern nur wenig Gelegenheit zu gegenreformatorischen Eingriffen in die religiösen Verhältnisse auf den mährischen Adels Herrschaften. In Mähren kam es im 16. Jahrhundert – anders als etwa in Polen und Siebenbürgen, wo es lediglich zu einer Etablierung mehrerer Konfessionen nebeneinander kam – zu einer faktischen Religionsfreiheit.⁴⁵ Wie die mährische Religionsfreiheit in der Praxis aussehen konnte, schildert ein Brief des ungarischen Adligen Christoph Kerecsényi an seinen Wittenberger Lehrer Paul Eber von 1568. Der eifrige Lutheraner Kerecsényi hatte die Herrschaft Nikolsburg erworben, deren Bevölkerung vier Jahrzehnte zuvor durch Hubmaiers Wirken mehrheitlich täuferisch geworden war. Kerecsényi berichtet empört, dass er die Pfarrkirchen der Stadt Nikolsburg und der umgebenden Kleinstädte und Dörfer verwüstet und zweckentfremdet vorgefunden habe; es gebe keinerlei ordentlich bestellte Geistliche; von der Bevölkerung der Stadt und der Grundherrschaft gehörten 4000 Personen verschiedenen täuferischen Gruppierungen an, die übrigen „dominantes non baptisatur nec unquam baptisari volunt“ („bleiben zu Hause und lassen sich nicht taufen, wollen auch gar nicht getauft werden“).⁴⁶ Hier

⁴⁵ Zur Toleranz bzw. Religionsfreiheit in Mähren vgl. *Joachim Bahlcke*, Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526–1619) (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, 3), München 1994, 127–148; *Jaroslav Mezník*, Tolerance na Moravě ve 16. století, in: *Milan Machovec*, Problém tolerance v dějinách a perspektivě, Praha 1995, 76–85; *Jaroslav Pánek*, The question of tolerance in Bohemia and Moravia in the age of Reformation, in: *Ole Peter Grell/Bob Scribner* (Hg.), Tolerance and Intolerance in the European Reformation, Cambridge 1996, 231–248; *Thomas Winkelbauer*, Überkonfessionelles Christentum in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts in Mähren und seinen Nachbarländern, in: *Libor Jan* (Hg.), Dějiny Moravy a Matice moravská. Problémy a perspektivy, Brno 2000, 131–146; *Josef Válka*, Husitství na Moravě. Náboženská snažlivost. Jan Amos Komenský, Brno 2005, 229–266; *Petr Maťa*, Vorkonfessionelles, überkonfessionelles, transkonfessionelles Christentum. Prolegomena zu einer Untersuchung der Konfessionalität des böhmischen und mährischen Hochadels zwischen Hussitismus und Zwangskatholisierung, in: *Joachim Bahlcke/Karen Lambrecht/Hans-Christian Maner* (Hgg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, Leipzig 2006, 307–331.

⁴⁶ Christoph Kerecsényi an Paul Eber (Nikolsburg, 10. August 1568), Gotha, Forschungsbibliothek, Chart. A 124, Bl. 116–117, vgl. *Theodor Wotschke* (Hg.), Urkunden zur Reformationsgeschichte Böhmens, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 2 (1929), 117–166, dort 135 f. — Als die Herrschaft Nikolsburg einige Jahre später in den Besitz des katholischen Grundherren Adam von Dietrichstein gelangte, beauftragte dieser die Wiener Jesuiten, um den katholischen Kultus in der Stadt und den umliegenden Dörfern wiederherzustellen. Insbesondere in den letzteren stieß ein jesuitischer Missionar auf zahlreiche ungetaufte Personen: *Inquirens si qui baptismum non receperissent, multosque, et quidem grandi iam natu viros, ac feminas inueniens, salutari vnda tingeat*,

wird drastisch deutlich, dass die Religionsfreiheit, die mit dem Argument vom Geschenkcharakter des Glaubens eingefordert wurde, auch die für die frühe Neuzeit unerhörte Erfahrung des ungestraften und unverhohlenen Nichtglaubens einschloss. Hier ist also bereits im 16. Jahrhundert einmal punktuell jener grundlegende Funktionswandel von Religion vorweggenommen, der erst in den westlichen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts zum Normalfall werden sollte.

Woher hatten Dubčanský, Optát und ihre Mitstreiter ihr Argument übernommen? Die schon in den 1950ern von dem Prager Kirchengeschichtler Rudolf Řičan ausführlich begründete und später von Jarold K. Zeman weiter ausgeführte Vermutung, dass das Argument viel älter als Luthers Obrigkeitsschrift von 1523 sei und aus der hussitischen Tradition des 15. Jahrhunderts stamme,⁴⁷ erhielt 1977 eine überraschende Bestätigung. Damals erwarb das Prager Nationalmuseum aus Privatbesitz das einzige erhaltene Exemplar einer 1508 gedruckten Schrift, die bereits in den 1470ern von einem frühen Mitglied der blutig verfolgten Brüderunität, Bruder Prokop von Neuhaus (z Jindřichova Hradce), verfasst worden war. Die Schrift mit dem Titel *Warum die Menschen nicht zum Glauben gezwungen werden sollen* ist eine ausführliche Abhandlung über das Thema, dass der Glaube eine Gabe Gottes sei und fordert ausdrücklich, dass auch Menschen, die gar nichts glauben, im Rahmen der bürgerlichen Gesetze von der Obrigkeit unbehelligt bleiben sollen. Vorformen von Prokops Argumentation lassen sich in hussitischen Texten bis zu Martin Lupáč (vor 1400–1468), Johann Rokycana (nach 1390–1471) und Johannes Hus (1371–1415) zurückverfolgen, ebenso die in Prokops Argumentation vorausgesetzten prädestinatianischen und spiritualistischen Denkformen, die letztlich auf die Theologie John Wiclifs (um 1330–1384) zurückgehen.⁴⁸

Ich komme zum Schluss und fasse noch einmal zusammen: Die in der nordamerikanischen Theologie geläufige, pointierte Unterscheidung zwischen Toleranz und Religionsfreiheit ist auch im Hinblick auf das 16. und frühe 17. Jahrhundert sinnvoll. Von den Toleranzkonzepten, die christliche Humanisten wie Sebastian Castellio und Jacobus Acontius unter Berufung

tanquam non iam purganda solum Domini vinea, sed de integro conserenda esset („Er erkundigte sich, wer noch nicht die Taufe empfangen habe, und da er viele, und zwar auch erwachsene Männer und Frauen fand, benetzte er sie mit dem heilbringenden Wasser. Es ging hier also nicht nur darum, den Weinberg des Herrn zu reinigen, er muß regelrecht neu gepflantzt werden“), *Francesco Sacchini*, *Historiae Societatis Iesv Pars Quartha Siue Everardvs*, Romae: Typis Dominici Manelphii, 1652, 184, Digitalisat im Internet: http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenahist/hsj/t4/HSJ_4_2.html (letzter Zugriff: 29.12.2009).

⁴⁷ Vgl. Rudolf Řičan, Zur Frage des Ökumenismus, der Gewissensfreiheit und der religiösen Duldung in der tschechischen Reformation, in: *Communio Viatorum* 1964, 265–284; Jarold K. Zeman, The Rise of Religious Liberty in the Czech Reformation, in: *Central European History* 6 (1973), 128–147.

⁴⁸ Vgl. Amedeo Molnár, Neznamý spis Prokopa z Jindřichova Hradce, in: *Husitský Tábor* 6–7 (1983/84), 423–448; Mirjam Bohatcová, Doplněk ke spisu Prokopa z Jindřichova Hradce, in: *Husitský Tábor* 10 (1988–1991), 219–220.

auf Erasmus von Rotterdam entwickelten, führt eine Linie zum Toleranzdenken der Aufklärung. Davon ist deutlich eine zweite Traditionslinie zu unterscheiden, die im Gegensatz zum Vernunftglauben der Toleranzvertreter von der Grunderfahrung der völligen Unverfügbarkeit des Göttlichen ausgeht. Indem hier die Geschichte eines einzelnen Arguments von seiner frühesten belegbaren Verwendung im radikalen Hussitismus des 15. Jahrhunderts bis in das angelsächsische Freikirchentum des 17. Jahrhunderts verfolgt wurde, deutete sich an, dass diese zweite Traditionslinie schließlich in die Entstehung des modernen Konzepts der Religionsfreiheit einmündete. Religionsfreiheit ist ihrem Ursprung nach ein oppositionelles, zuweilen schmerzhaft subversives Prinzip, dessen theologische Zentralität sich aus der Erfahrung des Dissens ergab. Als Ergebnis langfristiger vorbereiteter, erfolgreicher Lobbyarbeit nordamerikanischer Kirchen und Missionsgesellschaften, die in der Tradition der angelsächsischen Dissenter standen, wurde die Religionsfreiheit 1948 im 18. Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Generalversammlung der Vereinten Nationen verankert.⁴⁹ Damit wurde ein zentrales Theologumenon der Dissenter-Tradition in einen neuen funktionalen Kontext gestellt — ein Sauerteig, der für die Mehrheit der in der Welt praktizierten Religionen und ihre Hohepriesterschaften eine Zumutung war und zum Teil bis heute ist. Heute, 61 Jahre später, wäre es angesichts veränderter Mehrheitsverhältnisse vielleicht gar nicht mehr möglich, einen solchen Coup bei der UNO zu lancieren: Es gibt beunruhigende Anzeichen für eine Renaissance des Toleranzbegriffs bei vielen Religionsexperten und bei den nach Machterhalt und Bestandschutz strebenden Mehrheitsreligionen. Unter anderem deshalb ist die Stimme Erich Geldbachs, der klar zwischen Toleranz und Religionsfreiheit unterscheidet, so wichtig.

⁴⁹ „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“ <http://www.ohchr.org/EN/UDHR> (letzter Zugriff: 29.12.2009). — Über die Bemühungen der baptistischen Bünde in den USA im Vorfeld der Annahme der UN-Deklaration berichtet Joseph M. Dawson, damals Vorsitzender der Southern Baptist Committee on World Peace: „Following the first national Conference of the Churches in Cleveland, I went to San Francisco to attend the United Nations Organization. To that meeting I carried a hundred thousand petitions from Baptists, North and South, white and Negro, asking that the Charter to be adopted would include a guarantee of full religious liberty for every human being. To my delight I found those representing the National Council of Churches likewise wished some assurance of full religious freedom“, Joseph Martin Dawson, *A Thousand Months to Remember. An Autobiography*, Waco, Texas, 1964, 161 (Hinweis von Erich Geeldbach).

Bibliografie

Quellen

- Bainton, Roland H.* (Hg., Übs.), Concerning Heretics, whether they are to be Persecuted and how they are to be Treated. A Collection of the Opinions of Learned Men, both Ancient and Modern. An Anonymous work Attributed to Sebastian Castellio, now first done into English, together with Excerpts from other Works of Sebastian Castellio and David Joris on Religious Liberty, New York [1935].
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1930.
- Bullinger, Heinrich*, Der Widertöufferen ursprung/fürgang/secten/wäsen/fürnenmen und gemeine irer leer Artickel (Zürich 1561), Faksimile Leipzig 1975.
- Ebbinghaus, Julius* (Hg.), John Locke, Ein Brief über Toleranz. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert. Englisch-deutsch (Philosophische Bibliothek, 289), Hamburg 1975.
- Hartranft, Chester D.* (Hg.), Corpus Schwenckfeldianorum, Vol. III: Letters and Treatises of Caspar Schwenckfeld von Ossig, 1528–December 1530, Leipzig 1913.
- Hirsch, Elisabeth Feist* (Hg.), Sebastian Castellio, De arte dubitandi et confidendi (Studies in Medieval and Reformation Thought, 29), Leiden 1981.
- Kameníček, František*, Zemské sněmy a sjezdy moravské. Jejich složení, obor působnosti a význam od nastoupení na trůn krále Ferdinanda I. až po vydání obnoveného zřízení zemského (1526–1628), Bd. 3, Brno 1905.
- McBeth, H. Leon* (Hg.), A Sourcebook for Baptist Heritage, Nashville, Tennessee, 1990.
- Sacchini, Francesco*, Historiae Societatis Iesv Pars Quarta Siue Everardvs, Romae: Typis Dominici Manelphii, 1652.
- Scheel, Otto* (Hg.), Augustins Enchiridion (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, II 4), Tübingen 1930.
- Schmidinger, Heinrich* (Hg.), Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, Darmstadt 2002.
- Simons, Menno*, Die vollständigen Werke Menno Simon's, übersetzt aus der Originalsprache, dem Holländischen, Elkhart, Indiana, 1876/81, Reprint Aymer, Ontario, 1971.
- Underhill, Edward Bean* (Hg.), Roger Williams, The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed, and Mr. Cotton's Letter Examined and Answered, London 1848.
- (Hg.), Tracts on Liberty of Conscience and Persecution, 1614–1661, London 1846.
- Wehrstedt, Markus; Wittchow, Bernd* (Hg.), Julius Köbner, Manifest des freien Urchristenthums an das deutsche Volk (1848), Berlin 2006.
- Westin, Gunnar; Bergsten, Torsten* (Hg.), Balthasar Hubmaier, Schriften, Gütersloh 1962 (Quellen zur Geschichte der Täufer, 9).
- Wotschke, Theodor* (Hg.), Urkunden zur Reformationsgeschichte Böhmens, in: Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 2 (1929), 117–166.
- Zieglschmid, Andreas Johannes Friedrich* (Hg.), Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder, Ithaca, New York, 1943.

Sekundärliteratur

- Augustijn, Cornelis*, Gerard Geldenhouwer und die religiöse Toleranz, in: Archiv für Reformationsgeschichte, 69 (1978), 132–156.

- Bahlcke, Joachim*, Regionalismus und Staatsintegration im Widerstreit. Die Länder der Böhmisches Krone im ersten Jahrhundert der Habsburgerherrschaft (1526–1619) (Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, 3), München 1994.
- Bainton, Roland H.*, The Struggle for Religious Liberty, in: *Church History* 10 (1941), 95–124.
- Bender, Harold S.*, The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 44 (1953), 32–50; deutsch: Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Heinrich Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung, 246), Darmstadt 1977, 111–134.
- Bietenholz, Peter G.*, Encounters with a Radical Erasmus. Erasmus' Work as a Source of Radical Thought in Early Modern Europe, Toronto/Buffalo/London 2009.
- Bohatcová, Mirjam*, Doplněk ke spisu Prokopa z Jindřichova Hradce, in: *Husitský Tábor* 10 (1988–1991), 219–220.
- Coggins, James R.*, John Symth's Congregation. English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 32), Waterloo, Ontario/Scottsdale, Pennsylvania, 1991.
- Deppermann, Klaus*, Die Argumente der deutschen Täufer und Spiritualisten gegen ihre Verfolgung, in: *Silvana Seidel Menchi* (Hg.), *Ketzerverfolgung im 16. und frühen 17. Jahrhundert* (Wolfenbüttler Forschungen, 51), Wiesbaden 1992, 231–247.
- Eberhard, Winfried*, Monarchie und Widerstand. Zur ständischen Oppositionsbildung im Herrschaftssystem Ferdinands I. in Böhmen (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, 54), München 1985.
- Fischer, Shlomo*, Intoleranz und Toleranz in der jüdischen Tradition und im Israel der Gegenwart, in: *Christoph Schwöbel/Dorothee von Tippelskirch* (Hg.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg i. Br. 2002, 183–211.
- Geldbach, Erich*, Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte, 70), Göttingen 2005.
- Gertler, Thomas*, Bundestheologie und Religionsfreiheit. Religion und Gemeinwesen in Nordamerika und Deutschland (Religion in der Moderne, 19), Würzburg 2009.
- Guggisberg, Hans R.*, Sebastian Castelleo 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997.
- , Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Heinrich Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit* (Wege der Forschung, 246), Darmstadt 1977, 455–481.
- Hall, Timothy L.*, Separating Church and State. Roger Williams and Religious Liberty, Champaign, Illinois, 1998.
- Harasimowicz, Jan*, Stosunki wyznaniowe na Ziemi Kłodzkiej w okresie Reformacji, in: *Zeszyty Muzeum Ziemi Kłodzkiej* 3 (1990), 14–36.
- Herzig, Arno*, Reformatorische Bewegung und Konfessionalisierung. Die habsburgische Rekatholisierungspolitik in der Grafschaft Glatz (Hamburger Veröffentlichungen zur Geschichte Mittel- und Osteuropas, 1), Hamburg 1996.
- Jellinek, Georg*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, Leipzig 1895.
- Kinder, A. Gordon*, Jacobus Acontius, in: *André Séguenny* (Hg.), *Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles*, t. XVI, Baden-Baden/Bouxwiller 1994, 55–117.

- Lecler, Joseph*, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Stuttgart 1965.
- Littell, Franklin H.*, Schwenckfeld, Toleration, and Liberty, in: *Peter C. Erb* (Hg.), Schwenckfeld and Early Schwenckfeldianism. Papers Presented at the Colloquium on Schwenckfeld and the Schwenckfelders, September 17–22, 1984, Pennsylvania, 1986, 377–388.
- Maťa, Petr*, Vorkonfessionelles, überkonfessionelles, transkonfessionelles Christentum. Prolegomena zu einer Untersuchung der Konfessionalität des böhmischen und mährischen Hochadels zwischen Hussitismus und Zwangskatholisierung, in: *Joachim Bahlckel/Karen Lambrecht/Hans-Christian Maner* (Hg.), Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, Leipzig 2006, 307–331.
- McBeth, H. Leon*, English Baptist Literature on Religious Liberty to 1689, New York 1980 Diss. Southwestern Baptist Theological Seminary, 1961).
- McLaughlin, R. Emmet*, Caspar Schwenckfeld. Reluctant Radical. His Life to 1540, New Haven/London 1986.
- Mead, Sidney E.*, Das Christentum in Nordamerika. Glaube und Religionsfreiheit in vier Jahrhunderten, Göttingen 1987.
- Mezník, Jaroslav*, Tolerance na Moravě ve 16. století, in: Milan Machovec, Problém tolerance v dějinách a perspektivě, Praha 1995, 76–85.
- Molnár, Amedeo*, Neznámý spis Prokopa z Jindřichova Hradce, in: Husitský Tábor 6–7 (1983–84), 423–448.
- Mulsow, Martin; Rohls, Jan* (Hg.), Socinianism and Arminianism. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe (Brill's Studies in Intellectual History, 134), Leiden 2005.
- Ogonowski, Zbigniew*, Der Sozinianismus und das Problem der Toleranz, in: *Lech Szczucki* (Hg.), Faustus Socinus and his Heritage, Kraków 2005, 129–145.
- Pánek, Jaroslav*, The question of tolerance in Bohemia and Moravia in the age of Reformation, in: *Ole Peter Grell/Bob Scribner* (Hg.), Tolerance and Intolerance in the European Reformation, Cambridge 1996, 231–248.
- Paulus, Nikolaus*, Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1911.
- Pipkin, H. Wayne Walker*, Scholar, Pastor, Martyr: The Life and Ministry of Balthasar Hubmaier (ca. 1480–1528), Praha 2008.
- Randall, Ian M.*, Communities of Conviction. Baptist Beginnings in Europe, Schwarzenfeld 2009.
- Remer, Gary*, Humanism and the Rhetoric of Toleration, University Park, Pennsylvania, 1996.
- Říčan, Rudolf*, Zur Frage des Ökumenismus, der Gewissensfreiheit und der religiösen Duldung in der tschechischen Reformation, in: *Communio Viatorum* 1964, 265–284.
- Rothkegel, Martin*, Anabaptism in Moravia and Silesia, in: *John Roth/James Stayer* (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6), 1521–1700, Leiden 2006, 163–215.
- , Ausbreitung und Verfolgung der Täufer in Schlesien in den Jahren 1527–1548, in: *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 61 (2003), 149–209.
- , Beneš Optát, ‚On Baptism and Lord's Supper': An Utraquist Reformer's Opinion of Pilgram Marpeck's ‚Vermahnung', in: *Mennonite Quarterly Review* 79 (2005), 359–381.

- , Mährische Sakramentierer des zweiten Viertels des 16. Jahrhunderts: Matěj Poustevník, Beneš Optát, Johann Zeising (Jan Čížek), Jan Dubčanský ze Zdenína und die Habrovaner (Lulčer) Brüder, Baden-Baden & Bouxwiller 2005 (Bibliotheca dissidentium, Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles, éd. André Séguenny, 24; Bibliotheca bibliographica Aureliana, 208).
- Schultz, Selina Gerhard*, Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489–1561). Spiritual Interpreter of Christianity, Apostle of the Middle Way, Pioneer in Modern Religious Thought, Norristown, Pennsylvania, 1946.
- Strübind, Andrea*, Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit. Die Wirkungsgeschichte des Westfälischen Friedens im Blick auf religiöse Minderheiten, in: Lena Lybæk (Hg.) Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung: Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. Festschrift für Professor Dr. Erich Geldbach. Ökumenische Studien, Münster 2004, 504–526.
- , Willensfreiheit und religiöse Toleranz. Kirchengeschichtliche Perspektiven, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) 13 (2008), 213–242.
- Tazbir, Janusz*, Geschichte der polnischen Toleranz, Warszawa 1977.
- Troeltsch, Ernst*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, Reprint Tübingen 1994.
- Válka, Josef*, Husitství na Moravě. Náboženská snaženlivost. Jan Amos Komenský, Brno 2005, 229–266.
- Wappler, Paul*, Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit. Dargestellt im Zusammenhang mit der Entwicklung der Ansichten Luthers und Melanchthons über Glaubens- und Gewissensfreiheit, Leipzig 1908.
- Watts, Michael R.*, The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution, Oxford 2002.
- Weigelt, Horst*, Spiritualistische Tradition im Protestantismus. Die Geschichte des Schwenckfeldertums in Schlesien (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 43), Berlin & New York 1973.
- White, B. R.*, The English Baptists of the Seventeenth Century (A History of the English Baptists, 1), Didcot 1996.
- Williamson, Darren T.*, Erasmus of Rotterdam's Influence upon Anabaptism: The Case of Balthasar Hubmaier, Diss. Simon Fraser University, Burnaby, BC, Canada, 2005.
- Winkelbauer, Thomas*, Überkonfessionelles Christentum in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts in Mähren und seinen Nachbarländern, in: *Libor Jan* (Hg.), Dějiny Moravy a Matice moravská. Problémy a perspektivy, Brno 2000, 131–146.
- Wiswedel, Wilhelm*, Bilder und Führungsgestalten aus dem Täufertum, 3 Bde., Kassel 1928–1952.
- Zeman, Jarold K.*, The Rise of Religious Liberty in the Czech Reformation, in: Central European History 6 (1973), 128–147.

DOKUMENTATION

Voneinander lernen – miteinander glauben „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4,5)

Konvergenzdokument der
Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe
(BALUBAG)

1. Einleitung

Die Bayerische Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe (BALUBAG) legt mit diesem Konvergenzdokument ihren Abschlussbericht nach sechs Jahren eines intensiven theologischen Dialogs vor.

Die Arbeitsgruppe wurde durch Beschluss des Landeskirchenrats der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) und der Leitung des Landesverbands Bayern im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) eingesetzt und konstituierte sich am 27. März 2003.

Ausgangspunkt waren die guten ökumenischen Beziehungen, auch auf der Ebene der Kirchenleitungen, die ermutigenden Gespräche zwischen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) sowie der durch die Charta Oecumenica gegebene Auftrag zur verstärkten Regionalisierung zwischenkirchlicher Begegnungen und Lehrgespräche. Die Einsetzung der Arbeitsgruppe erfolgte im Benehmen mit der VELKD, der EKD und dem Präsidium des BEFG.

Traditionell trennt Lutheranerinnen und Baptistinnen¹ das Verständnis von Taufe und Kirche. Dieses unterschiedliche Verständnis hat zu unterschiedlichen Gestaltungen des kirchlichen Lebens geführt. Zum manifesten Konflikt verdichteten sich in der Vergangenheit diese Differenzen besonders für den Fall, dass ein Mensch, der bereits als Säugling getauft wurde, als Erwachsener in einer Baptistengemeinde die Taufe begehrte.

Um die traditionell kontroversen Themen gründlich und sachgerecht zu behandeln, setzten wir bei dem Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft an. Davon ausgehend befassten wir uns mit der Lehre von der Kirche und der Gestalt des Amtes und der Dienste. Die Lehre und Praxis von Taufe und Abendmahl besprachen wir auf der Basis des bis dahin erreichten Konsenses.

Im nachfolgenden Bericht dokumentieren wir die Ergebnisse unseres Gesprächsprozesses und deren mögliche Folgerungen für die Beziehungen zwischen Baptisten und Lutheranern.

¹ Wenn nachfolgend entweder die weibliche oder die männliche Redeform verwendet wird, ist das jeweils inklusiv gemeint.

Nach eingehender Prüfung der Lehraussagen konnten wir *in allen wesentlichen Fragen eine grundlegende Übereinstimmung in der Auslegung des Evangeliums* feststellen. Durch das genaue Bedenken der bisherigen Konflikte in der Praxis von Taufe und Abendmahl erarbeiteten wir Vorschläge, durch welche ein *Grundkonsens in der evangeliumsgemäßen Gestaltung von Taufe und Abendmahl* erreicht wurde.

Daher empfehlen wir unseren Kirchen die Aufnahme von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

2. Die Hermeneutik des baptistisch-lutherischen Dialogs

2.1. Die Grundlage des Dialogs

Die Begegnung zwischen Baptisten und Lutheranern ist beschwert durch geschichtliche Erfahrungen, die lange Zeit von wechselseitiger Respektlosigkeit im Umgang sowie durch Verfolgung von Baptistinnen und Baptisten geprägt war. Nur in der bewussten Erinnerung und gegenseitigen Vergebung kann ein zukunftsöffener Dialog beginnen.

Die Arbeitsgruppe macht sich die Ziffern 103 und 104 des „Berichts der Gemeinsamen Kommission des Baptistischen Weltbundes und des Lutherischen Weltbundes“ (1990) zu eigen:

„[103] Lutheraner erkennen und bedauern, dass die gegen die Täufer gerichteten Verwerfungen zur Diskriminierung von heutigen Baptisten beigetragen haben, und bitten um Vergebung. Die Situation erfordert ständige Wachsamkeit, um solche Verletzungen grundlegender christlicher Gemeinschaft zu verhindern. [104] Baptisten erkennen und bedauern ihre Haltung der Überlegenheit, die den von Gott in den lutherischen Kirchen hervorgebrachten geistlichen Schatz übersieht. Es gab ungerechte und verzerrte Beschreibungen anderer Kirchen. Sie bitten darum um Vergebung.“²

Die Verwerfungen in den Lutherischen Bekenntnisschriften haben weder den historischen noch den heutigen Baptismus vor Augen.

Der Baptismus versteht sich nicht unmittelbar als Nachfolger der Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts. Die Baptisten sind – besonders in Deutschland – viel stärker durch die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts geprägt.

Baptisten und Lutheraner sind als geistliche Bewegungen ursprünglich also keine unmittelbaren Konkurrenten oder Gegner, sondern haben sich zeitversetzt in unterschiedlichen Jahrhunderten entwickelt und ihre je eigene konfessionelle Ausprägung erfahren. Das unmittelbare Gegenüber des Baptismus im 17. Jahrhundert war nicht das Luthertum, sondern die anglikanische Staatskirche.

² Harding Meyer et al., Dokumente wachsender Übereinstimmung II (1982–1990), Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, 214f.

Im Hinblick auf die Verwerfungen durch das lutherische Bekenntnis besteht Übereinstimmung, dass zwischen den Täufern des 16. Jahrhunderts und den heutigen Baptisten keine unmittelbare theologische und historische Kontinuität besteht. Insofern ist eine Beurteilung des Baptismus allein von den Verwerfungen des 16. Jahrhunderts aus nicht sachgemäß.

2.2. *Die Methode des Dialogs*

Die Arbeitsgruppe verständigte sich zuerst grundlegend über Arbeitsweise und Methodik. Dabei wurde ein für ökumenische Lehrgespräche neues Verfahren gewählt. Eine Konfession stellte die theologischen Überzeugungen der jeweils anderen Seite solange dar, bis die dargestellte Seite sich recht verstanden sah. So übte sich jede Seite in die Sprach- und Denkformen und die Befindlichkeiten der anderen Tradition ein. Diese wechselseitige Perspektivenübernahme ermöglichte es, die Stärken der anderen Tradition zu entdecken und zu würdigen. Dadurch konnten verzerrende und belastende konfessionelle Missverständnisse weitgehend vermieden werden. In der Atmosphäre respektvollen Wohlwollens wurde jede Seite frei, dann auch selbstkritisch die Besonderheit der eigenen Tradition wahrzunehmen. Die konfessionellen Differenzen zeigten sich so auch als Reichtum christlichen Lebens und ließen die Beteiligten voneinander lernen. Im gemeinsamen Hören auf das in der Heiligen Schrift bezeugte Evangelium entdeckten alle Beteiligten eine tiefe Verbundenheit im Auftrag, dieses Evangelium für die Gegenwart und Zukunft zu bezeugen. Das bestimmte das Vorgehen der Arbeitsgruppe bei den einzelnen Arbeitsschritten.

Die klassischen kontroverstheologischen Positionen wurden auf ihre ursprünglichen Anliegen, ihre gegenwärtige Bedeutung und ihre praxisleitende Intention hin befragt.

Für die wesentlichen Anliegen der einen Seite suchte man bei der anderen Seite nach theologischen Äquivalenten oder Analogien. Insbesondere wandte sich die Arbeitsgruppe den jeweils abgrenzenden Aussagen und den dabei leitenden Anliegen zu. Das zielte darauf zu klären, ob die Anliegen von abgrenzenden Aussagen auch auf andere Weise zur Geltung gebracht werden könnten.

Die Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung bestimmter theologischer Überzeugungen ließ in einstmals strikt trennenden Lehraussagen vielerlei Annäherungen erkennen. Beide Konfessionen haben sich in Treue zu ihrem Ursprung geschichtlich weiterentwickelt und immer neu das Evangelium Jesu Christi für die jeweilige historische Situation zu verstehen gesucht. Die geschichtliche Betrachtung der Konfessionen vertiefte das gegenseitige Verstehen.

Entscheidend wurde dabei die Einsicht, dass theologische Erkenntnisse nicht nur von ihren Anliegen und ihrer Geschichte zu erfassen sind, sondern sich immer deutend und bewältigend auf Praxisprobleme beziehen. Daher untersuchte die Arbeitsgruppe, auf welche Probleme in der gemeindlichen

Praxis jeweils eine bestimmte theologische Lehre antwortet und wie dadurch die gemeindliche Praxis orientiert wird. Dann wurde analysiert, wie die andere Seite die entsprechenden Praxis-Probleme theologisch reflektiert. Auch daraus ergaben sich wesentliche neue Einsichten in die theologischen Auffassungen der anderen Seite. Für dieses Vorgehen erwies sich als außerordentlich förderlich, dass sowohl wissenschaftlich als auch im Gemeindedienst tätige Theologinnen und Theologen dabei zusammenarbeiteten.

Als Ergebnis formulierte die Arbeitsgruppe, was gemeinsam bezeugt und ausgesagt werden konnte. Kontroverse Punkte befragte die Arbeitsgruppe dann daraufhin, ob sie im Lichte des Grundkonsenses als kirchentrennend zu beurteilen seien. Anschließend suchte sie nach konkreten Empfehlungen, wie die gemeinsam gewonnenen Erkenntnisse sich in der kirchlichen Praxis auswirken könnten.

2.3. *Die normativen Instanzen des Dialogs*

Die Heilige Schrift bezeugt das Evangelium Jesu Christi, der alle Menschen liebt, sie rechtfertigt, heiligt und in seine Nachfolge ruft. Baptisten und Lutheraner beziehen sich daher allein auf die heilige Schrift als Quelle kirchlicher Lehre und Praxis.

In den lutherischen Bekenntnisschriften finden Lutheraner mit der Sprache und im Kontext des 16. Jahrhunderts treffend das formuliert, was für sie der Inbegriff und die Mitte des Evangeliums Jesu Christi darstellt.

Die lutherische Seite versteht dabei ihre Bekenntnisse nicht als der Bibel gleichrangige Norm, sondern als Auslegungsregel, die immer wieder neu zur Schrift hinführen soll und von der Schrift normiert wird (*norma normata*).

Baptisten kennen zwar ebenfalls Bekenntnisschriften, verstehen sie aber nicht in vergleichbarer Weise als normative Referenztexte, sondern als grundlegende Orientierung baptistischen Glaubens.

Im gemeinsamen Hören auf das Zeugnis der Schrift lernen Baptistinnen und Lutheranerinnen ihre verschiedenen Glaubens- und Lehrtraditionen als Auslegungen der einen und gemeinsamen Schrift verstehen.

2.4. *Die Rezeption bisheriger Dialoge im Rahmen des gegenwärtigen Dialogs*

Die Arbeitsgruppe rezipierte bisherige Dialoge mit dem Ziel, bereits Erreichtes dankbar aufzunehmen und auf dieser Grundlage kritisch weiterzuarbeiten.

Der Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung der Waldenser, Methodisten und Baptisten in Italien (1990)³ verdankt die Arbeitsgruppe weiterführende Anregungen, z. B. die Frage nach der Kirchengemein-

³ Vereinbarung über die gegenseitige Anerkennung der Waldenser-, Methodisten- und Baptisten-Kirche in Italien (1990), in: *Cornelia Nussberger* (Hg.), *Wachsende Kirchengemeinschaft. Gespräche und Vereinbarungen zwischen evangelischen Kirchen in Europa*, Bern 1992, 155–167.

schaft im Lebensvollzug und nach dem „Wesen der Taufe“, das sich unabhängig von der Taufpraxis in den „Früchten“ zeigt. Wir sind dankbar für die Gemeinschaft, die die Waldenser, Methodisten und Baptisten in Italien erreicht haben, und sehen darin ein Mut machendes Zeichen für das ökumenisch Mögliche. In dem dort beschrittenen Weg, die „Früchte des Glaubens“ an die Stelle der Taufe gleichsam als „nota ecclesiae“ zu setzen, sehen wir allerdings die Gefahr einer unangemessenen Ethisierung des Glaubens, welche die theologischen Probleme nicht löst.

In enger Anlehnung an das Ergebnis des Dialogs zwischen VELKD und Mennoniten (1989–1992) besteht auch in folgenden Punkten Übereinstimmung:

Baptisten und Lutheraner „sind sich einig in der reformatorischen Betonung der paulinischen Einsicht von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade durch den Glauben. Sie verstehen dabei die Rechtfertigung nicht nur im Sinne des im Vertrauen auf Gott empfangenen und gerechterklärenden Urteils Gottes, sondern beziehen Gottes rechtfertigendes Handeln auch auf den Prozeß der Erneuerung des Menschen. Rechtfertigung ist immer auch eine Gerechtmachung, die zu rechtem Handeln, [...] befreit.“⁴

In der Tauffrage stimmen wir in wesentlichen Aussagen mit dem Dialogergebnis überein: Glaube und Taufe sind untrennbar verbunden, die Taufe ist unwiederholbar. Auch wenn die zeitliche Reihenfolge von Zuspruch und Anspruch unterschiedlich akzentuiert wird, sind wir uns einig, dass die Taufe als Gabe Gottes die Antwort des Täuflings zum Ziel hat. Die Taufe gliedert in den Leib Christi und in die konkrete Ortsgemeinde ein.

Darüber hinaus gibt der Dialog zwischen VELKD und Mennoniten folgende Empfehlungen für die Praxis: Eine Taufe soll nicht gewährt werden, wenn die Verbindung zwischen Taufakt und Unterweisung/Gemeinde nicht vorhanden und auch nicht zu erwarten ist; das persönliche Taufverständnis des Täuflings ist dabei zu respektieren.

Diese Verlagerung des Taufverständnisses in die Subjektivität wird allerdings weder von lutherischer noch von baptistischer Seite als hinreichender Lösungsansatz betrachtet. Die baptistische Seite sieht in der Taufe nicht nur ein subjektives Bekenntnis des Menschen, sondern auch Gottes Handeln.

3. Rechtfertigung und Nachfolge

3.1. *Der sündige Mensch*

Das Neue Testament betont, dass alle Menschen sündig sind und der Erlösung durch Jesus Christus bedürfen (Röm 3, 23).

Sünde ist dabei keine moralische Kategorie, sondern bedeutet Trennung von Gott. Sie ist zugleich eine überindividuelle Macht, in die jeder Mensch

⁴ Bericht vom Dialog VELKD/Mennoniten 1989 bis 1992, in: Texte aus der VELKD 53/1993, 6.

mit seinem ganzen Wesen verstrickt ist und der niemand aus eigener Kraft entkommen kann.

Ob es zur Erklärung bzw. Beschreibung dieses Sachverhaltes angemessen ist, von „Erbsünde“ zu sprechen, wird jedoch in unseren Traditionen unterschiedlich beurteilt.

Das Anliegen der Erbsündenlehre besteht nach lutherischer Auffassung darin, die radikale Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und sein vollständiges Angewiesensein auf Christus festzustellen.

Die baptistische Seite teilt das lutherische Anliegen, hat aber starke Vorbehalte gegenüber dem Begriff „Erbsünde“, der in der Dogmengeschichte oft zu einer aus ihrer Sicht problematischen Ontologisierung des Sündenverständnisses geführt hat.

Die Arbeitsgruppe hält fest, dass das so kritisierte Verständnis von Erbsünde die lutherische Lehre nicht trifft.

3.2. Der gerechtfertigte Mensch

Das Evangelium bezeugt, dass die Menschen ohne eigenes Verdienst gerecht werden allein aus Gottes Gnade durch die Erlösung, die durch Christus geschehen ist.

Klärungsbedarf besteht hinsichtlich der Frage, wie von den Möglichkeiten des gerechtfertigten Sünder zu reden ist.

Der gerechtfertigte Sünder ist nach lutherischem Verständnis „*simul iustus et peccator*“, in dessen Konsequenz es *kein zeitliches Nacheinander* von sündigem und gerechtfertigtem Menschen gibt. Von diesem gerechtfertigten Sünder gilt: An sich selbst betrachtet bleibt er immer auch Sünder. *In Christus* ist er jedoch eine neue Kreatur und wird von Gott als gerechtfertigt angesehen. Er gehört schon jetzt zur neuen Welt Gottes und steht in der Freiheit eines Christenmenschen.

Die baptistische Position betont dagegen das schöpferische Handeln Gottes am gerechtfertigten Sünder: „Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur“ (2. Kor 5, 17). Der Gerechtfertigte bleibt zwar aufgrund seiner Versuchlichkeit weiterhin anfällig für „Übertretungen“, ist jedoch kein Sünder mehr, da er trotz des Schuldigwerdens nicht länger von Gott getrennt ist (Röm 5, 8).

Gemeinsam stellen wir fest:

Der begnadigte Sünder fällt aus der Rechtfertigung niemals heraus. Steht der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott, ist der Sünde die Macht genommen, den Menschen von Gott zu trennen. „Verfehlungen“ (Gal 6, 1) bleiben jedoch auch für Gerechtfertigte eine schmerzliche Realität.

In diesem Sinn ist der gerechtfertigte Mensch „*simul iustus et peccator*“. Christen sind insofern keine Sünder mehr, als Gott die Trennung von sich aus „aus Gnade durch den Glauben in Jesus Christus“ ein für alle Mal überwunden hat.

Christinnen sind insofern immer noch Sünderinnen, als sie sich gegenüber der Treue Gottes immer wieder als untreu erfahren.

3.3. Zur Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Nachfolge

Im Neuen Testament ist der gerechtfertigte zugleich der in die Nachfolge gerufene Mensch.

Der Begriff „Nachfolge“ nimmt die Wegmetapher aus der Frömmigkeit der synoptischen Evangelien auf; sie beinhaltet das Nachahmen und Nachlernen Christi.

In der baptistischen Tradition wird dies als Wunsch formuliert, dass Jesus im eigenen Leben Gestalt gewinnen und den eigenen Lebensweg bestimmen und vollenden möge. Auf diesem Weg kann und soll der Glaube reifen.

Die lutherische Seite sieht die baptistischen Anliegen auch in der eigenen Tradition, lehnt aber jede ontologische Veränderung durch den Glauben ab, um das bleibende Angewiesensein auch des gerechtfertigten Menschen auf die Gnade zu betonen. Daher sprechen Lutheranerinnen auch nicht vom Wachstum im Glauben, um das Missverständnis einer zunehmenden ontologischen Veränderung oder eines graduellen Heils zu vermeiden.

Die Ablehnung eines ontologischen Verständnisses von Rechtfertigung bedeutet jedoch nicht, dass die lutherische Seite dem Glauben den Prozesscharakter abspricht. Sie kann diesen Prozess jedoch aus grundsätzlicher theologischer Überzeugung nicht als „Wachstum“ bezeichnen, weil dieser Begriff eine „Höherentwicklung“ des Glaubens implizieren könnte. Motiv für einen solchen Prozess ist die Erkenntnis, dass das Geschenk des Glaubens noch nicht ganz ergriffen wurde und auch die Glaubenden hinter dem Möglichen zurückbleiben, dem sie stets „nachjagen“ (Phil 3,12). Auch für Lutheraner ist das christliche Leben ein Weg, auf dem es darum geht, sich immer mehr der rechtfertigenden Gnade Gottes anzuvertrauen. Auf ihm ist eine „Zunahme an Weisheit und Erkenntnis“ möglich, da sie den Glaubenden die eigene Bedürftigkeit, aber damit auch die Geborgenheit in Gott immer mehr bewusst werden lässt.

Die baptistische Betonung der Verwandlung („neue Schöpfung“) des zum Glauben an Jesus Christus gekommenen Menschen bedeutet nicht, dass dies nur im Sinne einer ontischen Veränderung verstanden werden kann. Die Verwandlung geschieht allein durch die und in der durch Gott allein aus Gnade wiederhergestellten Beziehung⁵, ist also relational zu verstehen.

Den Glaubenden ist die Gabe des Heiligen Geistes verheißen. Es besteht Konsens, dass das Wirken des Heiligen Geistes nicht dahin gehend missverstanden werden darf, dass dieses mit dem Anfang des Glaubens in die menschliche Verfügungsgewalt gegeben ist. Die Gabe des Geistes stellt vielmehr ein unverfügbares Wirken Gottes dar, das Heilsgewissheit und Trost schenkt und auf das die Glaubenden ein Leben lang angewiesen bleiben. In allem Reden und Tun dürfen Glaubende auf den Beistand des Heiligen Geistes hoffen.

Gemeinsam stellen wir fest:

⁵ „Gottesbeziehung“ bzw. „Jesusbeziehung“ sind zentrale Themen in der baptistischen Spiritualität.

Weil Jesus Christus alles für das Heil der Menschen getan hat, sind die Glaubenden dazu befreit, aus Liebe das jeweils Notwendige zu tun. Die Annahme einer ontologischen Veränderung des Gerechtfertigten ist für die neue Freiheit nicht erforderlich.

„Gute Werke machen keinen guten Menschen, aber ein guter Mensch tut gute Werke“ (Martin Luther).⁶

3.4. *Konsens in der Rechtfertigungslehre*

Im Gespräch haben beide Seiten erkannt, dass den Anliegen der einen Seite auch immer Aspekte der anderen Seite entsprechen. Die Gemeinsamkeiten im Rechtfertigungsglauben reichen daher tiefer, als die unterschiedlichen Formulierungen der Traditionen bisher vermuten ließen.

Lutheraner und Baptisten stimmen darin überein, dass das durch Jesus Christus gewirkte Heil durch das Wort des Evangeliums vermittelt wird, das die Gnade Christi und die Vergebung der Sünden zuspricht. Dieses Wort ist nach biblischem Zeugnis auf den antwortenden Glauben hin ausgerichtet. Dabei bestehen jedoch zwischen Lutheranern und Baptisten unterschiedliche Akzentsetzungen:

Baptisten betonen die subjektive Dimension der Heilsaneignung, die in der glaubenden Annahme des Wortes erfolgt und sich in einer dem Glauben gemäßen Lebensführung erweist.

Für die lutherischen Bekenntnisse liegt ein wesentlicher Akzent auf der objektiven Zueignung des Heils in dem verkündigten Wort Gottes, das in schöpferischer Kraft Glauben wirkt, wobei den Sakramenten als der leiblichen Gestalt des Wortes Gottes vergewissernde Kraft zukommt.

Diese unterschiedlichen Akzentuierungen, in denen sich die klassischen Themen von Rechtfertigung und Heiligung sowie von Alleinwirksamkeit Gottes und menschlicher Entscheidungsfreiheit spiegeln, stehen in keinem ausschließenden Gegensatz zueinander.

Lutheraner bekräftigen, dass das verkündigte Wort die Menschen nicht unverändert lässt und auf eine dankbare Annahme zielt, die – unter der Voraussetzung der Kindertaufe – in Ereignissen wie Konfirmation, Tauf-erinnerung oder anderen Akten der bewussten Zuwendung zur und Mit-arbeit in der Gemeinde ihren Platz hat.

Baptisten bekräftigen, dass bezüglich des Heils jeder menschliche Ruhm ausgeschlossen ist (1. Kor 1,31) und Gott allein die Ehre gebührt, der den Glauben in uns wirkt (Röm 10,17).

So können Lutheraner erkennen, dass auch im Baptismus keine einseitige Konzentration auf die subjektiven und individuellen Dimensionen des Glaubens vorliegt und keine die Rechtfertigungslehre verdunkelnde Gesetzlichkeit praktiziert wird.

⁶ Martin Luther, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“; zit. nach Karin Bornkamm/Gerhard Ebeling (Hg.), *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1: *Aufbruch zur Reformation*, Frankfurt a. M. 1983, 254. Vgl. *Martin Luther*, Studienausgabe Bd. 2, Leipzig 1992, 288 (lat.) und 289 (dt.).

In gleicher Weise können Baptisten erkennen, dass auch das lutherische Verständnis der Rechtfertigung Früchte des Glaubens einschließt und in lutherischen Kirchen ein lebendiger Glaube gelebt wird sowie die Gaben des Geistes zur Wirkung kommen.

Gemeinsam stellen wir daher fest: Baptistinnen und Lutheranerinnen stimmen in den Grundaussagen der Rechtfertigungslehre überein.

4. Die Kirche

4.1. Kriterium und Norm der Lehre von der Kirche

Das Verständnis von Grund und Gestalt der christlichen Kirche ist in den einzelnen Kirchen und Konfessionen stark durch die jeweiligen geschichtlichen Erfahrungen und Entwicklungen sowie durch konfessionsspezifische Milieus geprägt.

Gemeinsam bekennen Lutheraner und Baptisten, dass auch die Lehre von der Kirche wie jede christliche Lehre ihre Norm aus der Heiligen Schrift bezieht. Dabei ist allerdings wahrzunehmen, dass auch innerhalb des Neuen Testaments keine einheitliche Struktur der christlichen Gemeinden, ihrer Funktionen und Ämter zu finden ist, vielmehr haben sich diese im Laufe der urchristlichen Geschichte an verschiedenen Orten aufgrund je spezifischer Herausforderungen unterschiedlich ausgestaltet, um in ihren jeweiligen Herausforderungen dem einen Evangelium von Jesus Christus zu entsprechen.

Baptisten und Lutheraner setzen dabei unterschiedliche Akzente. Das im Baptismus lebendige Ideal der „Gemeinde nach dem Neuen Testament“ orientiert sich an den konkreten Modellen und der Praxis frühchristlicher Gemeinden. Für Lutheraner bedeutet die Orientierung am Neuen Testament, dass das grundlegende Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen in Verkündigung, Lehre und Gemeindepraxis zur Geltung kommt. Dabei ist die äußere Form und Struktur lutherischer Kirchen stärker durch die in der Geschichte und v. a. in der Reformationszeit gewachsenen Formen bestimmt, aber in ihren Einzelheiten nicht festgeschrieben.

Eine Gemeinschaft von Lutheranern und Baptisten ist dann möglich, wenn Baptisten erkennen können, dass auch bei Lutheranern die Orientierung an der Schrift als Quelle stetiger Erneuerung zur Geltung kommt, und wenn Lutheraner erkennen können, dass auch bei Baptisten das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen in Verkündigung, Lehre und Gemeindepraxis eindeutig zur Geltung gebracht wird.

4.2. Der Grund der Kirche

Gemeinsam bekennen Lutheranerinnen und Baptistinnen, dass die Kirche in dem Willen Gottes, des Schöpfers gründet, mit den von ihm geschaffenen Menschen zusammen zu sein. Dieser Wille zeigt sich in der Anrede des

Menschen im Paradies (Gen 2, 16 f.; 3, 9), in der Herausrufung Abrahams (Gen 12, 1 ff.) und in der Erwählung Israels zum auserwählten Eigentumsvolk Gottes (Dtn 7, 7), die schon im Alten Testament prophetisch auf alle Völker ausgeweitet wird (Jes 2; 60, 1 ff.).

Der universale Heilswille Gottes wird im Neuen Testament aufgenommen, wenn der Auferstandene seine Jünger zur Verkündigung unter allen Völkern aussendet (Mt 28, 18–20), wenn der Apostel Paulus das Evangelium von der rettenden Kraft des Kreuzes unter allen Völkern ausbreitet (1. Kor 1, 18 ff.; Röm 1, 16 f.) und wenn Christus von den an ihn Glaubenden als der Retter der Welt bekannt wird (Joh 4, 42).

Das Ziel des Heilsgeschehens ist die eschatologische Gemeinschaft aller Erlösten mit dem dreieinigen Gott in der vollendeten Gottesherrschaft (Offb 21; 1. Kor 15, 28).

Das Evangelium von Jesus Christus führt als Wort von der Versöhnung (2. Kor 5, 19) die durch die Vergebung der Sünden begnadigten Sünder nicht allein zur Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott, sondern auch in die „Gemeinschaft der Heiligen“, in den „neuen Bund“ (1. Kor 11, 23 f.), der im heilvollen Tod Jesu Christi gründet. Dies feiert die Gemeinde besonders im Herrenmahl in dankbarer Freude und in der Hoffnung auf die eschatologische Vollendung. So sehr die Anrede Gottes den einzelnen Menschen trifft und auf dessen Antwort zielt, führt der Heilswille Gottes gerade nicht zur individualistischen Vereinzelung, sondern zur Gemeinschaft des Leibes Christi, die sich im Gottesdienst, im Alltag der Gemeinde, im überörtlichen Verbund von Ortsgemeinden und in der Verbundenheit der örtlichen und weltweiten Christenheit konkretisiert.

4.3. *Wesen und Sendung der Kirche*

Die Kirche ist *eine*. Ihre Einheit gründet in dem einen Herrn, der sie berufen hat und sie auf die vollendete Gottesherrschaft ausrichtet. Als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden ist sie der eine, ungeteilte Leib Christi (Eph 4, 15 f.; vgl. 1. Kor 12), in den alle ihre Glieder eingefügt sind. Die Einheit der Kirche über alle Schranken hinweg entspricht der Bitte und dem Gebot Christi (Joh 17, 21). Sie ist den vielfältigen Denominationen vorgegeben und ist daher nicht erst zu schaffen. Im Vertrauen darauf ist sie – auch gegen den Augenschein – zu entdecken, zu fördern und in ihrer endzeitlichen Vollendung zu erhoffen.

Auf dieser gemeinsamen Basis bestehen zwischen Lutheranern und Baptisten unterschiedliche Akzentsetzungen.

Während Baptisten besonders betonen, dass die Gemeinde als „Zeichen der neuen Welt Gottes“⁷ sichtbar werden und sich – wie die urchristlichen Gemeinden – als Salz der Erde und Licht der Welt erweisen muss (Mt 5, 13–

⁷ Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Hg.), Rechenschaft vom Glauben, Kassel 2004, Abschnitt 1.1.

16)⁸, halten Lutheraner fest, dass die wahre Kirche in dieser Welt immer auch unsichtbar bleibt (*ecclesia invisibilis*) und unzweideutig nur in den Kennzeichen der Kirche, in Verkündigung des Evangeliums und evangeliumsgemäßer Sakramentsdarreichung erkennbar ist.

Beide Sichtweisen schließen einander nicht aus, insofern auch Baptisten darum wissen, dass allein Gott das Herz der Menschen kennt und dass Gottes Gnade und der Heilsstand des Menschen an äußerlichen Zeichen nicht eindeutig ablesbar sind, und Lutheraner bejahen, dass die Kirche in die Welt gestellt und darin zum Zeugnis der Liebe und zur konkreten Nachfolge Christi berufen ist.

Die Kirche gründet mit ihrer Sendung in der Sendung Jesu Christi (Joh 20, 22–23). Sie setzt in der Kraft des Geistes das Werk Christi fort, indem sie im Gehorsam gegenüber seinem Auftrag das Evangelium verkündigt, die Gnade Gottes und die Vergebung der Sünden zuspricht und in Wort und Tat die Liebe Christi bezeugt (Joh 13, 34). Sie nimmt damit teil an der *missio Dei*, dem göttlichen Wirken in und an der Welt.

Die Kirche ist nach dem biblischen Zeugnis und gemeinsamen christlichen Bekenntnis Werk des Heiligen Geistes, der die Zeugen Christi zum missionarischen Zeugnis befähigt und bevollmächtigt (Apg 2; Joh 20, 21 f.), in der Kirche durch vielfältige Gaben und Dienste wirkt (1. Kor 12; Röm 12 etc.), in der Taufe jedem einzelnen Christen auf Dauer zugesprochen wird (Apg 2, 37–41), die Eingliederung in den einen Leib Christi bewirkt (1 Kor 12, 13) und auch im Leben der Christen als Kraft des neuen Lebens am Werk ist (Röm 6). Die Kirche ist damit Raum des Heiligen Geistes, in dem die Glaubenden das neue Leben in Christus erfahren und einüben und aus dem sie in der Kraft des Geistes in die Welt gesandt sind.

4.4. Die Gestalt der Kirche

4.4.1. Das Verhältnis der Gemeinde zu überregionalen Strukturen

Hinsichtlich der konkreten Gestalt der Kirche unterscheiden sich die Perspektiven lutherischer und baptistischer Theologie insbesondere aufgrund der Geschichte der jeweiligen Kirchen, weniger aus dogmatischen Gründen. Während der Baptismus von der Selbstständigkeit der Einzel- bzw. Ortsgemeinde ausgeht, ist das lutherische Verständnis traditionell von landeskirchlichen Strukturen geprägt. Beide Sichtweisen sind wesentlich aus den jeweiligen geschichtlichen Kontexten und den damit verbundenen Erfahrungen zu erklären.

Doch bilden sie keine einander ausschließenden Alternativen, weder im Neuen Testament noch in der Entwicklung von Baptismus und Luthertum: Im Neuen Testament lassen sich zwar noch keine übergreifenden kirchlichen Strukturen nachweisen, aber die einzelnen Gemeinden waren z. B.

⁸ Ebd., Abschnitt 2.1.

im paulinischen Missionsbereich durch ein Netzwerk gegenseitiger Besuche und das Wirken des Apostels untereinander und mit anderen Gemeinden verbunden (vgl. 1. Kor 1, 2), so dass sich daraus ein „gesamt-kirchliches“ Bewusstsein entwickeln konnte. Mit dem „Apostelkonzil“ (Apg 15) deuten sich gesamtkirchliche Entscheidungen an, die alle Gemeinden verpflichten. Spätestens in der Sammlung der Paulusbriefe, der Evangelien und der übrigen Schriften zum späteren neutestamentlichen Kanon zeigt sich ein Orte und Regionen übergreifender Konsens.

Im Verständnis Martin Luthers konnte der Ortpfarrer als „Bischof“ seiner Gemeinde gelten, was freilich der Notwendigkeit einer überörtlichen Visitationspraxis ebenso wenig entgegenstand wie der Maßgabe, dass die Gemeinden selbst in der Verantwortung stehen, die Geister zu prüfen und über die schriftgemäße Lehre zu wachen.

Die landeskirchliche Struktur lutherischer Kirchen hat sich in Deutschland geschichtlich aus den traditionellen Diözesen über die Zwischenstufe des landesherrlichen Kirchenregiments entwickelt. Ihre Leitungsstrukturen mit synodalen, kollegialen und episkopalen Elementen beziehen Nichtordinierte in den Gemeinden, den Dekanatsbezirken und der Gesamtkirche ein.

Im Baptismus ist – bei aller Wertschätzung der Selbstständigkeit der Ortsgemeinden – von Anfang an ein Bewusstsein der Notwendigkeit des überörtlichen Zusammenschlusses in einem Gemeindebund vorhanden. Dies gilt sowohl im Blick auf die Repräsentation nach außen als auch im Blick auf die interne Funktion der gegenseitigen Stärkung und Befähigung zum Dienst.

Dabei liegt das Amt der Leitung (Episkope) bei der Gemeindeversammlung und wird von deren gewählten Repräsentanten einschließlich der berufenen Pastoren ausgeübt. In Konfliktfällen wirken die Schlichtungs- und Beratungseinrichtungen des Gemeindebundes regulierend.

Die Grundspannung von Charisma und Institution wird in beiden Kirchen in unterschiedlicher Gewichtung wahrgenommen. Doch konvergieren die beiden Sichtweisen, solange die Leitungsstrukturen lutherischer Kirchen die Gemeinden und ihre Glieder nicht entmündigen und im Baptismus darauf geachtet wird, dass die Selbstständigkeit der Einzelgemeinden das gemeinsame ekklesiologische Profil nicht verwischt.

4.4.2. Gegenseitige Anerkennung von Ämtern und Diensten

Für lutherisches Verständnis ist die ordnungsgemäße Berufung (CA XIV) für die öffentliche Wortverkündigung und die Verwaltung der Sakramente im Gottesdienst von entscheidender Bedeutung. Von diesem besonderen Dienst, bei dessen Auftrag es auch um die Einheit der Gemeinde geht, ist das Priestertum aller Gläubigen zu unterscheiden, denn nach lutherischer Überzeugung sind alle Christinnen und Christen zum Zeugnis in Familie, Beruf, Gesellschaft und Kirche berufen.

Dem Baptismus ist das Priestertum aller Gläubigen ein zentrales Anliegen, das sich auch in der Gottesdienstgestaltung abbildet. Dabei legt der

Baptismus Wert auf eine ordnungsgemäße Berufung zur Verkündigung, sowohl im Rahmen der Ortsgemeinden als auch im Blick auf die Pastorinnen und Pastoren, wenngleich eine prinzipielle Beschränkung des Verkündigungsauftrags, der Leitung der Mahlfeier oder anderer Funktionen auf eine bestimmte Gruppe von Beauftragten nicht besteht.

Die Berufung als Pastor bzw. Pastorin (Ordination) erfolgt durch den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG). Bei der Berufung in eine konkrete Gemeinde (Installation) wirkt der Gemeindebund ebenfalls mit, auch wenn die Gemeinde Anstellungsträgerin ist. Der BEFG und die Pastorinnen und Pastoren stehen in einem gegenseitigen Treueverhältnis.

Lutheraner erkennen an, dass der Baptismus über geordnete gemeindliche und übergemeindliche Leitungsstrukturen (*episkope*) verfügt, die der Evangeliumsverkündigung dienen. Baptisten erkennen an, dass sich auch die lutherische Kirche in der Gestaltung ihrer Strukturen auf das Neue Testament bezieht. Für lutherische und baptistische Theologie ist die Gleichheit oder Analogie der Leitungsstrukturen keine notwendige Bedingung der Anerkennung anderer Kirchen. Beide Seiten erkennen an, dass es schon im Urchristentum unterschiedliche gemeindliche und kirchliche Leitungsstrukturen gab, die zudem einem geschichtlichen Wandel unterliegen.

Gemeinsam stellen wir fest: Die Unterschiede in der Ausgestaltung des kirchlichen Amtes bedeuten keine Hindernisse für eine gegenseitige Anerkennung.

5. Taufe und Abendmahl

5.1. Die Taufe

5.1.1. Vorüberlegungen

Auf dem Hintergrund der methodischen Vorüberlegungen⁹ haben wir uns an der Bestgestalt der anderen Konfession als Ausgangspunkt der theologischen Argumentation orientiert:

- Wir verzichten auf traditionelle Argumente aus der konfessionellen Polemik, die auf Missstände oder Extrempositionen innerhalb der jeweils anderen Konfession zurückgehen.
- Wir respektieren gegenseitig das theologische Anliegen des jeweiligen Taufverständnisses.
- Wir sehen uns jeweils in unserer eigenen Taufpraxis von unserem Verständnis des Evangeliums her gebunden und in die Pflicht genommen.
- Wir gestehen einander wechselseitig zu, die Entscheidung zugunsten einer Taufform in Verantwortung vor Gott und dem uns anvertrauten Evangelium getroffen zu haben.

⁹ Vgl. Abschnitt 2.2. dieses Dokuments.

5.1.2. Annäherungen an ein gemeinsames Verständnis der Taufe

Die Taufe als christliche Praxis ist neutestamentlich breit bezeugt (Apg 2, 37 ff.; 8, 14 ff.; 10, 44 ff.; 1. Kor 1, 10 ff.) und wurde umfassend kirchlich praktiziert. Die Schriften des Neuen Testaments beschreiben Sinn und Bedeutung der Taufe mit verschiedenen Bildern, die einander ergänzen.

Gemeinsam können wir Folgendes feststellen:

Die Einladung zu Glaube und Taufe gilt allen Menschen. Allen ist die Sündenvergebung und die Gotteskindschaft verheißen.

Indem die christliche Gemeinde tauft, erfüllt sie den Auftrag ihres auferstandenen Herrn (Mt 28, 18–20). Die Taufe ist durch Jesus Christus um des Heils der Menschen willen eingesetzt und erschließt sich im Vollsinn nur durch die Bezugnahme auf Kreuz und Auferstehung Jesu Christi (Röm 6). Damit hat sie ihren Ort im Heilsgeschehen, durch das sich der dreieinige Gott in Jesus Christus für alle Menschen als liebender und rettender Gott offenbart.

Die Taufe ist Sterben und Auferstehen mit Christus (Röm 6). Weil Christus ein für alle Mal für uns gestorben und auferstanden ist, darf sich jeder Getaufte auf die Wirklichkeit des in Christus geschenkten neuen Lebens ein für alle Mal verlassen. Darum ist die Taufe einmalig; als göttliche Zusage ist sie weder steigerbar noch kann sie aufgehoben oder zurückgenommen werden.

In der im Glauben wirksamen Taufe bezeugt der lebendige Gott, dass er alle Glaubenden als seine Kinder annimmt (Gal 3, 26 f.), ihnen ihre Sünde vergibt (Kol 2, 12 f.), ihnen die Gabe des Heiligen Geistes verleiht (Apg 2, 38) und sie zu einem Leben im liebenden Dienst an den Mitmenschen und der Welt beruft (2. Kor 5; Röm 12, 2). Die Taufe ist somit ein „Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im heiligen Geist“ (Tit 3, 5) für Zeit und Ewigkeit.

Die Taufe verbindet mit allen, die sich als Gottes Kinder zum dreieinigen Gott bekennen; sie verbindet zugleich mit den Schwestern und Brüdern, die eine konkrete Gemeinde vor Ort bilden.

Die Taufe erfordert das glaubende Bekenntnis des Getauften und die lebenslange Aneignung im Glauben. Sie beinhaltet die Annahme als Gotteskind und setzt zugleich den lebenslangen Prozess der Nachfolge frei. Die gültige Zusage Gottes realisiert sich in der glaubenden Aneignung durch den getauften Menschen. Auch diese glaubende Aneignung ist Werk und Wirkung der Zusage Gottes und der Gabe des Heiligen Geistes.

Glaube und Taufe gehören daher zusammen (Kol 2, 12), können aber zeitlich auseinandertreten. Der Zusammenhang von Taufe, Glaube und Bekenntnis wird in der Vorstellung des christlichen Initiationsprozesses anschaulich.¹⁰

¹⁰ Vgl. *Wilhelm Hüffmeier/Tony Peck* (Hg.), *Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche. Ergebnisse des Dialogs zwischen EBF und GEKE* (Leuenberger Texte 9), Frankfurt a. M. 2005, 30–51 (bes. 39–45); vgl. ferner Punkt 5.1.4. des vorliegenden Dokuments.

Die Zusage Gottes in der Taufe ist nichts anderes als die zeichenhaft vergewissernde Rechtfertigungsbotschaft für jede und jeden Einzelnen. Das verkündigte und zeichenhaft vergewissernde Wort Gottes bewirkt zugleich, was es sagt. Dieses sichtbare Wort wirkt nicht „mehr“ als das verkündigte Wort, aber auf eine andere Weise. Es vergewissert den Menschen dieses Zusage auf eine leiblich-sichtbare Weise. Die Taufe als zeichenhafte Vergewisserung des Evangeliums an jeden Einzelnen stellt eine Gabe Gottes an die Gemeinschaft der Glaubenden dar, die sie dankbar und gehorsam empfängt.

Die konkrete Gestaltung der Taufe ist der Gemeinschaft der Glaubenden anvertraut, muss aber evangeliumsgemäß erfolgen:

1. Das Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben muss in der Taufe deutlich zum Ausdruck kommen.
2. Zum Taufvollzug gehören notwendig die trinitarische Taufformel, die Verwendung von Wasser und das zusagende Gotteswort.

5.1.3. Gegenseitige Anfragen an Lehre und Praxis der Taufe

Beide Seiten akzentuieren unterschiedliche Aspekte der Taufe. Diese Aspekte sind jeweils neutestamentlich begründet. Betont das lutherische Verständnis eher die Zueignung des Heils, so legt der Baptismus mehr Gewicht auf dessen Aneignung.

Lutherisch wird die Taufe verstanden als unbedingte und vorauslaufende Zusage Gottes, einen Menschen als Gottes Kind anzunehmen und ihm seine Sünde zu vergeben. Diese Zusage zielt auf das glaubende Vertrauen des Menschen und ruft dieses hervor. Weil Gottes Wort gilt, kann diese Zusage nur einmal erfolgen. Der Mensch aber muss und kann sich dieser Zusage immer wieder neu vergewissern: durch Taufferinnerung, durch die Feier des Abendmahls und das Hören des Evangeliums.

Wenn Lutheraner Säuglinge taufen, bringen sie dabei zum Ausdruck, dass das göttliche Heil unverfügbar ist, dass die das christliche Leben tragende und begründende Zusage Gottes durch keine menschliche Verfehlung in Frage gestellt wird, sondern immer aufs Neue Umkehr und Reue bewirkt. Sie vertrauen darauf, dass der Getaufte durch das Hineinwachsen in die christliche Gemeinde auf die ihm geschenkte Zusage mit dem Bekenntnis seines Glaubens antwortet und so die Taufe durch den Glauben wirksam wird.

Baptistisch wird die Taufe von ihrem Wesen her ebenfalls als im Glauben wirksame Zusage der Gnade Gottes sowie als Bekenntnis Gottes zum Täufling verstanden, das die Täuflinge annehmen und auf das sie mit ihrem eigenen Bekenntnis antworten. Die Taufe bildet den Empfang der Gnade Gottes durch Jesus Christus ab und inszeniert dieses Ereignis auf rituelle Weise.

Wenn Baptisten nur diejenigen taufen, die ihren Glauben bekennen, betonen sie damit Gottes Souveränität (der Glaube ist immer unverfügbar) sowie den Beziehungscharakter der Gotteskindschaft: Der Mensch soll und darf diese Beziehung hörend („gehorsam“) und antwortend mitgestalten.

Beide Seiten stellen fest, dass die genannten Anliegen evangeliumsgemäß und nach neutestamentlichem Zeugnis mit der Taufe verbunden sind; beide Seiten bemühen sich, auch die Anliegen der anderen Seite in der eigenen kirchlichen Praxis zur Geltung kommen zu lassen und die Anfragen der anderen Seite ernst zu nehmen.

Von lutherischer Seite ist an die baptistische Seite die Frage zu stellen, ob im baptistischen Taufverständnis die Voraussetzungslosigkeit und Unbedingtheit der göttlichen Zusage immer hinreichend zur Geltung kommt.

Dieses Anliegen wird bei den Baptisten z. B. in der gottesdienstlichen Praxis der Kindersegnung deutlich.

Von baptistischer Seite ist an die lutherische Seite die Frage zu stellen, ob im lutherischen Taufverständnis der enge Zusammenhang von Glaube und Taufe, wie er im Neuen Testament bezeugt ist, immer angemessen zur Geltung kommt.

Dieses Anliegen wird in der lutherischen Tradition z. B. bei Tauferinnerungsfeiern aufgenommen.

Beide Seiten lernen theologisch aus den Anfragen der jeweils anderen Tradition:

Baptistinnen erkennen an, dass der Begriff „mündiges Bekenntnis“ vielfältige Verständnismöglichkeiten besitzt und nicht scharf eingegrenzt werden kann. Die mündige Antwort des Glaubens kann nicht unmittelbar an bestimmte kognitive und emotionale Entwicklungsvoraussetzungen des Menschen gebunden werden.

Lutheranerinnen sehen die Notwendigkeit, den Zusammenhang von Taufe und Glauben und das kirchlich begleitete Hineinwachsen in die konkrete Gemeinde theologisch enger zu fassen und praktisch deutlicher zu gestalten. Die Taufverantwortung der taufenden Gemeinde und der Eltern muss stärker erkennbar werden. Selbstkritisch haben Lutheraner darauf zu achten, kein „unterschiedsloses Taufen“¹¹ zu praktizieren.

5.1.4. Auf dem Weg zu einem Grundkonsens in der Tauffrage

Die Taufe ist nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift Ausdruck des Evangeliums von der Gnade Gottes in Jesus Christus. Sie ist daher ein Geschehen, in dem der Täufling Empfänger der gnädigen und ewig gültigen Zusage Gottes ist. Sie ist selbst Gottes Gnadengeschenk, durch das er das neue, in Christus geschenkte Leben und die Gliedschaft am Leib Christi (1. Kor 12) ein für alle Mal zusagt.

Baptistische und lutherische Seite stimmen auch darin überein, dass die Taufe in ihren ekklesiologischen Aussagen immer christologisch begründet ist. Eine anthropozentrische Auffassung der Taufe, die in ihr lediglich ein

¹¹ Vgl. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Hg.), Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Lima 1982), Frankfurt a. M./Paderborn 1982, 15.

auf einem Willensakt des Täuflings beruhendes Bekenntnis oder einen bloßen Gehorsamsschritt sieht, wird dem neutestamentlich bezeugten Sachverhalt noch nicht gerecht und stellt bestenfalls eine *particula veri* dar. Dies ist der Fall, wenn die Beteiligung des Täuflings am Taufgeschehen nicht als empfangend, sondern primär als aktiv handelnd in den Mittelpunkt der Taufhandlung gerückt wird. Dem halten wir das schriftgemäße Bekenntnis entgegen, dass die Taufe vor allem Gottes Heilszusage ist und nur in dieser theologischen Zuspitzung ihren wahren Sinn entfaltet.

Einigkeit besteht auch darin, dass die Taufe als Initiationsritus am Anfang des christlichen Lebens steht. Während die lutherische Seite in der Taufe vor allem die dem menschlichen Leben und Handeln stets zuvorkommende Gnade Gottes betont, die auch ein neugeborenes Kind vom Beginn des Lebens an begleitet (*gratia praeveniens*), setzen Baptisten den Akzent der Taufe stärker auf die dem verlorenen Menschen zu Hilfe eilende Gnade Gottes (*gratia adveniens*).

Als Konsens halten wir fest, dass für unsere Kirchen beide Aspekte schriftgemäß sind, zur Taufe gehören und einander nicht ausschließen.

Die unterschiedliche Akzentuierung der Gnadenaspekte in der Taufe findet ihren Ausdruck in der unterschiedlichen Wahl des Taufzeitpunkts. Während Lutheraner in der Taufe des noch unmündigen Säuglings den Ausdruck der allem menschlichen Tun zuvorkommenden göttlichen Gnade und des Geschenks des zeitlichen sowie des ewigen Lebens sehen, die in der Konfirmation persönlich bestätigt werden soll, betonen Baptisten mit der Wahl des Taufzeitpunkts im Anschluss an eine Glaubensentscheidung den engen Zusammenhang von Glaube und Taufe. So bestätigt Gott dem Täufling die persönliche Aneignung des Evangeliums und erschließt ihm die Möglichkeit, auf seinen Glauben festgelegt zu werden. Was die lutherische Tradition mit Taufe und Konfirmation ausdrückt, fällt für Baptisten in eins.

In der wechselseitigen Anerkennung der Taufe besteht zwischen Lutheranern und Baptisten allerdings eine Asymmetrie: Während die lutherische Seite die baptistische Taufe als vollgültig anerkennt, wird diese Anerkennung von baptistischer Seite oft mit dem Hinweis auf das „Glaubensdefizit“ der lutherischen Säuglingstaufe verweigert, weil der persönliche und unververtretbare Glaube des Täuflings als Taufvoraussetzung betrachtet wird.

Baptisten nehmen in Fragen der Taufanerkennung weltweit allerdings unterschiedliche Standpunkte zwischen Toleranz, Akzeptanz oder Ablehnung der Säuglingstaufe ein. Nach Maßgabe der jeweiligen Erkenntnis ist man bemüht, von einer Taufpraxis Abstand zu nehmen, die von anderen Kirchen als Wiederholungs- oder Übertrittstaufe gedeutet werden kann, und besteht im Falle eines Konfessionswechsels nicht zwingend auf einer nachzuholenden Glaubensstaufe. Auch innerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) nimmt die Zahl der Gemeinden zu, die nach zuvor erfolgter Säuglingstaufe nicht länger auf einer „Glaubenstaufe“ als notwendiger Voraussetzung für eine volle Gemeinde- und Kirchenmitgliedschaft bestehen.

Auf dem Weg zu einer wechselseitigen Taufanerkennung scheint eine Be-sinnung auf das Wesen christlicher Initiation als dem Prozess des Christ-*werdens* hilfreich. Beide kirchliche Traditionen vertreten die Auffassung, dass die Initiation des christlichen Lebens nicht nur als ein punktuelles Ereignis, sondern als ein Prozess – entweder zwischen Taufe und Konfir-mation oder zwischen Bekehrung und Taufe – verstanden werden muss. Der Initiationsprozess ist abgeschlossen, wenn mit der persönlichen Ant-wort auf den Ruf Christi in die Nachfolge auch die Verantwortung für die Jüngerschaft übernommen wird und ein Täufling sich auf seinen Glauben festlegen lässt.

War die christliche Taufe in neutestamentlicher Zeit ihrem Wesen nach Bekehrungs- und Übertrittstaufe von einer Religion in eine andere, so änderte sich der Charakter der Taufe mit dem Entstehen christlicher Fa-milien, deren Nachkommen von frühester Zeit an mit dem christlichen Glauben in Berührung kamen. Die punktuelle Initiation der heidenmissionarischen Missionstaufe der apostolischen Zeit wurde durch die Erfahrung langjähriger Erziehungsprozesse und eines allmählichen Hineinwachsens der Kinder christlicher Eltern in ihren Glauben ersetzt. In christlich ge-prägten Kulturen ist die Auseinandersetzung mit dem christlichen Glau-ben daher auch ein pädagogischer Prozess, in dem vielfältige Faktoren bei einer Glaubensentscheidung mitwirken können. Angesichts der Möglich-keit, die eigene Konfession selbst bestimmen zu können, ist es nur schwer möglich, alle ausschlaggebenden biografischen Impulse für eine Glaubens-entscheidung im Einzelnen zu benennen. „Ich habe euch gesandt, zu ern-ten, wo ihr nicht gearbeitet habt; andere haben gearbeitet und euch ist ihre Arbeit zugute gekommen“ (Joh 4, 38). Die christliche Initiation, ist daher als ein durchaus komplexer, kürzerer oder längerer Prozess der persönlichen Aneignung des Glaubens zu betrachten, die mit der Taufe entweder eröffnet oder abgeschlossen werden kann.

Das Fehlen eines der Taufe vorausgehenden persönlichen Glaubens muss die Taufe nicht ungültig machen, wenn bedacht wird, dass der Glaube auch nach lutherischem Verständnis auf die Taufe bezogen ist und Gottes in der Taufe gesprochenes Gnadenwort durch den später hinzukommenden Glauben persönlich angeeignet werden kann (z. B. in der Konfirmation). Das Neue Testament weist darauf hin, dass ein zunächst fehlendes Element christlicher Initiation auch zu einem späteren Zeitpunkt nachgeholt werden kann und eine vorangegangene Taufe nicht ungültig macht (Apg 8, 14–17).

Da Baptisten mittlerweile auch Christen anderer Kirchen zum Abend-mahl einladen, um mit ihnen die sichtbare Einheit untereinander und mit ihrem Herrn zu feiern, erkennen sie zugleich an, dass die Einheit durch den Geist und nicht durch die Ordnungen der Gemeinde gewirkt wird und im gemeinsamen Abendmahl bereits real präsent ist: „Wir sind durch den einen Geist zu einem Leib getauft“ (1Kor 12, 13). Wer vor Gott die geist-gewirkte Einheit des Leibes Christi glaubt und im Abendmahl bekennt, kann sie durch Ordnungen der Ortsgemeinde nicht aufheben oder wieder

in Frage stellen. Eine verpflichtende „Glaubenstaufe“ zur Erlangung der Mitgliedschaft ist damit obsolet, weil die im Abendmahl gefeierte Einheit des Leibes Christi und die Gemeinschaft der Ortsgemeinde einander nicht widersprechen können.

Dabei wäre es für Baptisten hilfreich, wenn sichergestellt wäre, dass ihre lutherische Schwesterkirche den Prozesscharakter christlicher Initiation bei ihrer Taufpraxis konsequent berücksichtigen würde. Wenn Kinder getauft werden, denen aufgrund der familiären Situation die Gemeinschaft der Glaubenden vorenthalten wird, und bei denen weder eine christliche Unterweisung noch eine Heranführung an den Glauben zu erwarten sind, kann dies das Wesen der Taufe verdunkeln und für Baptisten in Frage stellen. Auf der Grundlage dieser Überlegungen halten wir fest:

Baptisten und Lutheraner können beide Taufverständnisse als unterschiedliche, jedoch legitime Auslegungen des einen Evangeliums anerkennen. Die Gewissheit, in der eigenen Lehre und Praxis dem Evangelium zu entsprechen, impliziert daher nicht, die davon unterschiedene Lehre und Praxis der anderen als nicht evangeliumsgemäß zu verurteilen, weil man in der anderen konfessionellen Tradition die wesentlichen Anliegen auch der eigenen Auslegung gewahrt sieht.

5.1.5. Die kirchliche Praxis im Licht des Grundkonsenses

Der in der Arbeitsgruppe bereits erreichte theologische Grundkonsens spiegelt sich noch nicht voll in der kirchlichen Praxis wider.

1. Der traditionelle Konfliktfall zeigt sich im Taufbegehren eines Menschen, der als Säugling getauft wurde, aber erst in einer Baptistengemeinde eine bewusste Beziehung zu Kirche und Glauben entwickeln konnte und sich im Bewusstsein des eigenen Glaubens in einer baptistischen Gemeinde taufen lassen möchte.

Geschieht dies, dann verstehen Lutheraner das als Taufwiederholung.¹² Durch einen solchen Akt sehen sie die unbedingte Zusage Gottes sowohl durch den Täufling als auch durch die taufende Gemeinde in Frage gestellt. Entspricht eine Baptistengemeinde einem solchen Taufbegehren, überschreitet sie nach lutherischem Verständnis eine Grenze, welche die angestrebte Kirchengemeinschaft gefährdet.

Der erreichte Grundkonsens beider Kirchen wird jedoch als so tragfähig erachtet, dass sich die lutherische Seite vorstellen kann, solche Taufen im Ein-

¹² Für diesen Sachverhalt wurde im 16. Jahrhundert der Begriff „Wiedertaufe“ gebraucht. Als Bezeichnung einer vom lutherischen Standpunkt abweichenden Taufpraxis fand er so Eingang in die lutherischen Bekenntnisschriften. Mit der dogmatischen Verwerfung gingen Diffamierungen und Verfolgungen im politisch-gesellschaftlichen Bereich einher, an die sich Lutheraner mit schmerzlichem Bedauern erinnern. Weil der Begriff der „Wiedertaufe“ zum Vorwand für Verfolgung missbraucht wurde und außerdem dem Selbstverständnis der Baptisten widerspricht, wird er im Folgenden nicht mehr verwendet. Der aus lutherischer Sicht gemeinte Sachverhalt wird mit dem Begriff „Taufwiederholung“ ausgedrückt.

zelfall aus seelsorgerlichen Gründen zu dulden, wenn diese Praxis nicht mehr den Regelfall kirchlichen Handelns in baptistischen Gemeinden darstellt. Die baptistische Seite kann sich vorstellen, solche Taufen so zu gestalten, dass dabei eine Taufferinnerung zur Geltung kommt.

2. Das Problem der Taufwiederholung kann sich bei einem radikal subjektivistischen Taufverständnis auch für Baptisten stellen, z. B. wenn jemand seine eigene Taufe im Mündigenalter nachträglich als nicht mehr ausreichend empfindet, weil er seinen damaligen Glauben im Nachhinein in Frage stellt.

Baptistinnen und Lutheranerinnen stimmen darin überein, dass Taufe immer auch ein Handeln der Glaubensgemeinschaft insgesamt ist und nicht der subjektiven Befindlichkeit des Einzelnen unterworfen sein darf.

Die baptistische Seite empfiehlt ihren Gemeinden, von problematischen Taufbegehren Abstand zu nehmen, welche die evangeliumsgemäße Einmaligkeit der Taufe in Frage stellen.

Auf lutherischer Seite führen pragmatische Überlegungen gelegentlich dazu, bei noch ungetauften Konfirmanden die Taufe so vorzuziehen, dass die Konfirmation als das eigentliche Fest des Glaubens erscheint.

Die lutherische Seite empfiehlt ihren Gemeinden, im Falle der Taufe eines bislang ungetauften Konfirmanden den Zusammenhang von Taufe und Konfirmation liturgisch so zu gestalten, dass die zentrale Stellung der Taufe voll zur Geltung kommt.

3. Es besteht ebenfalls Einigkeit, dass die Taufe nach Römer 6 einen Ritus des Herrschaftswechsels darstellt, der nicht zum Ritus eines Konfessionswechsels werden darf. Diese Gefahr besteht, wenn Baptisten für Menschen, die schon lange Zeit gläubig sind, die Glaubenstaufe zur zwingenden Voraussetzung für eine Gemeindeaufnahme machen.

Die baptistische Delegation empfiehlt ihren Gemeinden, Formen der Gemeindezugehörigkeit (weiter) zu entwickeln, die den Wunsch von säuglingsgetauften Christen nach Gemeindefürsorge nicht zwingend an die Glaubenstaufe binden.

4. Es besteht Einigkeit, dass Kinder und Eltern in der gemeindlichen Arbeit in besonderer Weise Zuwendung benötigen und Eltern bei der Weitergabe christlicher Glaubensinhalte unterstützt werden müssen.

Die lutherische Seite erinnert ihre Gemeinden als Konsequenz ihrer Taufpraxis daran, einer an den christlichen Glauben heranführenden Arbeit mit Kindern und Jugendlichen besonderes Gewicht beizumessen.

5. In beiden Kirchen besteht, unabhängig vom Taufzeitpunkt, die Notwendigkeit, allen Menschen die Vergewisserung des Zuspruchs Gottes im Verlauf ihres Lebens rituell erfahrbar zu machen. Der Abschlussgottesdienst des 1. Ökumenischen Kirchentags 2003 hat gezeigt, dass eine solche Vergewisserung auch unter Verwendung von Wasser erfolgen kann, ohne dass damit eine Taufwiederholung impliziert ist.

Beide Seiten ermutigen dazu, kreative Formen der Umsetzung dieser Anregung in ihrer liturgischen Praxis zu entwickeln.

5.2. Das Abendmahl

5.2.1. Das baptistische Abendmahlsverständnis

Das Abendmahl ist nach baptistischem Verständnis eine von Christus für die ihm Nachfolgenden eingesetzte rituelle Feier, bei der die heilsgeschichtlichen Grundlagen und das eschatologische Ziel der Gemeinschaft der Glaubenden mit dem Herrn und untereinander vergegenwärtigt werden. Das Mahl bestätigt jedem, der es im Glauben empfängt, die Annahme durch Christus und die Vergebung aller Schuld durch seinen Tod am Kreuz.

Im Zentrum der Mahlfeier steht die durch Christus gewirkte Gemeinschaft und Einheit der Glaubenden, in der alle sozialen Unterschiede und Trennungen aufgehoben sind (Gal 3, 28) und das kommende Friedensreich und seine Gerechtigkeit antizipiert werden. Die Gegenwart Christi als Retter und Richter wird nicht nur in den Elementen „Brot und Wein“, sondern als pneumatische Präsenz im gottesdienstlichen Vollzug der ganzen Mahlfeier geglaubt und bekannt.

In seinem Namen versammeln sich die an ihn Glaubenden an seinem Tisch, um Brot und Kelch als Zeichen dafür zu teilen, dass er sich selbst seinen Jüngern schenkt. „Erneut erfahren wir unsere Annahme durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Im Abendmahl erleben wir die Gemeinschaft mit allen Brüdern und Schwestern, die Gott mit uns zum Glauben berufen hat. Wir feiern die Versöhnung mit Gott und die Versöhnung untereinander in Anbetung und mit Danksagung und Fürbitte.“¹³

Baptisten feiern das Abendmahl mit allen, die dem Evangelium von Jesus Christus glauben. Als „Mahl des Herrn“ bildet die Gastgeberchaft Jesu Christi die Grundlage für die praktizierte ökumenische Gastfreundschaft. Wer sein Leben Jesus Christus anvertraut hat, ist zur Teilhabe am „Sakrament der Wegzehrung“ (vgl. GEKE/EBF-Dokument)¹⁴ eingeladen, unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit.

Angesichts einer getrennten Christenheit, die ihre sichtbare Einheit noch vor sich hat, ist mit der ökumenischen Gastfreundschaft zugleich der eschatologische Horizont des Abendmahls eröffnet: „Wir feiern das Mahl des Herrn in der Vorfriede auf die Wiederkunft Jesu Christi und die Vollendung seiner Herrschaft, indem wir des Herrn Tod verkündigen, bis er kommt. Vom Tisch des Herrn lassen wir uns gestärkt und mit Glaubensmut erfüllen senden zu einem Leben mit Christus in Nachfolge, Zeugnis und Dienst.“¹⁵

Die Abendmahlsverwaltung obliegt den durch die Gemeinde ordnungsgemäß Beauftragten. Sofern ein ordinierter Pastor anwesend ist, übernimmt dieser in aller Regel die Abendmahlsleitung, jedoch können von der Gemeinde auch andere Gemeindemitglieder mit der Durchführung des Abendmahls beauftragt werden. Als symbolischer Ausdruck des ge-

¹³ Rechenschaft vom Glauben, Abschnitt 4.2.

¹⁴ Vgl. Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche. Ergebnisse des Dialogs zwischen EBF und GEKE, II/10, 44 (s. o. Anm. 10).

¹⁵ BEFG, Rechenschaft vom Glauben, ebd.

schwisterlichen Miteinanders und des allgemeinen Priestertums reichen die Kommunikanten einander im Namen Christi Brot und Wein.

5.2.2. Das lutherische Abendmahlsverständnis

Nach lutherischem Verständnis ist Christus im Abendmahl selbst real präsent. In der liturgischen Feier bilden die Danksagung (Epiklese), die Einsetzungsworte und die Erinnerung der Heilstaten Gottes (Anamnese) das Zentrum.

Die Abendmahlslehre der lutherischen Kirche hat einen seelsorgerlichen Grundzug. Alles liegt daran, dass Gott sich vorbehaltlos in unsere Welt hineinbegeben hat und unser Bruder geworden ist. Im Abendmahl lässt sich erfahren: Hier verbindet sich der auferstandene Christus mit Brot und Wein. Gott begegnet dem ganzen Menschen, an Leib und Seele. „Für euch“ ist die Zielsetzung, die zum innersten Wesen des Abendmahls gehört. Christi ganzes Heilswerk wird uns darin angeboten, die Vergebung aller Schuld, die Befreiung von der Macht des Bösen und die unverlierbare Gemeinschaft mit Gott. Deshalb halten Lutheraner an den Worten fest: „Das ist mein Leib.“

Das „Wie“ kann dabei Geheimnis bleiben, wenn nur die Gegenwart Christi gewahrt ist. „In, mit und unter“ Brot und Wein schenkt sich uns Christus leibhaftig. Wie sich in Christus Gott und Mensch zu einer Einheit verbinden, so verbinden sich Christi Leib und Blut mit dem Brot und Wein zu einer sakramentalen Einheit. „Vom Abendmahl wird gelehrt, dass der wahre Leib und das wahre Blut Christi wirklich unter der Gestalt des Brotes und Weines im Abendmahl gegenwärtig ist und dort ausgeteilt und empfangen wird“ (CA X).

Lutheraner lehren, dass zum Abendmahl nicht alle geladen sind, die teilnehmen wollen, sondern alle, die zu Christus gehören. Er hat das Abendmahl nicht mit dem Volk gefeiert, sondern mit den Seinen. Die Zugehörigkeit zu Christus hat ihr Zeichen in der Taufe, darum sind nur die Getauften zum Abendmahl geladen.

Da nun die Taufe nicht konfessionell beschränkt ist, sondern ökumenisch anerkannt, sind nach lutherischer Auffassung alle Getauften, auch die aus anderen Konfessionen, sofern diese mit Wasser unter Anrufung des dreieinigen Gottes mit der Verkündigung der Taufverheißung taufen, eingeladen.

Denn der Mahlherr ist der Taufherr: Christus, nicht die Kirche. Taufe und Abendmahl sind nach lutherischer Überzeugung deshalb wirksam, weil Christus der im Sakrament Handelnde ist. Die Kirche kann daher keine Beschränkungen auferlegen und Angehörige einer anderen Kirche, die sich als Teil der *una sancta catholica et apostolica ecclesia* weiß, vom Abendmahl ausschließen. Das Abendmahl ist keine Veranstaltung der Kirche – dann würde den Glaubenden die Heilsgewissheit im Abendmahl fehlen –, sondern Christi selbst. Auch die Kirche empfängt nur. Sie verteilt nicht, sondern spricht zu. Das ist ihr Auftrag als Dienst am Evangelium.

5.2.3. *Konsens in der Abendmahlslehre*

Im Blick auf das Abendmahl können wir gemeinsam den Artikeln (15), (16), (18) und (19) der Leuenberger Konkordie¹⁶ zustimmen.

- (15) Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. Er gewährt uns dadurch Vergebung der Sünden und befreit uns zu einem neuen Leben aus Glauben. Er läßt uns neu erfahren, daß wir Glieder an seinem Leibe sind. Er stärkt uns zum Dienst an den Menschen.
- (16) Wenn wir das Abendmahl feiern, verkündigen wir den Tod Christi, durch den Gott die Welt mit sich selbst versöhnt hat. Wir bekennen die Gegenwart des auferstandenen Herrn unter uns. In der Freude darüber, daß der Herr zu uns gekommen ist, warten wir auf seine Zukunft in Herrlichkeit.
- (18) Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht.
- (19) Die Gemeinschaft mit Jesus Christus in seinem Leib und Blut können wir nicht vom Akt des Essens und Trinkens trennen. Ein Interesse an der Art der Gegenwart Christi im Abendmahl, das von dieser Handlung absieht, läuft Gefahr, den Sinn des Abendmahls zu verdunkeln.

5.3. *Taufe und Abendmahl als wirksame Zeichen*

Es entspricht dem Wesen des Evangeliums, dass es Menschen auf unterschiedliche Weise erreicht: durch Wortverkündigung, durch Taufe und Abendmahl. Predigt, Taufe und Abendmahl eignen dem Menschen nicht Verschiedenes zu, sondern vermitteln dasselbe auf unterschiedliche Weise: zum Hören des Wortes Gottes in der Predigt tritt die leibhaftige Vermittlung in Taufe und Abendmahl, auf dass der Mensch sehen und schmecken und fühlen kann, was ihm geschenkt wird. Predigt und Zeichenhandlungen sind ganz darauf angelegt, den Glauben an Jesus Christus zu wecken und zu stärken.

Lutheraner betonen, dass Gottes Zusage in Taufe und Abendmahl unbedingt gilt. Der Glaubende darf sich auf Gottes Wort unbedingt verlassen und sich seiner Verheißung ganz anvertrauen. Weil glaubende Existenz Anfechtungen und Zweifeln ausgesetzt ist, bedarf der Glaubende des vergewissernden Zuspruchs und der geistlichen Stärkung durch Gottes Wort. Die Refle-

¹⁶ Leuenberger Konkordie, in: *Harding Meyer et al.*, Dokumente wachsender Übereinstimmung III (1990–2001), Paderborn/Frankfurt a. M. 2003, 724–731, hier: 727 (Ziffer 17 bezieht sich konkret auf den lutherisch-reformierten Dialog).

xion auf die eigene Lebenswirklichkeit gibt keinen Halt, sondern allein Gottes Heilszusage, die als unbedingt und verlässlich geglaubt werden darf. Aber nur im glaubenden Vertrauen des Menschen verwandelt Gottes Heilszusage die Existenz des Menschen heilsam. Die lutherische Betonung der Gültigkeit von Predigt, Taufe und Abendmahl ist also aus dem seelsorgerlichen Anliegen zu verstehen, die im Glauben Angefochtenen zu trösten. Um die unwandelbare Treue Gottes ebenso auszusagen wie die Ausrichtung auf glaubenden Empfang, unterscheidet die lutherische Tradition zwischen unbedingter Gültigkeit von Taufe und Abendmahl und deren heilvoller Wirksamkeit allein im Glauben. Gerade die lutherische Betonung des Glaubens impliziert also, dass der Glaube sich auf den treuen und in Jesus Christus zum Heil geoffenbarten Gott richtet, dessen Wort immer wahr ist und beständig gilt.

Baptisten verstehen Taufe und Abendmahl als von Jesus Christus eingesetzte Symbolhandlungen. Die baptistische Betonung des menschlichen Glaubens als Voraussetzung für den Empfang von Taufe und Abendmahl ist pneumatologisch zu verstehen: Die Gemeinde erkennt in den zum Glauben Gekommenen das Wirken des Heiligen Geistes und vollzieht daraufhin die Taufe. Das Abendmahl kann seine Wirkung als vergewissernder Zuspruch der bereits geschehenen Sündenvergebung und als geistliche Stärkung nach diesem Verständnis nur an den bereits Glaubenden entfalten. Baptisten lehnen die Vorstellung einer Heil schaffenden Wirkung durch den bloßen Vollzug von Taufe und Abendmahl ab, da ein solches Verständnis Gottes Souveränität in Frage stellt, zu wirken, wann und wo er will. Die Betonung dieses theologischen Vorbehalts will dabei allerdings nicht den Eindruck einer unberechenbaren Willkür Gottes erwecken, die den Menschen über Gottes Zuspruch im Ungewissen ließe. Vielmehr geht es darum, die Gläubigen im Empfang von Taufe und Abendmahl nicht nur des göttlichen Zuspruchs zu vergewissern, sondern ihnen auch die Ernsthaftigkeit des göttlichen Anspruchs bewusst zu machen.

Gemeinsam können Baptisten und Lutheraner feststellen, dass das Heil Gottes allen Menschen gilt. Er hat sich in freier Selbstbestimmung an seine Heilszusage gebunden und handelt gerade dadurch sowohl souverän als auch verlässlich.

6. Rückschau, Ausblick und Folgerungen

Nach einem sechsjährigen Verlauf offizieller Lehrgespräche reichen wir uns als Vertreter der lutherischen und baptistischen Kirchen geschwisterlich die Hände. Mit dem vorläufigen Abschluss unserer Dialoggespräche stellen wir als Vertreter der beteiligten Kirchen fest, wie bereichernd diese Gespräche waren, und sehen uns durch ein tieferes Verständnis für die spirituelle und theologische Verbundenheit unserer Kirchen beschenkt.

Hinter uns liegt ein beachtlicher Weg, der neue Erkenntnisse und Einsichten zutage förderte, die sich in keinen Abschlussbericht fassen lassen,

der doch gleichwohl davon zu zeugen hat. Manche Hintergründe, Zusammenhänge und Anliegen unserer jeweiligen kirchlichen Traditionen waren unseren Partnern bei Gesprächsbeginn unbekannt. Umso froher stimmt uns die Erfahrung, dass die gelegentliche Fremdheit und Unkenntnis unserer theologischen Überzeugungen im Verlauf unseres sechsjährigen Gesprächsprozesses einem besseren wechselseitigen Verständnis und einer vertieften Wertschätzung gewichen sind, die einen konstruktiven Umgang mit Differenzen ermöglichen und fördern.

Unser Ziel bestand nicht darin, historisch gewachsene konfessionelle Identitäten zu nivellieren und sie damit um ihr Recht zu bringen. Vielmehr beabsichtigten wir, neben jenen sichtbaren Unterschieden, die sich bei näherer Betrachtung als verwandt, ähnlich oder zumindest vergleichbar beschreiben lassen, auch jene Differenzen zu benennen, die zwischen unseren konfessionellen Traditionen verbleiben. Gleichwohl war es unser Anliegen, den kirchentrennenden Charakter dieser Differenzen zu überprüfen. Dies geschah in der Gewissheit, dass wir trotz unterschiedlicher Erkenntnisse im Einzelnen am selben Evangelium von Jesus Christus partizipieren, das uns unter der gnädigen Herrschaft Gottes zum Leib Christi zusammenschließt (1. Kor 12, 4–6; Mk 3, 24).

Es war uns von Beginn an bewusst, dass die gewichtigsten Differenzen zwischen unseren Kirchen in der Frage des Taufverständnisses und der ihr folgenden Taufpraxis zu suchen sind. Gleichwohl haben wir unsere Lehrgespräche nicht nur auf die Taufthematik fokussiert oder mit der Diskussion um ihre unterschiedlichen Deutungshorizonte und konfessionellen Einbettungen begonnen, sondern diese auf eine breitere theologische Grundlage gestellt: Ausgehend vom reformatorischen Verständnis der Rechtfertigungslehre und von den ekklesiologischen Grundanliegen beider Traditionen haben wir uns bemüht, jene Ursachen zu identifizieren, die für die kontroversen Taufauffassungen verantwortlich sind. Auf diesem Weg haben wir in zentralen Glaubensfragen unerwartet große Übereinstimmungen entdeckt.

Wir sind davon überzeugt, mit diesem Dokument einen für beide Seiten gangbaren Weg aus den Dilemmata der unsere Traditionen so belastenden unterschiedlichen Taufverständnisse aufzuzeigen, der über bisherige Ergebnisse von Dialogdokumenten beider Seiten hinausweist.

Dies gilt auch für die Ergebnisse des 2004 abgeschlossenen Dialogs zwischen der Europäisch Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), die in dem Dokument „Der Anfang des christlichen Lebens und das Wesen der Kirche“ ihren Niederschlag gefunden haben und eine wichtige Wegmarke unserer Überlegungen darstellten.¹⁷ Wir haben die Ergebnisse und Anregungen dieses Dialogs aufgegriffen und im Kontext unserer Kirchen bedacht. Dabei sind wir aufgrund des theologisch breit angelegten Gesprächs und des gewähl-

¹⁷ Vgl. o. Anm. 13.

ten hermeneutischen Ansatzes einerseits sowie des überschaubaren nationalen Kontextes andererseits über die dort festgehaltenen Engführungen und das Festhalten vermeintlich unvereinbarer Positionen hinausgelangt. Dies betrifft insbesondere die Frage nach dem Verständnis und der Praxis der Taufe, für welche die Gespräche zwischen EBF und GEKE¹⁸ aufgrund des heterogenen europäischen Kontexts noch keine Lösung bereithielt.

Die baptistischen Vertreter haben dabei deutlich gemacht, dass die baptistische Identität wesentlich am Verständnis der Gläubigentaufe hängt, wonach die Taufe dem Glauben folgt und diesen auslegt. Aufgrund ihrer Schrifterkenntnis bestehen Baptistinnen darauf, nur Menschen zu taufen, die zum Glauben an Jesus Christus gelangt sind. Keineswegs jedoch gehört es zum Kernstück baptistischer Identität, über das Getauftsein anderer Christinnen und Christen oder über die Gültigkeit der Taufpraktiken anderer Kirchen zu urteilen, die sich ihrer Erkenntnis des Evangeliums verpflichtet wissen. Für die Wahrung der baptistischen Identität und die Begründung der Gläubigentaufe ist eine „nachgeholt“ Gläubigentaufe nicht zwingend erforderlich. Die baptistische Praxis, ausschließlich gläubig gewordene Menschen zu taufen, stellt daher kein Hindernis für eine vertiefte Zusammenarbeit unserer Kirchen oder eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft dar, sofern die Säuglingstaufe nicht als *prinzipiell* ungültig betrachtet und seitens der Baptisten nicht auf einer nachgeholt Gläubigentaufe als Voraussetzung für eine Mitgliedschaft in baptistischen Gemeinden bestanden wird. Eine „Übertrittstaufe“ widerspricht nach Meinung beider Delegationen dem Evangelium von der gnädigen Annahme des sündigen Menschen durch den dreieinen Gott und kann dahin gehend missverstanden werden, die Taufe zu einem Werk des Gesetzes zu machen. Die Taufe ist in ihrer theologischen Dimension wesentlich als Heilszusage Gottes zu beschreiben und ist deshalb mehr als ein bloßer „Gehorsamschritt“ des Menschen. Darin besteht nach sorgfältiger theologischer Prüfung volles Einvernehmen zwischen beiden Delegationen.

Die Vertreter der lutherischen Delegation haben andererseits deutlich gemacht, dass die Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe für sie in gleicher Weise wie für die baptistische Seite unabdingbar ist. Vom Rahmen der lutherischen Rechtfertigungslehre aus betrachtet ist die Taufe Unmündiger präziser Ausdruck des Evangeliums von der voraussetzungslosen Gnade Gottes. Für die baptistische Akzeptanz dieses Zusammenhangs war die Erkenntnis hilfreich, dass die Annahme des Evangeliums nicht nur einen einmaligen Vorgang darstellt, der punktuell und damit isoliert für sich zu betrachten wäre, sondern im Rahmen der biografischen Einbettung eines Glaubenslebens und daher in seinem Prozesscharakter verstanden werden muss.¹⁹

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Die Einbeziehung vielfältiger biografischer Erfahrungen in menschliche Glaubenserfahrungen und -entscheidungen wird zudem modernen Erkenntnissen der Erinnerungs- und Kognitionsforschung besser gerecht als die segmentierte Auffassung einer singulären Bekehrungserfahrung, die den jeweiligen sozialen biografischen Konnex unberücksichtigt lässt.

Es ist unser Wunsch, die zutiefst befriedigende und beglückende Erfahrung der Überwindung von bisher als kirchentrennend geltenden Auffassungen mit anderen Christen zu teilen, ohne damit die historisch gewachsenen konfessionellen Identitäten und ihr – freilich immer nur begrenztes – Recht in Frage zu stellen.

Wir legen das Ergebnis unserer Überlegungen mit den gefundenen Konvergenzen unseren Kirchenleitungen, unseren Gemeinden und der ökumenischen Öffentlichkeit mit der Bitte vor, die Ergebnisse sorgfältig zu prüfen, im Namen Jesu Christi aufeinander zuzugehen und die Gemeinsamkeiten konkret zu gestalten, „damit sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, dass auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17, 21).

München, den 20. April 2009

Kirchenrat Ivo Huber (Vorsitz)

Prof. Dr. Jörg Frey

Kirchenrat Dr. Hartmut Hövelmann

Oberkirchenrat Michael Martin

Dr. Miriam Rose

Prof. Dr. Kim Strübind (Vorsitz)

Mag. theol. Peter Athmann

Pastor Wolf Bruske

Pastor Dr. Matthias Walter

Prof. Dr. Andrea Strübind

Inhalt²⁰

1. <i>Einleitung</i>	313	[2]
2. <i>Die Hermeneutik des baptistisch-lutherischen Dialogs</i>	314	[3]
2.1. Die Grundlage des Dialogs	314	[3]
2.2. Die Methode des Dialogs	315	[3]
2.3. Die normativen Instanzen des Dialogs	316	[4]
2.4. Die Rezeption bisheriger Dialoge im Rahmen des gegenwärtigen Dialogs	316	[5]
3. <i>Rechtfertigung und Nachfolge</i>	317	[6]
3.1. Der sündige Mensch	317	[6]
3.2. Der gerechtfertigte Mensch	318	[6]
3.3. Zur Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Nachfolge	319	[7]
3.4. Konsens in der Rechtfertigungslehre	320	[8]
4. <i>Die Kirche</i>	321	[9]
4.1. Kriterium und Norm der Lehre von der Kirche	321	[9]
4.2. Der Grund der Kirche	321	[9]
4.3. Wesen und Sendung der Kirche	322	[10]
4.4. Die Gestalt der Kirche	323	[11]
4.4.1. Das Verhältnis der Gemeinde zu überregionalen Strukturen	323	[11]
4.4.2. Gegenseitige Anerkennung von Ämtern und Diensten	324	[12]
5. <i>Taufe und Abendmahl</i>	325	[13]
5.1. Die Taufe	325	[13]
5.1.1. Vorüberlegungen	325	[13]
5.1.2. Annäherungen an ein gemeinsames Verständnis der Taufe	326	[13]
5.1.3. Gegenseitige Anfragen an Lehre und Praxis der Taufe	327	[14]
5.1.4. Auf dem Weg zu einem Grundkonsens in der Tauffrage	328	[16]
5.1.5. Die kirchliche Praxis im Licht des Grund- konsenses	331	[18]
5.2. Das Abendmahl	333	[19]
5.2.1. Das baptistische Abendmahlsverständnis	333	[19]
5.2.2. Das lutherische Abendmahlsverständnis	334	[20]
5.2.3. Konsens in der Abendmahlslehre	335	[21]
5.3. Taufe und Abendmahl als wirksame Zeichen	335	[22]
6. <i>Rückschau, Ausblick und Folgerungen</i>	336	[23]

^[20] Die Ziffern in den eckigen Klammern bezeichnen die Seitenzahl im Originalmanuskript.

Überreichung des Konvergenzdokuments „Voneinander lernen – miteinander glauben“

Grußworte¹

Grußwort von Professor Dr. Kim Strübind

Sehr geehrter Herr Landesbischof,
sehr geehrte Frau Generalsekretärin,
verehrte Anwesende, liebe Schwestern und Brüder

Dass Sie unsere theologische Arbeitsgruppe, die den gewiss erklärungsbedürftigen und reichlich apokryph klingenden Namen BALUBAG trägt, mit diesem Empfang ehren, stimmt uns froh. In der Tat gilt es etwas zu feiern, von dessen Bedeutung wir als Mitglieder dieser „Bayerischen Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe“ zutiefst überzeugt sind. Gibt es uns doch die Gelegenheit, Ihnen als Vertreterinnen und Vertreter unserer Kirchen an einem ausgesprochen aufregenden, spannenden und ertragreichen inner-protestantischen Dialog Anteil zu geben. Wir verbinden damit die herzliche Bitte, dieses Dokument, das den Titel „Voneinander lernen – miteinander glauben“ trägt, im Rahmen aller damit befassten kirchlichen Gremien sorgfältig zu prüfen und die erforderlichen Schritte in die Wege zu leiten, die sich aus ihnen ergeben.

Wie diese Schritte aussehen, steht nicht in Hand der Mitglieder unserer theologischen Arbeitsgruppe, die ihren Teil der Arbeit als zumindest vorläufig abgeschlossen betrachten darf. Es ist aber unser Wunsch, dass die vertiefte Erkenntnis von Gemeinsamkeiten, die sich in diesem Konvergenzdokument niederschlagen, unsere Kirchen noch näher zueinander bringt. Dabei können wir uns gerade in Bayern auf gute und vertrauensvolle Beziehungen berufen, die sich in der Vergangenheit bewährt haben.

Einen theologisch anspruchsvollen und sechs Jahre dauernden Dialog in wenigen Worten zusammenzufassen, ist gewiss nicht möglich. Auch ein umfangreiches Schlussdokument wie das unter der Überschrift „Voneinander lernen – miteinander glauben“ Vorgelegte ist nur ein Ausschnitt oder besser „Konzentrat“ eines mühsamen und doch alles andere als beschwerlichen Weges, der hinter unseren beiden Delegationen liegt. Aber vielleicht lässt sich doch das Eine oder Andere auf den Punkt bringen. Lassen Sie es mich aus Sicht der baptistischen Delegation versuchen.

¹ Grußworte zur Überreichung des Konvergenzdokuments „Voneinander lernen – miteinander glauben“ im Rahmen eines Festakts zum Abschluss des baptistisch-lutherischen Lehrgesprächs in Bayern am 20. April 2009 im Landeskirchenamt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) in München.

Wir haben uns intensiv mit unseren Traditionen und den historisch bedingten Verständnissen des Evangeliums in unseren Kirchen auseinandergesetzt. Nicht alles zwischen unseren Kirchen ist dabei konsent geworden; oft haben wir unterschiedliche Sichtweisen und Akzente nebeneinander gestellt und auch stehen gelassen. Bei allem Dissens haben wir aber nichts erkennen können, das *zwangsläufig* kirchentrennend wäre. So glauben wir als Vertreter des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland weiterhin gute Baptisten zu sein, wenn wir manche – vor allem in Deutschland und Osteuropa – feststellbaren Engführungen in der Tauffrage nicht für zwingend „baptistisch“ halten oder als die einzig mögliche baptistische Position verstehen. Dabei können wir darauf verweisen, dass das weltweite baptistische Erbe von Anfang an ein weites Herz in der Tauffrage hatte – und gottlob immer noch hat. Auch innerhalb des Baptismus in Deutschland zeigt sich in der Frage nach dem Verständnis der Taufe eine Binnendifferenzierung in Lehre und Praxis unserer Gemeinden sowie der theologisch Kundigen, mit deren Hilfe sich Wege zu einer Verständigung finden lassen, auch wenn derzeit noch nicht alle diese mitzutragen bereit sein werden.

Mehr als einmal war es im Rahmen unserer Gespräche nötig, beherzt die innere Schere im Kopf beiseite zu legen, die auf dem metatheologischen Pragmatismus beharren wollte, dass die Vertreterinnen und Vertreter unserer Kirchen uns an dieser oder jener Stelle die Gefolgschaft verweigern würden. Wir haben uns gerade dann immer wieder an unsere Aufgabe als Theologinnen und Theologen erinnern lassen, nämlich dass wir vor allem den empfangenen Glauben und das in der Heiligen Schrift bezeugte Evangelium und nicht nur die kirchliche Istgestalt zu reflektieren haben. Die Kirche ist weder *norma normans*, noch *norma normata*, sondern – bestenfalls – Folge von Beidem. Das ist, zumindest innerprotestantisch, ihr Wesen.

Darum haben wir immer wieder den Mut gefunden, ungewöhnliche Wege zu gehen, die uns nach anfänglicher Skepsis zu der Überzeugung führten, dass auch die unterschiedlichen Sichtweisen der Taufe nicht in ökumenischer Rat- und Sprachlosigkeit enden müssen. Dass es uns gelungen ist, jene Schwelle zu überschreiten, die frühere Dialoge für unüberwindbar hielten, ist neben anderen Erkenntnissen, die wir gewinnen konnten, das besonders Aufregende des hier dokumentierten ökumenischen Lernprozesses.

Um einen wechselseitigen ökumenischen *Lernprozess* ging es in der Tat! Dieser lässt sich ganz schlicht so formulieren: Wir haben Vieles, was wir voneinander erfahren haben, vorher einfach nicht gewusst. Als besonders glücklich hat sich der Umstand erwiesen, dass wir uns nicht nur durch unsere jeweiligen Bekenntnisaffinitäten, sondern auch durch eine respektvolle Hörbereitschaft als Jüngerinnen und Jünger Jesu Christi ausgewiesen haben. Dies stellt für mich eine wichtige Erfahrung dar, die ich in diesem Umfang und angesichts der Offenheit unserer Diskussionen bisher in keinem anderen ökumenischen Gremium machen konnte.

Diese wechselseitige Hörbereitschaft hat uns jedenfalls die Kraft gegeben, uns voreinander nicht nur auf unsere jeweiligen Stärken und die häufig anzutreffende konfessionelle „Protzerei“ zu besinnen. Wir waren frei genug, uns auch zu den Schwächen und Problemen unserer kirchlichen Traditionen zu stellen. Mehr als einmal verwandelte sich das Leiden an unseren kirchlichen Zuständen (und woran könnte man als Christ/in mehr leiden?) auch in eine Form wechselseitiger „ökumenischer Seelsorge“. Es gelang uns bei allen in der Sache harten Kontroversen, in der jeweils anderen Kirche immer wieder das Gute und – oft verborgen – sogar das eigene Anliegen in ungewohnter Gestalt zu entdecken.

Als Vertreter der baptistischen Delegation ist es mir wichtig darauf hinzuweisen, dass das vorgelegte Dokument „Voneinander lernen – miteinander glauben“ unser *gemeinsames* Verständnis des Evangeliums, des Glaubens, des Wesens der Kirche und damit auch des Verständnisses der Taufe darstellt. Für die baptistische Delegation versichere ich, dass wir zu einer vertieften Einsicht in die lutherischen Traditionen gelangt sind und dessen Inhalt in allen seinen Abschnitten mittragen und unterstützen. Wir sind uns bewusst, dass der hier dokumentierte Konsens in beiden Kirchen Konsequenzen haben wird und vielleicht auch schmerzliche Veränderungen erforderlich macht. Wir sind aber zutiefst davon überzeugt, dass das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus zu solchen Veränderungen und Aufbrüchen ruft, weil die Einheit seiner Kirche auf dem Spiel steht und unser missionarisches Zeugnis ohne innere Einheit nicht nur großen Schaden leidet, sondern uns *coram mundo* immer wieder zu ungläubwürdigen Gläubigen macht (Joh 17, 21–23).

Niemand vermag vorherzusagen, wie der Rezeptionsprozess dieses Konsensdokuments verlaufen wird, aber unsere lutherischen Partnerinnen und Partner sollen wissen, dass viele Baptistinnen und Baptisten an ihrer Seite stehen. Und dass wir uns für den Hochmut schämen, mit dem unbedarfte Vertreterinnen und Vertreter des Baptismus sich in manchmal überheblicher Weise das Etikett ans Revers heften, nur sie allein folgten der biblischen Tradition. Von solchen, oft einer biblizistischen Naivität und dem Mangel an Erkenntnis geschuldeten Ansichten möchten wir uns ausdrücklich distanzieren und bekennen, dass wir eine solche undifferenzierte Redeweise weder billigen noch für sachgemäß oder wahrhaftig halten. Vielmehr ist uns deutlich geworden, dass wir gemeinsam auf dem Boden derselben Heiligen Schrift stehen und uns um ihre sachgemäße Auslegung bemühen.

Gebe Gott, dass dies gelingt! Am Ende *unseres* Wegs als BALUBAG steht ein neuer, nicht minder aufregender. Gehen Sie ihn, liebe Schwestern und Brüder, beherzt und in der Gewissheit, dass unser guter Herr Jesus Christus auch der gute Hirte unserer Gedanken und Ansichten seines – und nicht unseres – Evangeliums ist.

Grußwort von Oberkirchenrat Michael Martin

Sehr geehrte Frau Generalsekretärin Claas,
sehr geehrter Herr Landesbischof Friedrich,
liebe Fest- und Ehrengäste, liebe Balubager, Schwestern und Brüder!

Das Jahr 2009 ist ein trefflicher Zeitpunkt, ein Dialogergebnis zwischen Lutheranern und Baptisten vorzulegen. Es gilt nämlich dieses Jahr 400 Jahre Baptismus zu feiern, denn 1609 wurde in Amsterdam die erste Baptistengemeinde gegründet. Außerdem ist es genau 175 Jahre her, dass in Hamburg die erste Baptistengemeinde in Deutschland ihre Arbeit begann.

Es ist deshalb wirklich an der Zeit, das von Erich Geldbach so genannte „Unverhältnis“ in der Beziehung zwischen Landeskirchen und Freikirchen im Allgemeinen und zwischen Lutheranern und Baptisten im Besonderen zu beenden. Genau dazu möchte das Ergebnis unseres Lehrgesprächs einen Beitrag leisten.

Am 28. März 2003 hat sich die Arbeitsgruppe zum ersten Mal getroffen. Baptisten und Lutheraner aus Bayern kamen zusammen. Schnell war ein Name gefunden: BALUBAG – Bayerisch-Lutherisch-Baptistische Arbeitsgruppe. Was aber viel wichtiger war als der Name, war das ambitionierte Arbeitsprogramm, das schon beim ersten Treffen auf mehreren Seiten skizziert wurde. Als Ziel des Dialogs wurde festgehalten: „der Austausch geistlicher Güter in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“ und „sich wechselseitig als Kirche Jesu Christi anzuerkennen“.

Die Arbeitsgruppe hatte ihren historischen Kern in der Stadt-ACK in Nürnberg. Dort, aber auch in der bayerischen ACK waren über die Jahre verlässliche Beziehungen zwischen Lutheranern und Baptisten gewachsen. Kein Wunder, dass die ACK eine so herausragende Rolle für die Annäherung zwischen Baptisten und Lutheranern spielte. Waren doch sowohl die Lutheraner, wie auch die Baptisten am 10. März 1948 Gründungsmitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland. Und auch wenn die Baptisten zu den so genannten „kleinen Kirchen in Bayern“ zählen, sind sie doch weltweit eine der größten evangelischen Kirchen.

Wichtig war den lutherischen und baptistischen Mitgliedern der Arbeitsgruppe von Anfang an, den Dialog nicht auf Bayern zu beschränken. Deshalb wurden sowohl das Präsidium des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG), als auch die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland (VELKD) und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) informiert. Alle drei haben ihr Einverständnis erteilt und uns mit der stellvertretenden Wahrnehmung des Dialogs beauftragt. Für die Lutheraner haben sowohl die VELKD wie die EKD diesen Auftrag der Evang.-Luth. Kirche in Bayern erteilt. So haben schließlich die Leitung des Landesverbandes Bayern im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland und der Landeskirchenrat der Evang.-Luth. Kirche in Bayern die Lehrgesprächsgruppe auf den Weg geschickt.

Ausgangspunkt unserer Arbeit war sowohl der Auftrag im Lehrgesprächsergebnis zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), wie der Auftrag der Charta Oecumenica zur Regionalisierung zwischenkirchlicher Begegnungen und Lehrgespräche.

Das gewachsene Vertrauen zwischen unseren Kirchen in den letzten Jahrzehnten ist zwar hilfreich, aber noch lange kein Garant für den Erfolg eines Lehrgesprächs. Wenn man das Auftaktjahr 2003 mit dem Abschlussjahr 2009 in Verbindung bringt, dann passen die sechs Jahre harter Arbeit nicht so leicht mit dem hoffnungsfrohen Ton des ersten Treffens zusammen. Ja, die Arbeitsgruppe begann voller Hoffnungen und hoch gestimmt mit der Arbeit. Doch die intensiven Gespräche über die Theologie und vor allem die Praxis unserer Kirchen kamen auch an Grenzen, die sogar ein Scheitern nicht ausschloss. Für beide Kirchen rührten die Gespräche nämlich an das Fundament des Glaubens und der eigenen Identität.

Deshalb war es eine gute Entscheidung der Arbeitsgruppe, die klassischen und auch emotional belasteten Kontroversthemata von Taufe und Kirchenverständnis erst einmal auszuklammern und zunächst das gemeinsame Fundament unseres Glaubens zu untersuchen. Dabei ging es einmal um die theologische Grundlage unserer Gemeinschaft. Schnell wurde klar, dass in Bezug auf Rechtfertigung und Nachfolge uns viel mehr verbindet als trennt, es also im Verständnis des Evangeliums keine kirchentrennenden Unterschiede gibt. Dann ging es – nicht minder wichtig für unsere Gemeinschaft – um historische Klärungen. Dabei war ein erstes Ergebnis, dass die lutherische Seite auf die altkirchliche Ketzerbezeichnung „Wiedertäufer“ verzichtet, im Bewusstsein des damit verbundenen Unrechts, das auch die Baptisten getroffen hatte. Das war nicht einfach, aber eine notwendige Klärung, ohne die weitere Fortschritte im Dialog nicht möglich gewesen wären. Hilfreich schauten wir dabei auf das Ergebnis des Dialogs zwischen Lutheranern und Mennoniten aus den 1990er Jahren des letzten Jahrhunderts.

Auf dieser Grundlage war es dann möglich – unter kritischer Aufnahme der Dialogergebnisse multilateraler und bilateraler Gespräche – erste Kontroverspunkte anzugehen. Zu welchen Ergebnissen die Arbeitsgruppe bis dahin – unter Ausklammerung der Tauffrage – gekommen war, wurde den Auftraggebern bereits in einem Zwischenbericht vorgelegt.

Für die letzte Phase der Arbeit blieb, wie nicht anders zu erwarten war, vor allem die Frage nach der Lehre und der Praxis der Taufe übrig. Es zeigte sich, dass sich mit der Tauffrage sowohl für Baptisten wie auch für Lutheraner gewichtige theologische Grundentscheidungen, aber auch große Emotionen verbinden. Die Frage nach dem gnädigen Gott war für Martin Luther und sie ist für die Lutheraner eine Schlüsselfrage. Da sie für Lutheraner untrennbar mit der Kindertaufe verbunden ist, die Baptisten bekanntlich ablehnen – oder vorsichtiger: nicht praktizieren – ist deutlich, welche theologischen Grundentscheidungen zu thematisieren waren. Vielleicht könnte

man es so sagen: Die Bedeutung der Eucharistie, bzw. des Abendmahls für Einheit und Identität der Kirchen im Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern entspricht im Dialog zwischen Baptisten und Lutheranern die Frage nach Bedeutung und Praxis der Taufe.

Es war deswegen wichtig, dass wir uns unsere unterschiedliche Geschichte mit der Taufe, mit ihren Stärken und Schwächen, aber auch mit ihren Empfindlichkeiten deutlich gemacht haben. Besonders wichtig waren dabei unsere methodischen Grundentscheidungen. Gemeinsam haben wir auf das in der Heiligen Schrift bezeugte Evangelium gehört, haben uns gegenseitig erläutert, was unsere Anliegen sind und welche Bedeutung diese in der gegenwärtigen Praxis haben. Dabei haben wir auf traditionelle Argumente der konfessionellen Polemik verzichtet, die auf Missstände oder Extrempositionen innerhalb unserer Konfessionen zurück gehen. Und wir haben die unterschiedlichen theologischen Anliegen der Taufpraxis vom jeweiligen Verständnis des Evangeliums her begründet, das uns ja miteinander verbindet.

Hier haben wir viel von einander gelernt und uns gegenseitig Horizonte eröffnet. Gleichzeitig haben wir dabei aber auch die Begründung dafür erarbeitet, einen entscheidenden Schritt in der Frage der Taufe auf einander zu machen. Was das für die Baptisten bedeutet, das haben wir von Professor Strübind zumindest zwischen den Zeilen gehört. Für uns Lutheraner war die größte Herausforderung mit der Taufpraxis verbunden: Wenn eine Baptistengemeinde dem Taufbegehren eines Täuflings entspricht, der bereits zuvor lutherisch als Säugling oder Kleinkind getauft worden war. Durch eine solche Taufe sehen wir nämlich die unbedingte Zusage Gottes in Frage gestellt – sowohl durch den Täufling als auch durch die taufende Gemeinde. Geschieht dies, so wird – um unser Dokument zu zitieren – eine Grenze überschritten, welche die angestrebte Kirchengemeinschaft gefährdet. Es war, so meine ich, für beide Seiten wichtig, dies unmissverständlich deutlich zu machen. Es heißt aber auch im Abschlussbericht: Der erreichte Grundkonsens beider Kirchen wird jedoch als so tragfähig erachtet, dass sich die lutherische Seite vorstellen kann, eine solche Taufe im Einzelfall aus seelsorgerlichen Gründen zu dulden, wenn diese Praxis nicht mehr den Regelfall kirchlichen Handelns in baptistischen Gemeinden darstellt. Für die lutherische Seite ist das ein großer Schritt. Ein Schritt aber, von dem wir überzeugt sind, dass er gut begründet, sachgemäß, richtig und vor allem notwendig ist. Notwendig deshalb, weil er dem Evangelium entspricht, theologisch wohl durchdacht und auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft zwischen Lutheranern und Baptisten in Deutschland unverzichtbar ist.

Für unsere Arbeitsgruppe war dies ein langer, ein schwieriger, aber auch ein sehr ermutigender und hoffnungsvoller Weg. Vieles ist auf diesem Weg mit uns, den beteiligten Gesprächsteilnehmern passiert, was sich nicht in einem Konsensdokument aufschreiben lässt. Wir sind durch den Dialog verändert worden. Manche wohl vertrauten biblischen Texte haben bisweilen einen ganz neuen Gedanken anklingen lassen. Und schließlich haben

wir trotz aller tief schürfenden theologischen Gespräche dann und wann auch fröhlich miteinander und auch über uns selbst lachen können.

Unseren Kirchen muten wir mit der Auseinandersetzung mit dem Dialogergebnis einiges zu. Sicher bin ich mir aber, dass diese Auseinandersetzung und vor allem die daraus folgenden Konsequenzen jetzt dran sind. Sie werden uns zu einem besseren Verständnis füreinander führen. Sie werden Gräben abbauen und Mauern überwinden helfen. Und sie werden uns vor allem der Bitte Jesu Christi näher bringen, auf dass alle eins seien.

Der vorläufige Abschluss der Diskussion unserer BALUBAG – Bayerisch-Lutherisch-Baptistischen Arbeitsgruppe – ist gleichzeitig der Beginn neuer Gespräche zwischen unseren Kirchen und Gemeinden. Darauf freue ich mich. Gleichzeitig ist es Anlass, das Erreichte zu würdigen und fest zu halten: Heute, 400 Jahre nach Gründung der ersten Baptistengemeinde in Amsterdam, ist das „Unverhältnis“ in der Beziehung zwischen Baptisten und Lutheranern beendet. Wenn wir mit unserem Lehrgespräch dazu einen kleinen Beitrag geleistet haben, dann hat sich die Mühe von sechs Jahren harter Arbeit wirklich gelohnt.

Mutig dem Murren widerstehen

Szenen wider die Angst vor dem Aufgegebenen –
Predigt zu Exodus 16, 1–3. 11–15

Thomas Nisslmüller

„In jedes Lebensalter treten wir als Neulinge und ermangeln darin der Erfahrung.“

François de La Rochefoucauld

Zum Eingang

Das Leben zu bewältigen ist oft keine leichte Angelegenheit.
Gerade wenn neue Herausforderungen auf uns warten.
Wenn wir die Pflicht scheuen und die Kür erhoffen.

Das der heutigen Predigt zugrunde liegende Kapitel lässt die Erzählung zwischen SIN – der Wüste – und SINAI hin und her spielen (im hebräischen ist da nur ein „i“ am Ende angehängt, ansonsten identische Schreibweise), zwischen der Erfüllung durch Gottes Gegenwart und Gesetz – und der Wüste der Einsamkeit, der Entfernung von Erfüllung, der Erfahrung von Frust und Leid.

Hier die Wüste, dort die Wahrheit Gottes. SIN und SINAI. Zwischen Entbehrung und Glück pendelt das Volk, nachdem es aus dem sicheren Hafen der Haft im heißen Ägypten entlassen war in den noch heißeren Glutofen der Wüste. Wüste – eine Metapher für ein Leben, das auf dem Prüfstand steht. Wüste – ein Ort, an dem Vertrauen erlernt und Verlässlichkeit eingeübt werden kann.

Wüste. Ein Ort der Wahrheit, an dem sich zeigt, was zählt. Und manche Wahrheit, die unser Leben begleitet, fängt erst in Krisenzeiten wieder an zu tanzen. Eine tanzende Wahrheit, was für eine schöne Redeform von etwas, das wir meist nur als starres Etwas kennen!

Wüsten-Wege sind Wagnis-Wege

Wüste, d. h. heißt Krise, Geworfensein in die Abhängigkeit einer fremden Macht. Und schwups wurde den Israeliten wie durch einen Blitz bewusst: wir sind von einer recht überschaubaren Abhängigkeit – der von den Ägyptern – in eine geradezu fatale Abhängigkeit geraten, in die von Gott, die nun überhaupt neu, überhaupt unabschätzbar und überhaupt fragwürdig erscheint. Wüste ist ein Ort der Wahrheit. Hier fällt Ballast ab, wird uns Belastendes bewusst, beginnen neue Ziele.

Alte und neue Abhängigkeiten spielen sich hier in den Vordergrund. Auch bei Israel! Sie machen, das halten wir schon mal fest, eine letztlich gute Erfahrung. Die Krise wird überstanden, Gott zeigt sich als verlässlich, seine Hilfe kommt noch rechtzeitig. Aber es gilt auch festzuhalten: Das Volk war ungeübt, neuen Herausforderungen zu begegnen. Die Zeit als Sklaven war recht einfach gewesen. Klare Rhythmen, keine Aussicht auf Änderung. Jetzt ist man in einem Aufbruch, jeder Tag ist ein Abenteuer, bietet Herausforderungen. Eigentlich ein recht schöner Zustand, würde man meinen.

Doch Neues birgt auch viele Gefahren. Nicht zuletzt die des Scheiterns. Und wer wollte schon scheitern. So kurz nach der Flucht aus dem erlittenen kollektiven Knast.

Wir bewegen uns hier vom Text her im Buch Exodus, dem 2. Buch Mose. Die Auszugsgeschichte aus dem Sklavenhaus, hinein in die Abenteuerzeit der Wüste. Das zweite „Kapitel“ der Bibel ist ein „groß“ zu nennendes Buch. Exodus. Auszug. Es berichtet in der Tat auch den Auszug des Volkes aus Ägypten, aber zunächst kommt die Berufung dessen, der das Volk durch diese Wüstenzeit führen soll: Moses. Wie oft in der Bibel und bei Gottes Geschichten mit uns beginnt alles mit einer Berufungsepisode, die allem, was folgt, zugrunde liegt. Mit dem Ruf Gottes gewinnt das Leben Gewicht. Mose, katholische Version „Moses“, wird von Gott bestimmt zum Anführer des Volkes, wird als Hirte – wie später dann König David – berufen und von der Herde weggeholt zur Volksherde. *Er wird in der Wüste für die Wüste präpariert.*

Das ist die Art, wie Gott mit Menschen handelt. Von dem Regen in die Traufe. Aber jeder Regen lässt uns besser verstehen, was es mit dem nächsten und nächsten und nächsten Regen auf sich hat. Wohl dem, der Krisen als Chancen begreift zu reifen. Das Leben zu entdecken als Wachstumspfad Gottes mit unserer Seele. Diese Erfahrung steht ganz zu Anfang der Volkwerdung der Israeliten, ganz zu Anfang der Glaubenserfahrung des Volkes mit dem Gott, der als ein Befreier in Szene tritt.

Mose hatte eine große Aufgabe zu bewältigen, und daher begegnet ihm Gott immer wieder in außergewöhnlicher Weise; um ihn zu unterweisen und den rechten Weg klar anzuzeigen. Feuersäule bei Nacht, Wolkensäule bei Tag. Navigation per Geist! Aber offensichtlich! Navigation, die deutlich und wahrnehmbar das Leben prägt!

In Kapitel 3 begegnet Gott dem Mose am Horeb, auch Sinai genannt; es ist Jahwe, zu deutsch der „ICH-BIN-DA!“. Mose erfährt Gott in der Gestalt eines brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusches. LIVE. Lodernd. Lebendig. Erschreckend real! Später wird Gott wieder an diesem Berg mit Mose von Angesicht zu Angesicht reden, während das Volk unten wartet. Oben bekommt Mose die Zehn Worte, den Dekalog, um damit das Volk mit einer Richtschnur für das gemeinsame Leben auszustatten.

Und zwischen den beiden Begegnungen, zwischen der Berufung beim brennenden Busch und dem Buchempfang auf dem Berg, liegt unser Text, der es in sich hat. Kommen doch hier die Höhen und Tiefen eines von Gott

Berufenen sehr markant zum Ausdruck. Gott sieht das murrende Volk, das nichts auch nur ansatzweise von Dankbarkeit in sich hat. Nichts von einer Anwendung der Vernunft des Herzens, die dankbar wäre.

Die Befreiung aus Knechtschaft ist bereits erlebt, doch das neue Ziel, das gelobte Land, steht noch aus. Die Sorge um das nicht Geschaffte scheint größer als der Dank für erlebte Freiheit, für Befreiung aus Knechtschaft im fremden Lande Ägypten. Israel steckte hier mitten im Übergang.

Gottes Ohr (oder: Von der übergänglichen Freiheit)

Der Exodus stellt ein Bild für jeden Menschen dar, für uns, für die Hörer dieser Worte: wir sind noch im Übergang. Wir alle haben Ziele. Manche fühlen sich von Gott berufen zu einer bestimmten Aufgabe, andere sehen den Kampf des Alltags mit seinen Bewältigungsleistungen als ihre maßgebliche und nicht ungewichtige Aufgabe an, wieder andere sehen in jedem Tag das eine Glück, das es zu fassen gilt.

Wir leben wie die Israeliten damals übergänglich. Zwischen Zeiten, die schlecht waren und der Hoffnung auf Glück, das bleibt. Zwischen der Erfahrung, dass Gott geholfen hat, und der, dass doch noch so viel aussteht, was wir uns von ihm erwartet und gleichsam als eine Verheißung für uns persönlich aufgefasst haben.

Gott sagt (Ex 16, 12): „Ich habe der Kinder Israel Murren gehört. Sage ihnen: Gegen Abend sollt ihr Fleisch zu essen haben und am Morgen von Brot satt werden, und innerwerden, dass ich der HERR, euer Gott, bin.“

Unser Murren, unsere Erwartung wie unser Zweifel – in Gottes Ohr. Unsere Angst und unsere Frustration, unsere missratenen Bemühungen ums Glück wie unser verfehltes Harren auf Besserung in kleinen wie in großen Fragen – in Gottes Ohr. Bewusstes und nur gefühltes Scheitern, erlittenes wie verübtes Unrecht – in Gottes Ohr. Unsere Unzufriedenheit, dass wir zu wenig, zu Geringes, zu Unbrauchbares und zu Kleines abbekommen haben – in Gottes Ohr. Dieser Übergang von der falschen Fixierung auf nicht Erreichtes zu dem Erfolg des bereits Erreichten kann ein ganz wichtiger *Rite de Passage* für uns sein. Hier – und heute. Der Übergang – Rite de Passage – Passageritus – von einer gefrusteten in eine von Gottes Gegenwart geprägte Form der Welt- und Lebensbewältigung. Übergänge finden auch dort statt, wo wir einen neuen Blick für Gottes Ohr gewinnen.

Gottes Ohr ist überaus groß – auch für die Fragen und die Anfälle des Murrens, die wohl ein jeder kennt.

Der Meister macht's (oder: Frisches Futter für die Frustrierten)

Und was wirkt Gott, nachdem die Israeliten, die Schar der Reisenden zwischen Knechtschaft und Kanaan, wieder mal unmissverständlich ihrem

Unmut frei und frank Luft gemacht haben, ihrem Frust, ihrem Hass auf diesen Gott, der sein Volk ganz offensichtlich einfach ins offene Messer laufen lässt? Wir hören weiter aus dem Text:

Ex 16: ¹³Und am Abend kamen Wachteln herauf und bedeckten das Heer. Und am Morgen lag der Tau um das Heer her. ¹⁴Und als der Tau weg war, siehe, da lag's in der Wüste rund und klein wie der Reif auf dem Lande. ¹⁵Und da es die Kinder Israel sahen, sprachen sie untereinander: Man hu? (Das heißt: Was ist das?); denn sie wussten nicht was es war. Mose aber sprach zu ihnen: es ist das Brot, das euch der HERR zu essen gegeben hat.

Mann, o Mann, war das kurios! Wachteln – fliegendes Frischfutter fürs Volk. Manna – eine Art tägliche Cornflakes-Ration für 40 Jahre Wüste – das kam nicht von schlechten Eltern. DER GROSSE BOSS hatte mal wieder alles ziemlich gut im Griff. Solide geregelt!

Mose hatte ja, das muss man schon zwischen den Zeilen lesen, eigentlich einen mächtig dicken Hals: Erst beruft ihn Gott aus der beschaulichen Zeit in der Großfamilie bei Jitro, wo er auch seine Frau Zippora fand, und jetzt dieser Schlamassel mit dem Volk, das zu meutern droht.

Wäre er doch mal in seinem beschaulichen Nest in der Wüste geblieben, statt jetzt ein mit Freiheit ungeübtes Volk durch gefahrenvolle Landschaften zu führen! So mag er manchmal gedacht haben. Gott macht aber auch Dinger. Zaubert in Form von Wachtel-Manna-Kombi die Natur ins Camp und lässt die Camper jeden Tag das Gleiche essen wie gestern, nur frisch.

Am Anfang war's kurios, dann war's nur noch Gewohnheit. Jeden Morgen mit dem Eimerchen los und für die Family alles einsammeln, was vonnöten war. Irgendwann lebt man gewöhnlich. Gewohnheitsmäßig. Auch mit Ferrari in der Tiefgarage.

Jeden Tag Manna und Wachteln. Etwas Fleisch und was Festes. Jeden Tag. JEDEN Tag! Ein Supermarkt wäre denen damals wohl recht sicher wie eine Art Erlösung vorgekommen. Mal was anderes! Mal nicht das, was Gott in konstanter Qualität einem jeden Tag zudenkt! Könnte Gott nicht kreativer sein? Das ist wie Reiseproviand für eine Kampftruppe. Und in der Tat ähnelt die konstant gleiche Ernährung der Astronautenverkostung oder den Energiekonserven der Bundeswehr. Muss es denn immer das Gleiche sein?

Aber Hand aufs Herz. Geht es uns nicht oft genau wie den Israeliten damals? Hören wir nicht auch auf die Stimmen der Abwechslungsgesellschaft, der „Ich-tausch-dann-mal-was-um“-Mentalität, der „Ich-bin-dann-mal-weg“-Hysterie, und wenn es nur mal schnell für ne Dosis Einkehr auf dem Weg nach Santiago de Compostela ist.

Die Consumo-ergo-sum-Gesellschaft lässt grüßen. „Ich kaufe, also bin ich!“ Consumo, ergo sum. Das Gros der Menschen lebt in Konsumkategorien, handelt in konsumistischer Form und denkt konsumgetrieben. Was ist der Driver unseres Lebens? Was spornt uns an, was bringt uns voran, was bewegt? Das Sammeln und Sorgen und Systematisieren?

Sammeln und Sorgen gehört wohl zum täglichen Geschäft. Klappern gehört zum Handwerk, und das Handwerk der Freiheit ist manchmal über-

tönt von dem sorgenvollen Blick auf das, was uns nicht vergönnt ist, von der unzufriedenen Haltung, die alles madig macht, was nicht maximal gut oder doch zumindest erfolgreich ist. Die Business-Mentalität des „nichts ist gut genug“ vergällt uns die einfachsten Freuden an den täglichen Dingen. Das eigentliche Business des Mentalen besteht ja dagegen darin, der Freude einen weiten Raum zu gewähren. Es liegt hier schon eine gewisse Spannung vor, die die Israeliten aushalten mussten. Zunächst war das Volk schon bald nach dem Auszug gleichsam im Himmel.

Im biblischen Exodus-Text heißt es am Ende des unserem Predigttext vorangehenden Kapitels, Kapitel 15, wie folgt: „Dann kamen sie nach Elim. Dort gab es zwölf Quellen und siebenzig Palmen; dort am Wasser schlugen sie ihr Lager auf.“ Eine Oase für Leib und Seele. Palmen. Wasser. Gestillte Sehnsucht. Und dann beginnt ein neuer Abschnitt: es geht auf in die Wüste Sin. Allezu hopp aus der herrlichen Freiheit in die Bewährungszone! Und die machte nun gar keinen Sinn für jemand, der Palmen und Quellen gewohnt war. Statt eine Quelle des Glücks, war jetzt Sand im Getriebe. Statt labender Quellen gab es Sonne satt. Statt Überfluss Mangel.

Wenn Gott uns in unsere Wüste Sin führt, dann ist für uns manchmal auch schnell Schluss mit lustig. Eben noch war alles paletti, und jetzt schon verstehen wir die Welt nicht mehr. Gott meinte es doch gerade noch gut mit uns!? Und in der Tat ist das eine Lektion, die wir bei allen Erfahrungen der Unzufriedenheit nie vergessen, sondern vielmehr verinnerlichen sollten.

Gott hat Gutes mit unserem Leben im Sinn. Seine Liebe hat Erfüllung und Glück mit uns im Sinn. Gott ist ein Gott, der es gut mit uns meint. Und weil er es gut meint, wiederholt er seine Lektionen oft. Denn Lernen geschieht meist durch Wiederholung.

Durch Pannen ins Paradies (oder: Durch Wirrnisse ins Glück)

Das ist übrigens der Sinn der Übung: *Through trials to triumph*, wie die Amerikaner sagen: durch Schwierigkeiten zum Erfolg. Das kannten auch schon die alten Lateiner: *per aspera ad astra*. Über Hürden in den Himmel, durch Mühsal zu den Sternen gelangen.

Träume erreicht man über manche bittere Niederlage und manch erlittenen Frust. Gott schenkt die erfüllte Verheißung nicht sofort als Instant-Lösung. Das Ganze läuft als ein Prozess mit vielen kleinen und großen *vertrauensbildenden Maßnahmen*. Und scheinbare Umwege sind oft die großen Erkenntnisportfen Gottes für unsere Seele.

Und bevor uns Gott das Paradies schenkt, steht so manche Panne auf dem Programm. Wir mögen keine Pannenprogramme! Aber Gottes Programm ist keine Perfektionsmaschinerie, sondern Charakter prägende Begleitung unseres Lebens.

Wer sich die Geschichte des Volkes zwischen dem hoffnungsgewissen Auszug aus der Fron im fremden Land und dem Einzug ins verheißene

Land vergegenwärtigt, der kommt aus dem Staunen nicht heraus, denn wie viele Sorgen, Unzufriedenheit, Kämpfe, Sünden und strategische Fehler das Volk begehrt, geht kaum auf die bekannte Kuhhaut.

Kaum ist das Meutern gegen Gott abgeebbt, ist wieder Business-Alltag dran: wer sammelt am Meisten ein, wer kriegt den Hals nicht voll genug, wer hat morgens die meisten Motten im verrotteten Mahl? Big Business, große Unzufriedenheit, pure Gier. Gier bringt nicht weiter, sondern auf die Verliererstraße. Eine schwere Lektion.

Erst war es zu wenig – „Jammer! Ach, wir sterben!“ –, dann kam man kaum mit der Menge hinterher und es musste eine gerechte Lösung her: für jeden soviel wie er braucht, nicht mehr! Und mit der Zufriedenheit schien es doch zwischen den Zeilen nicht ganz so weit her. Denn wenige Kapitel später baut man trotz dieser tollen Gottese Erfahrung gleich mal wieder eine Open-Air-Disco: der Tanz ums bekannte GOLDENE KALB.

Ach wie nagt doch immer allzu schnell die Unzufriedenheit an unserer Seele. Und jeder Sonntag ist eine Einladung uns auf das zu besinnen, was Gott bereits geschenkt hat. Und Zeit für die Besinnung auf das, was Gott noch mit uns und durch uns vor hat.

Sonntage sind Einkehrtage, das rechte Maß zu entdecken, das uns zukommt und mit dem wir auskommen können. Unser Einkommen ist nicht nur eine Ziffer auf einem genormten Formblatt, unsere Renten und Bezüge sind nicht nur Notizen, die einem realen Betrag entsprechen, sondern unsere Einkommen sind Zeichen dafür, dass etwas geschafft wurde, dass Leistung erbracht, etwas erwirtschaftet wurde. Egal wie hoch oder niedrig wir leben, egal, wie hoch oder gering unser Jammer- oder Hoffnungspegel im Moment stehen mag, es kostet meist wenig, dem Dank die Tür offen zu halten. Und es kostet doch Mut, dem Murren, dem Geist der Unzufriedenheit zu widerstehen.

Mit wachem Blick der Wahrheit begegnen

Es kostet Mut, sich Pannen einzugestehen. Es kostet Mut, der Wahrheit ins Auge zu sehen und dabei Illusionen zu verlieren. Wüstenzeiten sind bestens dazu angetan, unsere Illusionen zu verlassen. Illusionen zu verlieren und durch diesen Verlust reich zu werden. Arthur Schnitzler sagt: „Eine Illusion verlieren heißt, um eine Wahrheit reicher werden.“ Zu viel, zu wenig, oder doch: zufrieden! Es kostet Mut, das Murren sein zu lassen. Und doch seine Würde zu behalten. Es kostet auch Mut, konsequent zu sein und statt zu murren einen Schlusstrich zu ziehen unter Dinge, die nicht gehen. Wo gemobbt wird und man nicht lammfromm schweigt, sondern Konsequenzen zieht. Wo die Wahrheit verdreht wird, Rückgrat zeigen und dem Grau-in-Grau der Lüge wehren! Es kostet Mut, sein Maß zu finden und dazu auch zu stehen. Sich nichts vorzumachen oder vormachen zu lassen. Eine hohe Kunst!

Texte sollen nicht nur gehört, sondern auch verinnerlicht werden. Die heutige Textpassage ist eine große Einladung, dem Gott zu vertrauen, der

uns aus so mancher Not geführt hat und der uns manches Unheil, manche Sorge überstehen ließ. Heute gilt es, das aufzulesen, was uns gegeben ist: Wachteln und Manna. Zu viel, zu wenig, doch zufrieden?! Das Maß finden. Das Ziel vor Augen haben und Zufriedenheit erlernen! An was wir im Alltag oft leiden, ist genau diese Erfahrung der Israeliten in der Wüste.

Die große Kluft zwischen dem Können Gottes, über das wir staunen, und der oft kleinlich ausfallenden Glaubenserfahrung. Die große Kluft zwischen dem Können Gottes und der Erfahrung, dass uns manchmal nur Kleinigkeiten gegeben werden, während wir doch Riesengroßes erwartet hatten! Die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Zwischen Verheißung und Erfahrung. Der garstige Graben zwischen Verheißung und Realität. Und doch auch: der Graben zwischen dem abgeschotteten Ich und der Hilfe, die Gott schenkt. Ein dankbares Herz und einen Blick gewinnen für die Zuwendung und Hilfe Gottes, das wäre schon die Überlebensration an Vertrauen, die unser Herz, die unser Leben dringend bräuchte.

Was wir brauchen: Staunen lernen

Augustinus sagt: „Eines sollen wir nicht verlernen: Den staunenden Blick des Kindes.“ Staunen über Gott, der in uns, mit uns und durch uns wirkt. Wer offen ist, kann das Heil Gottes vernehmen und es Gestalt werden lassen. Genau dazu lädt Gott ein. Genau das dürfen wir empfangen. Wer sich Gott öffnet, empfängt die Gaben, die wir wirklich zum Leben brauchen. Hoffnung und Freude. Heil und Mut. Freiheit und Gelassenheit. Dies sind Kräfte, die kein Discounter und keine Boutique liefern. Es sind Kräfte, die wir brauchen, um den Alltag gut zu leben. In der Freiheit, die offen ist für Träume. Diese Träume von einem erneuerten Leben mit Gottes Liebe und Güte beginnen hier. Heute. In uns. In Dir und mir. Reformation beginnt in der Neudefinition von Träumen. Hier beginnt der erneuerte *Tanz der Wahrheit*. Diese Träume zu leben, können wir heute zu leben anfangen. Gottes Wort bewege dazu unsere Herzen.

Gottes Wahrheit muss tanzen, zwischen SIN und SINAI, zwischen Murren und dem Mut zum Neuen, zwischen Manna und Wachteln. Der Wahrheit zu trauen, Gottes Wort zu folgen, das ist die große Kunst, die es in guten wie in schlechten Tagen einzuüben gilt. Gott zu vertrauen ist der erste Schritt in ein Leben, das in der Fülle der Wahrheit lebt. Die Wahrheit Gottes ist Gottes Ruf an uns, seiner Liebe zu trauen. An jedem Tag.

Und der Friede Gottes, der viel höher ist als alle Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinne bis zur Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus. Selig ist, wer Gottes Wort hört und tut. Möge Gott sein Wort an unserem Herzen segnen und geben, dass sein Wort in uns aufgeht und mannigfaltige Frucht trägt. Möge Gottes Geist unsere Herzensohren schärfen, damit sie das Gehörte bewahren und unser Leben sich weitet in die Ewigkeit Gottes.

Amen!

Neues aus dem Alten Testament

Morgenandachten für den Deutschlandfunk¹

Kim Strübind

Montag, 9. November 2009

Der Schicksalstag der Deutschen (Psalm 18,30)

Der 9. November gilt als „Schicksalstag der Deutschen“. An keinem anderen Datum liegen die Erinnerungen an Leid und Hoffnungen in unserem Land so eng beieinander. 20 Jahre ist es her, dass die Berliner Mauer fiel und Zehntausende von Menschen aus dem Osten in den Westen „rüber machten“, wie die Berliner sagten. 71 Jahre ist es her, dass die Mauern der Synagogen in unserem Land gestürmt wurden. Sie boten keinen Schutz vor den Nazis. Damit begann die systematische Entrechtung und Vernichtung unserer jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger.

Begriffe wie „Schicksalstag“ sind einerseits problematisch, weil sie in den Bereich der politischen Mythologie gehören. Aber es gibt Daten im Kalenderjahr, die als Merkposten unentbehrlich sind: Dafür, dass wir Mauern errichten, ja Menschen buchstäblich einmauern können. Zum anderen, dass auch Mauern ein Verfallsdatum haben. Ich erinnere mich noch an den Tag, als die Berliner Mauer zum ersten Mal durchlässig wurde. Meine Frau und ich kamen aus einem Seminar an der Kirchlichen Hochschule in Berlin, als wir die Bilder der Pressekonferenz sahen, auf der das Politbüro-Mitglied Günter Schabowski ankündigte: „Privatreisen nach dem Ausland“ sind mit sofortiger Wirkung genehmigt. Und dann waren wir auch schon am Grenzübergang in der Bornholmer Straße und Teil eines großen Volksfestes, das sich ausschließlich in eine Richtung bewegte: Von Ost nach West.

Ich war nicht dabei, als in derselben Stadt 1938 die Synagogen und jüdischen Geschäfte zerstört oder geplündert wurden. Aber ich habe seit meiner Schulzeit die Schwarzweiß-Bilder nicht vergessen, die man uns zeigte. Fotos von Rauchsäulen über den jüdischen Gebetshäusern und den feixenden „Herrenmenschen“ der SA davor in ihren Uniformen.

Die meisten Christen erhoben damals nicht die Stimme für ihre jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger. Zu lange schien es eine ausgemachte Sache, dass das Judentum es nicht anderes verdient habe, weil es das Evangelium von Jesus Christus nicht angenommen hatte. Einer solchen Einstellung widerspricht der Apostel Paulus im Neuen Testament. Obwohl er, der jüdische Missionar des Christentums, in scharfen Auseinandersetzungen

¹ Ausgestrahlt vom 9.–14. November 2009.

mit den Vertretern der Synagoge stand, wusste er um die bleibende Verbindung zwischen Juden und Christen. Im Brief an die Römer spricht er vielsagend von einem göttlichen „Geheimnis“, das sich um Israel rankt. Das Judentum war für ihn wie ein Baum, dessen Wurzeln in einem uralten Versprechen Gottes an Abraham liegen. Die Christen, so Paulus, sind nachträglich eingepflanzte Äste in diesen Baum, und Gottes Verheißungen an Israel sind die Wurzel, die alles trägt. Als Christen genießen wir aus seiner Sicht ein großzügiges Gastrecht im guten Baum der großen Versprechen Gottes, die mit der Geschichte Abrahams begannen und sich im Kommen Christi vollendeten. Paulus warnte damit die Christen davor, das Judentum als angeblich überholte Religion abzuschreiben. Die Kirche hatte diese Warnung nicht gehört. Sie hatte nicht verstanden, dass mit den brennenden Synagogen und jüdischen Geschäften vom 9. November 1938 ihre eigene Glaubwürdigkeit auf dem Spiel stand. Sie hat damals – im Unterschied zum 9. November 1989 – den falschen Triumph gefeiert.

Was war so anders am 9. November 1989? Hier wurde keine kommende Diktatur begrüßt, sondern eine gehende verabschiedet. Die Kirchen mit ihren Friedensgebeten und runden Tischen haben dazu beigetragen, den Protest gewaltfrei und dialogfähig zu halten. Ohne eine solche vermittelnde Instanz hätte die Konfrontation zwischen dem Staat und den „Wir-sind-das-Volk-Rufern“ böse enden können. In den Kirchengemeinden hatten wir damals ein Gefühl, das der 18. Psalm mit den Worten beschreibt: „Mit meinem Gott kann ich über Mauern springen“ (V. 30). Nein, es war nicht das Paradies, das hinter der Mauer und den Konsumtempeln zum Vorschein kam. Aber es war ein Vorgeschmack auf eine Einheit, die immer noch Gestalt gewinnen muss. So wie unsere Verbundenheit mit dem Judentum, die eine immer noch ungeklärte ökumenische Frage ist. Der 9. November hält diese Fragen offen.

Dienstag, 10. November 2009

Die Entdeckung der Weisheit (Genesis 3)

Gleich auf den ersten Seiten der Bibel erzählt das Alte Testament die Geschichte vom ersten Menschenpaar, Adam und Eva, und dem Verlust eines paradiesischen Gartens, den sie „bebauen und bewahren“ sollten. Sie halten sich allerdings nicht an die Gartenordnung und übertreten ein von Gott gesetztes Gebot. Unter der Einflüsterung eines intelligenten Schlangenwesens essen sie von den verbotenen Früchten der Erkenntnis des Guten und Bösen, entdecken dabei ihre Nacktheit und sind durch die sich einstellende Scham zutiefst verunsichert. Gott spricht für dieses nicht regelkonforme Verhalten eine harte Strafe aus und verändert ab jetzt die menschlichen Lebensbedingungen. Der Garten wird zur „no go area“, und die anfängliche Leichtigkeit des Seins geht verloren. Schmerz, Feindschaft und schweißtriende Arbeit ersetzen das beschauliche Schrebergarten-Dasein. Die christ-

liche Überlieferung hat diese Erzählung als „Sündenfall“ bezeichnet und von ihr die Vorstellung einer „Erbsünde“ abgeleitet. Alle Nachkommen Adams und Evas seien vom Ungehorsam des ersten Menschenpaares betroffen und trügen den Keim der Sünde in sich.

Ein genaueres Hinsehen lässt allerdings Zweifel an dieser Lesart aufkommen. Die hebräische Sprache kennt viele Begriffe für Sünde, aber kein einziger davon begegnet in dieser Geschichte. Die Menschen handeln gar nicht als Sünder – wie sollten sie auch, da sie Gut und Böse ja noch gar nicht kennen und damit auch nicht wissen, dass Gehorsam richtig und Ungehorsam falsch ist! Indem sie das Gebot übertreten entdecken sie vielmehr den Wert der Weisheit und den Zwiespalt der Scham. Sie verstecken sich voneinander und lernen dabei zugleich, dass es nützlich ist, bestimmte Dinge vor Anderen zu verbergen. Indem sie das Gebot übertreten, lernen sie was gute und was schädliche Verhaltensweisen sind – das ist auch für Schrebergärtner wichtig.

Dass das erste Menschenpaar „wie Gott sein wollte“ und damit sich selbst an die Stelle Gottes setzen wollte, wie seit dem Mittelalter immer wieder behauptet wurde, stimmt nicht. Es wird lediglich gesagt, dass sie „wie Gott erkennen“ (V. 5),² das heißt verstehen wollen, was es mit Gut und Böse auf sich hat. Ihre Neugier auf eine ausgesprochen sinnvolle Erkenntnis tritt an die Stelle eines blinden Gehorsams. Die Geschichte handelt insofern von der unausweichlichen Emanzipation des Menschen, der seine Möglichkeiten und Fähigkeiten – und mit ihnen ihre Grenzen entdeckt. Dazu benötigt er die Weisheit, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können. Diese Unterscheidung hat gerade das Ziel, das Böse als schädlich zu erkennen und zu meiden. Die Geschichte vom ersten Menschenpaar berichtet also von einem Sündenfall, der keiner war, und einem Gebot, das keinen Sinn macht. Der Mensch erweitert seine Spielräume, wird damit aber zugleich für sein Tun verantwortlich. Er muss sorgsam abwägen, was er tut und welche Folgen sein Handeln hat.

Die Geschichte zeigt, dass jede Emanzipation ihren Preis hat. Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit sind ein mühevolleres, ja schweißtreibendes Geschäft, weshalb wir manchmal der Unfreiheit den Vorzug geben. Sich eine eigene Meinung zu bilden, ist anstrengender, als nachzusprechen, was andere uns vorsagen. Von Unmündigkeit zeugt auch die Verharmlosung einer Diktatur. „Ostalgie“ zum Beispiel ist die Chiffre für ein Leben, das sich in vermeintlich bequemer Unfreiheit und in der Geborgenheit eines zwangskontrollierten Kollektivs mit staatlicher Rundumversorgung abspielte. Aber um welchen Preis! „Man muss sich die Freiheit nehmen, sie

² Der Vers wird in fast allen Bibelübersetzungen falsch wiedergegeben (sogar noch in der Neuen Zürcher Bibel von 2007). Wörtlich heißt es im hebräischen Text: „Ihr werdet wie Gott um Gut und Böse wissen“. Die christlichen Übersetzungen verdanken sich der dogmatischen Tradition, die seit Augustin das Sein-Wollen-wie-Gott (als „Hybris“) zur Definition der Sünde erhob. Der intendierte Sinn des hebräischen Texts ist weitaus subtiler.

wird einem nicht gegeben“, hat die Malerin Meret Oppenheim einmal gesagt. Das ist die Geschichte von Adam und Eva.

Die Erzählung vom verlorenen Paradies ist tiefgründiger, als es den Anschein hat. Der Ungehorsam gegen Gott ist die eine Sache, Emanzipation und Eigenverantwortlichkeit die andere. Der Prozess, den Gott mit den Menschen wegen der nützlichen Übertretung eines Gebots führte, hätte jedenfalls eine zweite Instanz verdient. Der Mensch ist als Ebenbild seines Gottes auf die Erkenntnis von Gut und Böse angewiesen. Nur so lässt sich unsere Welt menschenwürdig, solidarisch und geschwisterlich gestalten.

Mittwoch, 11. November 2009 **Vom Staunen (Psalm 8)**

„Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst und auf ihn achthast“, heißt es in einem alten Gebet, in Psalm 8. Beim Nachdenken über die wunderbare Ordnung der Schöpfung gerät dieser anonyme Beter ins Staunen über sich selbst und die Gattung „Mensch“. Diese Ode auf Gott und sein Ebenbild ist das schönste Gedicht über den Menschen im Alten Testament. Er empfindet sich hier als Teil des Ganzen, als Bestandteil der Schöpfung, und ist doch gleichzeitig ihr weiser Verwalter und eine Art „Vorgesetzter“ aller Lebewesen. Das müsste uns das Staunen lehren, sagt dieser Psalm.

Wenn wir heute nicht mehr in gleicher Weise staunen können, dann liegt das unter anderem daran, dass wir den biblischen Bezugspunkt des Stauens verloren haben: Das Geschöpf Mensch hat oft kein Verhältnis mehr zu seinem göttlichen Schöpfer, den er doch auf Erden zu vertreten hat. Für den Beter des 8. Psalms aber ist der Mensch nur eine Handbreit von seinem Schöpfer entfernt. *„Du, Gott, hast ihn nur wenig niedriger gemacht als dich selbst, Gott, mit Würde und Herrlichkeit hast du ihn gekrönt. Du hast ihn zum Herrn gemacht über das Werk deiner Hände“*, ist da zu lesen. Hier ist mitten im Alten Testament von der Menschenwürde die Rede. Nach Auskunft des Psalms besteht sie darin, dass Gott uns Menschen nahe ist, näher als irgendeinem anderen Geschöpf. Dass wir um diese Beziehung wissen und sie im Glauben gestalten können, dass wir bei Gott eine Adresse für unsere Dankbarkeit finden – das ist ein Alleinstellungsmerkmal der menschlichen Spezies.

Dieser Glaube und Wissenschaft schließen einander nicht aus. Wer sich auf die Astrophysik versteht, kommt dem staunenden Beter des 8. Psalms manchmal sehr nahe. Denn auch die Physik versucht, vom Ganzen des Universums her das kleinste Detail des irdischen Lebens zu begreifen. Aber so genau man dabei auch rechnen und beobachten mag: Am Ende bleibt von der Erde doch nur eine kleine Delle im Weltraum übrig. Eine unbedeutende Krümmung von Raum und Zeit, gerade groß genug, um dem Raum genügend Zeit zu geben, dem Leben in der unendlichen Weite eines kalten Weltraums Asyl zu gewähren.

Dafür ist unsere menschliche Geschichte, biologisch betrachtet, gewiss eine grandiose Erfolgsstory. Aber sie ist auch unheimlich. Wir komponieren Symphonien und Choräle, errichten aber auch Konzentrationslager und morden im Namen Gottes, des Barmherzigen.

Nach dem 8. Psalm ist der Mensch Gottes irdischer Repräsentant, sein Stellvertreter. Nur in dieser Entsprechung sind wir ganz bei uns selbst, sind wir Wesen, über die sich zu staunen lohnt. Unsere Herrschaft über die Erde darf darum keine selbstsüchtige Tyrannei sein. Die Erde und ihre Geschöpfe sollen es gut haben bei uns – so gut wie wir es bei Gott haben. Das sind die Spielregeln des Staunens in diesem alttestamentlichen Hymnus. Von Sünde spricht die Bibel, wenn wir Gott als unseren Auftraggeber aus dem Blick verlieren und anfangen, selbstsüchtig zu handeln. Das geschieht, wenn wir unser Leben einzig ökonomischen Zwecken unterordnen und Menschen dann nur noch als Kostenfaktoren, Steuerzahler oder als Empfänger von Transferleistungen in den Blick geraten. Ohne unseren Gottesbezug, der im 8. Psalm so innig besungen und bestaunt wird, verlieren wir unsere Würde. Dann staunen wir nicht mehr über Gott, sondern nur noch über Aktienkurse. Und das Gotteslob wird durch die unheilige Liturgie der Habsucht von Boni-Rittern ersetzt.

Der 8. Psalm weiß um das Unheimliche aller menschlichen Herrschaft. Er ist darum zwar ein Loblied über, aber nicht *auf* den Menschen. Sehr bewusst gilt das Lob ganz alleine Gott. Und darum heißt es am Anfang und am Ende dieses Psalms zwei Mal ausdrücklich: „*Herr, wie herrlich ist dein Name in aller Welt*“ – sein Name, nicht der Unsere!

Vielleicht ist ja das Problem für den modernen Menschen mit diesem Psalm, dass wir vor lauter Fähigkeiten und Möglichkeiten nicht mehr so staunen können. Von den Kindern könnten wir es sicher wieder lernen: Dass die Welt ein mit allen Sinnen wahrnehmbares Wunder ist, und dass jeder lausige Käfer, der am Boden krabbelt, ein guter Grund ist, stehen zu bleiben und alles andere um sich herum zu vergessen. Alles – außer das Staunen.

Donnerstag, 12. November 2009 Mitleid statt Rache (2. Samuel 13)

Die Bibel erzählt nicht nur erbauliche Geschichten. In ihr begegnen auch Lüge, Verrat und Gewalt. So wie die royale Skandalgeschichte von Amnon und Tamar aus dem 2. Samuelbuch (Kapitel 13). Amnon, ein Prinz und Anwärter auf die Königswürde, erliegt seinen sexuellen Phantasien über seine Halbschwester Tamar. Sie verdichten sich zu einem perfiden Plan. Er simuliert eine Krankheit und lockt damit die noch sehr junge Prinzessin ans Krankenbett. Sie sind allein. Amnon vergewaltigt sie, obwohl sie ihn um Gnade anfleht. Nach vollbrachter Tat verwandelt sich die Begierde des Prinzen Amnon in abgrundtiefen Hass gegen sein Opfer. Sie

wird daraufhin verstoßen und erfährt auf diesem Wege zum zweiten Mal häusliche Gewalt.

Das Drama setzt sich fort. Absalom, der Bruder der vergewaltigten Tamar, übt blutige Rache und bringt seinen Halbbruder auf heimtückische Weise um. Der Mörder muss fliehen. Später wird er begnadigt, kehrt zurück und reißt die Macht an sich. Absalom stirbt schließlich, hochdramatisch, als sich seine Haare auf der Flucht vor den Truppen seines Vaters David in einem Baum verfangen.

„Wer das Schwert ergreift, wird durch das Schwert umkommen“, hat Jesus einmal gesagt (Mt 26,52). Die Geschichte von Amnon, Tamar und Absalom zeigt, wie Gewalt sich immer mehr verselbstständigt und eine ganze Familie in den Abgrund reißt. Dabei gehört zur psychologischen Stärke der Erzählung, dass sie die Grenzen zwischen Tätern und Opfern durchlässig macht. Opfer bringen neue Täter hervor und diese werden wieder zu Opfern der von ihnen entfesselten Rache. Zum Schrecken der Gewalt gehört ihre „ansteckende“ Wirkung.

Es ist eine komplexe Geschichte. Sie wirft kein gutes Licht auf den großen König David, der durch seine Untätigkeit alles nur schlimmer macht. Macht und Machtmissbrauch liegen hier eng beieinander – vor allem gegenüber den schwächsten Gliedern einer Familie. Und es ist die Geschichte von einer Frau, die erst das Opfer häuslicher Gewalt ist und danach nur noch als Objekt eskalierender Rache gehandelt wird. Niemand scheint Mitleid mit dem jungen Mädchen zu haben. Hilfe erfährt sie an keiner Stelle, weder von ihrem zaudernden Vater David noch von ihrem rachsüchtigen Bruder Absalom.

Warum erzählt das Alte Testament eine solche Geschichte? Zum einen, um zu zeigen, warum schließlich Salomo, ein Außenseiter in der Thronfolge, anstelle seiner „missratenen“ Brüder den Thron seines Vaters David bestieg. Salomo – so die Erzählung – ist am Ende der bessere König. In einem anderen Fall von häuslicher Gewalt wird er später ein „salomonisch“ genanntes Urteil fällen (1. Kön 3,16–28).

Die Geschichte von Tamar und ihrem Vergewaltiger sagt zugleich, dass der Raum der Familie durch notwendige Tabus geschützt werden muss. Verantwortliche dürfen nicht weggesehen, wenn Schutzbefohlenen Gewalt angetan wird. Aber gerade innerhalb der Familien stößt man häufig auf ein Nicht-so-genau-wissen-wollen. Eine geschmeidige Lebenslüge ist oft bequemer als die Konfrontation mit schrecklichen Wahrheiten.

So fern ist uns diese Geschichte nicht. Viele Mädchen und auch Jungen werden Opfer häuslicher Gewalt. Oder sie werden auf der Straße überfallen, wie die neunjährige Cassandra, die vor wenigen Wochen von einem Jugendlichen halbtot geschlagen und in einen Gully geworfen wurde. Wenn wir das hören, dann kommen auch in uns Gedanken von Rache und Vergeltung auf. Die biblische Erzählung verwirft aber die Rache als untauglich. Sie zeigt: Katastrophen werden durch sie nur noch schlimmer.

Wer Rache fürchten muss, findet auch keinen Raum für Reue. Jeder Mensch ist für seine Taten verantwortlich – gewiss. Aber ihnen ins Auge

blicken kann ich nur, wenn hinter ihnen ein gnädiger Gott auf mich wartet. Einer, der keine Rache sucht, sondern Umkehr ermöglicht. Damit die Gewaltspirale durchbrochen wird. Als Zeichen dafür steht das Kreuz Christi unübersehbar in unseren Kirchen. Angesichts brutalster Gewalt hat Gott auf Rache verzichtet und das Kreuz so zu einem Zeichen der Umkehr und des Racheverzichts gemacht. Das ist die Pointe des Evangeliums.

Samstag, 14. November 2009 **Gerechtigkeit (Habakuk 2, 4 / Römer 1, 17)**

Sie haben eine solche Statue sicher schon einmal gesehen. Oft hängt sie über dem Eingang von Gerichtsgebäuden und zeigt eine Frauengestalt, die nach der römischen Göttin Iustitia benannt ist. Iustitia bedeutet „Gerechtigkeit“. Ihre Augen sind in der Regel verbunden, und in ihrer Hand hält sie eine Waagschale. Das Bild soll nach landläufiger Vorstellung die Unabhängigkeit des richterlichen Urteils auf der Grundlage sorgsam abgewogener Argumente in einem Rechtsstreit darstellen. Kaum jemand weiß, dass diese Darstellung ursprünglich nicht Unparteilichkeit darstellte. Vielmehr handelt es sich um eine Verballhornung der Iustitia, die in der Antike zunächst mit unverbundenen Augen dargestellt wurde. Sie sollte ja sehen, genau hinsehen, bevor sie Recht sprach. Verbundene Augen erhielt die römische Göttin erst nachträglich, weil man die Erfahrung machte, dass die Justiz keineswegs immer unabhängig und unparteilich war. Durch die verbundenen Augen der Göttin machte man sich über die „blinde Justiz“ lustig, die das Recht beugte, weil sie es nicht sehen wollte.

Als Forderung an die Politik sowie im Rahmen sozialer Konflikte ist der Ruf nach Gerechtigkeit schnell bei der Hand. Er setzt in der Regel das Gefühl des Gegenteils, also der Ungerechtigkeit voraus. Was „Gerechtigkeit“ im Zusammenhang des Glaubens der Bibel meint, ist heute dagegen weitgehend unbekannt. Was meint das Evangelium, wenn es uns zusagt, dass ein Mensch einzig aufgrund seines Glaubens an Jesus Christus vor Gott „gerecht“ ist?

Gerechtigkeit ist im Alten und Neuen Testament keineswegs mit der Forderung nach einem bestimmten menschlichen Verhalten identisch. Gerechtigkeit ist vielmehr Teil eines Ordnungsgefüges, das Gott und Welt zueinander in Beziehung setzt. Im Alten Orient wurden die Taten und die Tatfolgen der Menschen eng aufeinander bezogen. Der Mensch lebte automatisch in der Sphäre seiner guten oder bösen Taten, die auf ihn zurückwirkten. Gerechtigkeit war in der Bibel und ihrer Umwelt dabei Ausdruck einer intakten Beziehung. Sie drückte Wohlwollen, Loyalität und Solidarität zwischen zwei Partnern aus. Gerechtigkeit hat man nicht, Gerechtigkeit besteht: Als positives Beziehungsverhältnis zwischen Mensch und Mitmensch, aber auch zwischen einem Menschen und Gott. Wer jemanden für gerecht erklärte, sagte damit immer auch: Ich akzeptiere dich, so wie du

bist; zwischen uns ist nichts Trennendes. Ein einzelner Mensch konnte also erst dann gerecht sein, wenn ein anderer ihm das zuerkannte.

In unserer Kultur ist Gerechtigkeit mit der Vorstellung von einer gerechten „Vergeltung“ oder einem „unparteilichen Urteil“ verbunden, das Belohnung *und* Bestrafung enthält. Von Gottes Gerechtigkeit ist in der Bibel aber nie im Zusammenhang von Bestrafung die Rede. Sie ist auch nicht unparteilich wie – im günstigsten Fall – die römische Iustitia. Vielmehr ist sie im besten Sinne „parteilich“. Denn Sie ist eine Macht, durch die Gott rettend in menschliches Leben eingreift und Unheil abwendet, auch wenn wir es selbst verursacht haben. An einer „gerechten Strafe“ ist die Gerechtigkeit Gottes nicht interessiert. Sie begegnet ausschließlich in heilvollen Zusammenhängen, ist eine Leben schaffende Kraft. Sie ist zugleich „rettende Gerechtigkeit“, wie der Apostel Paulus in Anlehnung an das Alte Testament schreibt. Wenn Gott uns für gerecht erklärt, dann bewahrt uns diese Gerechtigkeit gerade vor Strafen aller Art, die wir zu fürchten hätten.

So stößt man in der Bibel auf das Paradox, dass Gerechtigkeit manchmal *gegen* das Recht, also in Form eines „Rechtsverzichts“ durchgesetzt werden kann. Dann gilt Gnade vor Recht. Und das ist in der Bibel ausgesprochen häufig der Fall. Der häufig kritisierte „Richtergott“ des Alten Testaments, der angeblich so strafversessen ist, ist ein Phantom und weitgehend eine antisemitische Erfindung. Gottes Gerechtigkeit zielt nicht auf Bestrafung, sondern auf die Herstellung befriedeter Beziehungen. Er richtet nicht hin, sondern her. Seine Gerechtigkeit müssen wir also nicht fürchten, eher ihre Abwesenheit. Dann bleiben wir nämlich ganz uns selbst überlassen. Da gnade uns Gott.

Ein außergewöhnlicher Eignungstest

Predigt über Johannes 21, 15–17¹

Johannes Rosemann

Von einem eigenartigen seelsorgerlichen Gespräch berichtet Johannes am Ende seines Evangeliums. Nach seiner Auferstehung nimmt Jesus Petrus zur Seite und spricht mit ihm unter „Vier Augen“. Petrus war immer der erste Sprecher des engsten Mitarbeiterkreises von Jesus, der Sprecher der zwölf Jünger Jesu.

Und nun wartet auf Petrus eine viel größere besondere Verantwortung. Petrus soll der erste Pastor, quasi der erste Bischof, und damit der erste „Hirte“ der zukünftigen Kirche werden. Vom Sprecher eines kleinen Mitarbeiterkreises, bestehend aus 12 Männern, zum Sprecher und Vorsteher einer Kirche, die schon in wenigen Tagen mehr als 2000 Personen umfassen und sich dann rasant ausbreiten wird. So sieht sein zukünftiger Weg aus, seine zukünftige Berufung.

Petrus entpuppte sich durch seine Persönlichkeitsstruktur von Anfang an als Führungspersönlichkeit – mit erheblichen Mängeln. Er war durch und durch Choleriker. Manchmal *zu* entscheidungsfreudig. Ab und zu ein wenig zu schnell, wenn es darauf ankam, etwas zu tun oder zu sagen. Manchmal auch zu feige, wenn es darauf ankam, Stellung zu beziehen. In entscheidenden herausfordernden Situationen oft kopflos und deshalb auch immer wieder über das Ziel hinausschießend.

Doch Petrus war auch ein Mensch, der zupacken konnte, der andere begeisterte und motivierte. Alles in allem also eine sehr schillernde Persönlichkeit mit etlichen Ecken und Kanten. Aber *er* war es auch, der am Abend vor der Hinrichtung Jesu behauptete, Jesus aus Nazareth nie gekannt zu haben. Drei Mal hat er Jesus verleugnet.

Über diesen Petrus berichtet uns nun Johannes von einem eigenartigen seelsorgerlichen Gespräch zwischen ihm und Jesus. Jesus führt anscheinend mit Petrus eine Art „Eignungstest“ für die bevorstehende Berufung durch. Doch in diesem Gespräch geht es eigenartigerweise nicht um die Vergangenheit. Es wird nichts ausgewertet, nicht psychologisch herausgearbeitet, wieso es zu diesem fürchterlichen Versagen kommen konnte. Jesus fragt nicht einmal danach, wie Petrus ähnliches Versagen in Zukunft vermeiden will. In diesem „Eignungstext“ geht es auch nicht um Stärken und Schwächen, nicht um Begabung und Charakter, auch nicht um Referenzen seiner vergangenen Laufbahn. Es geht um die Liebe. Hören wir in das Gespräch hinein:

¹ Die Predigt wurde in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Niederschönhausen im Rahmen eines Gottesdienstes am 14. Juni 2009 gehalten.

Joh 21, 15–17: ¹⁵ Als sie nun das Mahl gehalten hatten, spricht Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, hast du mich lieber, als mich diese haben? Er spricht zu ihm: Ja, Herr, du weißt, dass ich dich lieb habe. Spricht Jesus zu ihm: Weide meine Lämmer! ¹⁶ Spricht er zum zweiten Mal zu ihm: Simon, Sohn des Johannes, hast du mich lieb? Er spricht zu ihm: Ja, Herr, du weißt, dass ich dich lieb habe. Spricht Jesus zu ihm: Weide meine Schafe! ¹⁷ Spricht er zum dritten Mal zu ihm: Simon, Sohn des Johannes, hast du mich lieb? Petrus wurde traurig, weil er zum dritten Mal zu ihm sagte: Hast du mich lieb?, und sprach zu ihm: Herr, du weißt alle Dinge, du weißt, dass ich dich lieb habe. Spricht Jesus zu ihm: Weide meine Schafe!

Es ist ein zugegeben eigenartiger Eignungstest für den ersten großen zukünftigen Bischof der christlichen Kirche, den uns Johannes in seinem Evangelium überliefert. Ein Eignungstest, der nur aus einer einzigen Frage besteht, die allerdings drei Mal gestellt wird.

Schauen wir uns dieses kurze Gespräch etwas genauer an: Auffällig ist, dass Jesus bei jeder Frage Petrus mit vollem Namen anredet. Meines Wissens ist dies das einzige Mal.

Wenn ich meine Kinder mit vollem Namen anrede, dann sind sie plötzlich ganz Ohr, ganz bei der Sache, hoch konzentriert. Sie wissen: Jetzt wird's ernst. Jetzt kommt etwa sehr Wichtiges. Jetzt kann ich mir nicht erlauben, mit halbem Ohr zuzuhören.

Vielleicht erging es Petrus ähnlich. Jesus will durch diese Anrede seine ungeteilte Aufmerksamkeit. Petrus soll wissen: Jetzt geht es um alles oder nichts! „Mein lieber Simon, was ich jetzt mit dir bereden will ist sehr entscheidend für dein weiteres Leben und für unsere gemeinsame Zukunft.“ Doch eigenartigerweise *sagt* Jesus gar nichts, sondern stellt eine Frage: *Hast du mich lieber, als mich die anderen haben?*

Wenn wir einem anderen Menschen die Frage nach seiner Liebe zu uns stellen, ihn fragen, ob er uns liebt, auf welchem Hintergrund tun wir das denn? Doch letztlich auf dem Hintergrund *unserer Liebe zu ihm!* Wenn ich meine Frau frage: „Liebst du mich?“, dann liegt doch in dieser Frage auch ein unausgesprochenes Bekenntnis meinerseits: „Ich liebe dich! Und *des-halb* will ich es wissen: Liebst du mich auch?“

Wenn Jesus Petrus die Frage nach der Liebe stellt, dann sicher nur auf dem Hintergrund seiner Liebe zu ihm: „Petrus ich liebe dich und wie steht's mit dir?“ Das ist ein erster wichtiger Fundamentstein für die Gestaltung der zukünftigen Beziehung zwischen Jesus und Petrus. Aber nicht nur für ihn, auch für uns!

1. Jesus steht zu seiner Liebe – egal, was passiert

Kann man eine tiefe Freundschaftsbeziehung tiefer und schwerer verletzen, als Petrus es in der Nacht tat, als Jesus verhaftet wurde? Ich meine kaum. Den Menschen, der mich zutiefst liebt, der mit mir alles teilte, der sich selbst nie zu schade war, mir beizustehen – diesen einen Menschen,

mit dem mich mehr verbindet als mit jedem anderen, zu verleugnen und zu behaupten, ihn niemals gekannt zu haben, entzieht normalerweise jeder weiteren Beziehung die Grundlage.

Aber nicht bei Jesus. Er bleibt seiner Liebe zu Petrus treu! Wenn Paulus schreibt: „Die Liebe erträgt alles“ (1. Kor 13) – dann können wir dies zumindest von der Liebe unseres Herrn Jesus Christus sagen. Seine Liebe trägt auch das größte Versagen. Deshalb dürfen wir auch damit rechnen, dass er sich *uns* gegenüber ebenso verhält wie gegenüber Petrus. Jesus lässt sich in seiner Liebe zu uns durch nichts erschüttern. Seine Liebe zu uns ist „stark wie der Tod“. Eine Liebe, die für uns ja auch in den Tod ging!

Das eröffnet uns ungeahnte Perspektiven für unser Leben! Wir brauchen keine Angst mehr zu haben, die Liebe Jesu jemals durch unser Versagen zu verlieren! Wenn wir in unseren Freundschaften, Ehen und Partnerschaften doch nur ein paar Prozent von dieser Liebe hätten, wie viel anders würden oft unsere Beziehungen verlaufen. Wie viel Misstrauen würde verschwinden; wie viel Angst, die Liebe des Partners zu verlieren; wie viel Freiheit würde entstehen, weil ich mir der Liebe des anderen gewiss sein kann; wie viel Versöhnungsbereitschaft würde wachsen!

Aber nun bleibt Jesus ja nicht bei dem Bekenntnis seiner Liebe zu Petrus stehen. Dieses Bekenntnis steckt ja nur implizit in seiner Frage an Petrus drin. Es bildet sozusagen die Grundlage für seine Frage. Jesus *fragt* ja Petrus gerade nach dieser Liebe, nach der Liebe, mit der Jesus Petrus liebt. Er fragt, ob seine Liebe über die der anderen hinausgeht. Er fragt nach der „Agape-Liebe“.

Liebe Gemeinde, um das, worum es in diesem Gespräch geht, muss ich auf eine sprachliche Besonderheit hinweisen. Die griechische Sprache ist an manchen Stellen reicher als unsere deutsche. „Agape“ ist z. B. nur einer von drei griechischen Begriffen für das, was wir im mit dem einen Wort „Liebe“ beschreiben. Er beschreibt eine Liebe, die sich ganz und gar für den anderen hingibt, wenn es sein muss bis in den Tod. Es ist eine aufopfernde Liebe, eine Liebe, wie sie der Apostel Paulus im ersten Korintherbrief, Kapitel 13 beschrieben hat. Eine Liebe, die „niemals das eigene sucht, die alles verzeiht und nichts nachträgt, die sich nicht verbittern lässt und das Böse nicht anrechnet“. Es ist die Liebe, mit der Jesus für uns in den Tod ging. Es ist einleuchtend, warum dieser Liebesbegriff im Neuen Testament vor allem immer dann verwendet wird, wenn von der Liebe Gottes zu uns die Rede ist. Nach *dieser* Art Liebe fragt Jesus Petrus. Er fragt nach dem Echo seiner Liebe zu ihm! Das ist das Zweite:

2. Jesus steht zu seiner Liebe – und hofft auf ein Echo

Das können wir nur zu gut nachvollziehen. Wer liebt, hofft wahrscheinlich immer auf Gegenliebe. Gott liebt uns und hofft und ringt darum, dass wir ihn auch lieben. Gerade deshalb ist ja unsere Welt noch nicht am Ende, weil

Gott immer noch und immer wieder auf Gegenliebe hofft, auf ein Echo seiner Liebe! Wie gewaltig und aufopferungsvoll seine Liebe zu uns ist, zeigt sich ja nicht zuletzt darin, dass er als Gott ganz und gar Mensch wurde in Jesus. Er wollte ganz so sein wie wir, um uns so nahe sein zu können, wie irgend möglich.

Wie sieht nun das Echo seiner Liebe aus – bei Petrus? „*Herr, du weißt, dass ich dich lieb habe*“ Damit scheint ja alles klar zu sein. Allerdings nur in unseren deutschen Bibelübersetzungen. Denn Petrus gebraucht in seiner Antwort einen ganz anderen Liebesbegriff. Er benutzt „*phileo*“. Dieser Liebesbegriff wird in der griechischen Sprache meist verwandt, wenn es um freundschaftliche Liebe geht. Es ist ein Begriff für die *menschliche* Liebe.

An der Antwort des Petrus wird deutlich, welchen Reifeprozess Petrus in seiner vielleicht tiefsten Lebensphase durchlebte. Noch vor wenigen Tagen überschätzte er sich mit seinem Versprechen total. Da hatte er gerade noch von der Liebe zu Jesus „bis in den Tod“ gesprochen: „Und wenn ich mit dir sterben müsste ...“. Doch sein Versprechen entpuppte sich schon wenige Stunden später als Versprecher.

Wie ganz anders jetzt: Er wagt es nicht, die Frage Jesu einfach nur mit Ja zu beantworten, sondern schränkt dieses Ja rigoros ein und bekennt: „Jesus, du weißt, dass ich an deine Liebe nie und nimmer heranreiche. Diese göttliche Liebe, nach der du fragst, habe ich nicht, *noch* nicht. Und ich weiß nicht, ob ich sie jemals auch nur annähernd erreichen werden. Aber was ich weiß, ist dies: Ich habe dich ungeheuer gern. Ich liebe dich, wie ein Mensch nur lieben kann.“ Damit ein Drittes:

3. Jesus steht zu seiner Liebe – selbst wenn das Echo ausbleibt

Das tut es ja letztlich. Jesus fragte ja nicht danach, ob Petrus ihn gern hat, ob er ihn freundschaftlich liebt, sondern ob Petrus ihn mit einer Liebe liebt, die durch *nichts* erschüttert werden kann. Das konnte Petrus nicht bejahen.

Und so fragt Jesus zum zweiten Mal nach dieser Liebe, wieder nach der „Agape-Liebe“, die alles gibt, selbst wenn sie nichts dafür bekommt. Nun müsste doch Petrus ermutigt sein zu sagen: „Wenn du schon nicht locker lässt, Herr, dann verspreche ich dir, ich werde mich um diese Liebe bemühen. Ich werde alles dafür tun, wenn du mir eine zweite Chance gibst.“ Aber nein, Petrus bleibt bei seiner ersten Aussage. Er widersteht der Versuchung, sich erneut selbst zu überschätzen.

Es ist, als ob beide miteinander ringen würden. Man könnte fast den Eindruck gewinnen, als wolle Jesus Petrus zu einem höheren Liebesbekenntnis überreden. Aber das ist es sicher nicht. Vielleicht will er Petrus nur ermutigen, seine Antwort noch einmal genau zu prüfen und zu durchdenken. Jesus führt ja einen Eignungstext mit Petrus durch. Und Petrus scheint ihn bisher bestanden zu haben. Denn ebenso wie nach der ersten

Antwort folgt auch nach dieser zweiten Antwort (die ja die gleiche geblieben ist) sofort die Beauftragung: „Übernimm Verantwortung für die, die zu mir gehören“.

Und nun fragt Jesus eigenartigerweise noch ein drittes Mal. Die meisten Ausleger sehen darin eine Anspielung auf die dreimalige Verleugnung des Petrus, was ja auch auffällig ist. Ich teile diese Meinung nicht. Warum sollte Jesus Petrus an sein Versagen erinnern wollen? Gerade solch ein Verhalten würde ja seiner „Agape-Liebe“ zu Petrus widersprechen! Außerdem ist Jesus doch sicher schon nach seiner ersten Frage die gewaltige Persönlichkeitsveränderung des Petrus aufgefallen, die ihm nach der zweiten Frage noch einmal bestätigt wurde.

Ich sehe einen anderen Grund für die dritte Frage. Jesus stellt Petrus nämlich nicht die gleiche Frage wie beim ersten und zweiten Mal. Beim dritten Mal fragt er eben *nicht* nach der „Agape-Liebe“, sondern benutzt den Liebesbegriff, mit dem Petrus bisher immer geantwortet hat. Jesus fragt nach der menschlichen, freundschaftlichen Liebe. Er fragt nach der Liebe, zu der Petrus sich zwei Mal bekannt hat. Ich höre das wie folgt: „O. K.“, sagt Jesus, „ich habe verstanden. So wie ich dich liebe, kannst du mich noch nicht lieben. Aber meinst du es mit *dieser deiner* Liebe wirklich ernst? Nimm dir ruhig Zeit und überdenke es noch einmal. Ich akzeptiere das Maß deiner Liebe. Über die Liebe, die du mir geben kannst, freue ich mich. Aber willst du das *wirklich*, mich so lieben, wie ein Freund lieben kann?“

Mit seiner dritten Frage scheint Jesus Petrus zu bestärken und zu ermutigen, bei seinem Bekenntnis zu bleiben und es zu *leben* – denn das *kann* er auch leben. Mit dieser Liebe ist er nicht überfordert und deshalb wahrscheinlich auch nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Und Petrus? Er scheint beinahe zu verzweifeln. Er ist traurig, weil Jesus sich immer noch nicht zufrieden gibt. Und so antwortet er zum dritten Mal mit dem gleichen Bekenntnis, allerdings jetzt etwas verunsichert und noch realistischer: *Herr, du weißt alle Dinge. Du weißt, dass ich dich lieb habe.*

Es scheint, als ginge Petrus noch einen Schritt weiter zurück: „Herr, du allein weißt, *ob* und *wie* ernst ich es mit meiner Liebe meine. Du allein weißt, ob ich letztlich in der Lage bin, diese Liebe zu leben oder ob mir nicht einmal *dies* gelingen wird. Du weißt alle Dinge. Und d. h., du weißt auch, dass ich dich jetzt in diesem Augenblick mehr als alles andere liebe. Ich bleibe dabei: ich habe dich lieb, so lieb, wie ein Mensch nur lieben kann.“

Petrus hat den Eignungstest für die große Aufgabe und Verantwortung, die vor ihm liegt, bestanden. Und worin bestand dieser Test letztlich? Nicht in einer herausragenden *Fähigkeit*, sondern in der *Ehrlichkeit*! Darauf kommt es also an, wenn einer Verantwortung übernehmen soll in der der Kirche Jesu Christi. Darauf kommt es *mehr* an als auf alles andere.

Liebe Schwestern und Brüder im Glauben an diesen auferstandenen Herrn Jesus Christus. Was ist der zentrale Punkt in unserer Beziehung zu Jesus? Die *Liebe*! Ohne Zweifel! Aber keiner von uns muss Jesus mehr lieben, als er kann. Denn Jesus *steht* zu seiner aufopfernden Liebe uns gegen-

über, selbst wenn das von uns erwartete Echo einmal ausbleiben sollte – wie hier bei Petrus. Er überfordert uns nicht. Er will nur das, was wir *können*. Aber das, was wir *können, dürfen und sollen* wir dann auch – wie die dritte Frage an Petrus zeigt. Keiner muss mehr lieben, als er kann. Aber jeder *darf und soll* so lieben, *wie* er kann. Und jeder darf sich von Jesus lieben lassen mit einer Liebe, die alle Grenzen überwindet und die durch nichts totzukriegen ist. Allein an seiner Liebe zu uns wächst auch unsere Liebe zu ihm.

Amen!

„Wir sind von eurer Art!“ Menschlicher von Gott reden

Predigt über Apostelgeschichte 14, 6–15¹

Carsten Hokema

Liebe Gemeinde!

Zeuge sein, damit der Glaube wächst, damit es der Stadt gut geht, damit Menschen Hoffnung gewinnen, damit Menschen Orientierung gewinnen.

Christinnen und Christen haben sich zu diesen Themen getroffen, um eine Allianz neu zu schmieden, um gemeinsam besser „Zeuge sein“ zu können. Das einwöchige alliierte Nachdenken und Beten will spätestens in der nächsten Woche geerdet sein. Täglich. In meinem Leben. In meinem Alltag stehe ich meistens ohne eine Allianz von Christen da. Ziemlich allein. Ja, wie mache ich das denn, Zeuge sein, wenn ich gleich wieder vor diese schützende Kirchentür trete und da lauter Leute sind, die ein ganz anderes Denk- und Glaubenssystem haben als ich? Spätestens heute Nachmittag geht es doch wieder los – wenn meine Nachbarn, die mit Gott vielleicht nichts am Hut haben wollen, auf 'nen Tee vorbei kommen. Oder Morgen, wenn der Chef nervt. Oder ich ihn.

Der Predigttext, der für heute vorgeschlagen ist, stellt uns zwei „Zeugen“ vor, die wir uns gerne anschauen, um von ihnen zu lernen: Paulus und Barnabas. Die Beiden sind so etwas wie ausgereifte Prototypen von Evangelisten, Verkündigern, Zeugen.

Aber zunächst zur Vorgeschichte des eigentlichen Predigttextes Apostelgeschichte 14, 6–10:

Apg 14: ⁶ Als Paulus und Barnabas merkten, dass sie misshandelt und gesteinigt werden sollten, entflohen sie nach Lystra und Derbe ⁷ und predigten dort das Evangelium. ⁸ Es war ein Mann in Lystra, der hatte schwache Füße und konnte nur sitzen; er war gelähmt von Mutterleib an und hatte noch nie gehen können. ⁹ Der hörte Paulus reden. Und als dieser ihn ansah und merkte, dass er glaubte, ihm könne geholfen werden, ¹⁰ sprach er mit lauter Stimme: Stell dich aufrecht auf deine Füße! Und er sprang auf und ging umher.

Da sitzt sie also, die dritte Hauptperson dieser Geschichte. Ein Lahmer. Das kleine Dorf Lystra hatte er vermutlich noch nie verlassen. Aber: Zwei Gestalten mit gesunden Füßen tauchen auf. Als Barnabas und Paulus etwas nördlich von Lystra für Aufruhr gesorgt hatten, dass sie ganz derbe mit Steinen beworfen werden sollten, da taten sie das, was alle mit gesunden

¹ Die Predigt wurde anlässlich des Abschlussgottesdienstes der Allianzgebetswoche 2010 am 17. Januar 2010 in der St. Lamberti-Kirche in Oldenburg i. O. gehalten.

Füßen tun würden ... sie nahmen ihre Füße in die Hand und „flogen nach Lystra und Derbe“. Zwei auf der Flucht. Evangelisten. Zeugen Jesu. Es lief offensichtlich nicht alles glatt. Zwei Flüchtende betreten die Welt des Mannes, der in seiner kleinen Welt festsaß.

Bemerkenswert ist eine Übertragungsmöglichkeit für Vers 8. Da heißt es in der Lutherübersetzung: „Ein Mann, der Füße ohne Kraft hatte“. Das „ohne Kraft“ kann aber auch zu dem „Mann“ gehören: „Ein Mann ohne Kraft saß auf seinen Füßen, lahm von Mutterleib an.“ Ein Mann ohne Kraft. Nicht nur kraftlos in den Beinen.

Nachdenkenswert: Männer ohne Kraft sitzen manches Mal auf ihren Füßen – und ich ergänze selbstverständlich: Frauen auch. Irgend etwas hat sie von den Füßen gehauen. Sie können jetzt nicht einfach aufstehen. Auch nicht aufstehen, um Zeuge zu sein. Was soll das alles? Ich kann das nicht. Keine Kraft. Keine Idee.

Da geht gar nichts. Da komme ich nicht raus aus meiner Gedanken-Welt, aus meinen Sorgen und Nöten. Ich komme nicht raus aus Seelenschmerz. Aus Verbitterung, Enttäuschung, Ängsten. Kein Schritt ist möglich. Wir Christen identifizieren uns gerne mit den rennenden, „starken“, wenigstens in Zweierallianz auftretenden Zeugen, die da in Lystra ankommen.

Ich entdecke mich auch in dem „Mann ohne Kraft“. Das kenne ich auch. Ich bin kraftlos. Ich komme nicht auf die Füße. Nichts gelingt. Termine? Ja. Schaff' ich. Aber kraftlos. Dabei, aber unbeteiligt. Alles lahm. In mir und auch an mir. Ich bin ein Mann oder eine Frau ohne Kraft. Und dann auch noch „Zeuge sein“ damit der Glaube wächst, damit es der Stadt gut geht, damit Menschen Hoffnung und Orientierung gewinnen! Ich selbst brauche doch Glauben. Ich selbst brauche Hoffnung. Ich selbst brauche Kraft. Ich selbst brauche Orientierung. Ich brauche Menschen, die zu mir kommen, die mich nicht sitzen lassen.

Liebe Gemeinde, vielleicht ist das ein Schlüssel für uns Christen, um „menschlicher von Gott“ reden zu können: Wir sollten erst einmal menschlicher von uns reden. Menschlicher werden, nicht heiliger. Unsere Mitchristen, aber auch Menschen, die nicht an Gott glauben, die dürfen mitbekommen, dass wir kraftlos sind. Dass wir auf Hilfe angewiesen sind. Von Gott. Und auch von ihnen. Ein sehr schönes Erlebnis hatte ich in den vergangenen Wochen. Anfang November war ich ziemlich kaputt. Keine Kraft. Innerlich aufgewühlt, äußerlich angeschlagen. Mein Tankwart in Eversten, nicht unbedingt einer, den man von seinem Layout her in unseren Gemeinden und Kirchen trifft, der war es, der sofort gesehen hat, wie es mir geht. Und er hat mich angesprochen. Und einen Kaffee für uns rausgeholt. Und mit mir auf seine herrlich ruppige Art geklönt. Das tat meiner Seele gut. Mein Christuszeugnis ihm gegenüber wurde dadurch nicht geschmälert, dass ich kraftlos war, oder?

Noch eine Anmerkung zu dem Mann ohne Kraft. Der Mann ohne Kraft *hört*: „Der hörte Paulus reden.“ „Aktiv“ sein, laufen kann er nicht. Aber Hören. Das Hören weckte im Lahmen den „Glauben gerettet zu werden“.

„Er hörte Paulus reden“. Diese Heilungsgeschichte veranschaulicht, dass der Glaube aus dem Hören kommt. Nicht etwa, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, durch das Heilungswunder. Nicht dadurch dass der Lahme laufen kann. Ja, es ist ein Wunder, das dann beschrieben wird. Aber der Mann ohne Kraft hört. Mir geht das nicht selten wie diesem Mann: Wenn ich ohne Kraft bin, dann höre ich. Wenn andere Christen mir Gottes Hilfe, Gottes Nähe, Gottes Liebe, Gottes „Für-mich-sein“ zusagen, dann sauge ich das auf. Weil ich es brauche, dass man mir Gottes Gegenwart zusagt. Ich sehe sie doch so selten. Ich erlebe sie nur ansatzweise. Ich spüre sie auch nicht immer. Und mein Glaube ist noch kleiner als ein Senfkorn – ich kann noch nicht einmal meine Lebenssituation, meine Kraftlosigkeit weg-beamen – geschweige denn ganze Berge. Ich bekomme ganz große Ohren, wenn mir Gottes Gegenwart und Liebe zugesagt wird.

Liebe Gemeinde, vielleicht ist das ein weiterer Schlüssel für uns Christen, um „menschlicher von Gott“ reden zu können: Achten wir auf die großen, offenen Ohren unserer Mitmenschen, sie sind sehr offen für Worte von Gottes treuer und bedingungsloser Liebe, die sich nicht festmacht am Glauben oder an Glaubenszweifeln.

Ich rede hier von Kraftlosigkeit, auf den Füßen sitzen, kaputt, lahm sein. Ich kenne auch kräftige Zeiten. Und Christen sollen sich ja auch kräftig engagieren, stark sein, Salz sein, Licht sein! Wenn ich so eine „Kraftphase“ habe, dann höre ich selten hin. Ich bin dann meistens ganz gut zu Fuß. Ich höre dann das Evangelium manchmal nicht, weil ich schon einen Schritt weiter bin, wenn Gott mir in meine Situation hinein das Evangelium sagen will. „Herr, ich bin dann mal weg. Ich erledige was für dich. Wenn du mir was zu sagen hast, schreib es auf einen Zettel!“ Der Mann mit Kraft ist schon am Reden, Hüpfen springen, Programme entwerfen und durchziehen – sein Platz des Hörens ist leer. Das Evangelium höre ich nur, wenn ich mal still halte. Still sitze. Wenn ich die Bremse ziehe. Oder wenn es mich erwischt hat und ich still halten muss, wenn ich außer Gefecht gesetzt bin. Wir sollten das Evangelium immer auch für uns selbst hören, wenn wir für andere Zeugen sind.

Kommen wir nun doch noch zu den beiden anderen Hauptpersonen.

Zeugen reden anders.

Vers 9: „Als Paulus den Lahmen ansah und merkte, dass er glaubte, ihm könne geholfen werden, sprach er mit lauter Stimme: Stell dich aufrecht auf deine Füße!“ Ja, hier ist er, der vollmächtige Verkündiger. Tatsächlich. Was zeichnet ihn aus? Ja, auch die laute Stimme. Natürlich gehört sie zum Wunder. Eine große Sache wird nicht zögerlich und leise ausgesprochen: „Ja, du, also, wenn du vielleicht magst, dann kannst du ja mal versuchen, ein Stück weit auf die Füße zu kommen“. Nein, Paulus weiß, wer hinter ihm steht, in wessen Namen er sagt „Stell dich aufrecht auf deine Füße!“. Im Namen

dessen, der selbst auf-erstanden ist. Gemeint ist also nicht die Dezibelzahl vergangener Evangelisationsjahrzehnte, wenn es hier „laute Stimme“ heißt. Es geht um Klarheit, Eindeutigkeit. Wir sagen das Evangelium im Namen des Auferstandenen: Du bist ein von Gott gewollter und geliebter Mensch. Gott möchte, dass du auf-erstehst, dass dein Leben hier und in Ewigkeit gelingt. Nichts steht seit dem Tod und der Auferstehung Jesu zwischen dir und Gott. In Christus ist Gott ganz an deiner Seite.

Zeugen sehen auch anders hin bevor sie reden.

Bemerkenswert: Bevor Paulus spricht heißt es „Als Paulus den Lahmen ansah“. „Genau in den Blick nahm“ oder „er blickte ihm fest in die Augen“. Zeugen haben einen Blick für den einzelnen und für das, was im anderen ist. Das muss Paulus von Jesus haben. Er entdeckt in den Augen des Lahmen den Glauben, das Vertrauen, gerettet – nicht geheilt – zu werden. Ja, Zeugen schauen hin bevor sie reden. Ich will im anderen den Glauben entdecken, ein Auge dafür haben, dass er vertrauen, glauben möchte. Vielleicht tut er das ganz anders als ich. Aus meiner Sicht vielleicht sogar diffus. Und ich merke, dass ich das dann schlecht aushalte, denn eine Folie des Schwarzweiß-Denkens vergangener Zeiten hat in meiner Großhirnrinde und auch auf meiner geistlichen Netzhaut, einen Schatten hinterlassen, so dass ich selbst einen Schatten habe und in den Augen anderer eher das Dunkle als das Helle sehe. Christen passiert das nicht selten, dass sie denken: Ich selbst bin ja recht helle, ich glaube ja an das „Licht der Welt“ – mein Gegenüber, noch nicht an Christus glaubend, ist daher vermutlich etwas unterbelichtet. Oder anders gesagt: Beim Zeuge-Sein passiert es mir nicht selten, dass ich im Auge des anderen einen Balken entdecke. Ich habe da meistens nur einen kleinen Splitter. Wie sehe ich andere Menschen an? Wie sehe ich die an, denen ich das Evangelium sage? Das finde ich schon stark: Dass da einer Glauben hat, gerettet zu werden. Und dass Paulus nicht den Balken, sondern diesen Glauben im anderen entdeckt.

Neutestamentlich klassisch dann die Wunderheilung. Alle Elemente kommen vor: gesprochenes Heilungswort, Demonstrationsbefehl (steh auf!), Ausrufung, Anbetung. Aber die Anbetung geht in dieser Geschichte nach hinten los, bzw. verfehlt ihr Ziel: „Als aber das Volk sah, was Paulus getan hatte, erhoben sie ihre Stimme und riefen: Die Götter sind den Menschen gleich geworden und zu uns herunter gekommen.“ Das Volk hat Augen für das, was Paulus „getan hatte“. Was er gemacht, hervorgebracht hatte. Da, wo wir selbst und andere allein einen Blick für das haben, was andere getan haben, was sie hervorgebracht haben, da verfehlt unsere Begeisterung und unsere Anbetung ihr Ziel. Da beklatschen, da Besingen, da belobhudeln auch wir Menschen. Den Lystrianern – heißen die so? – kann man das gar nicht verübeln. Wenn ich jemanden für einen Gott halten würde, dann würde ich dasselbe tun. Das ist nicht lächerlich. Das hätte ich auch

getan, wäre ich damals dabei gewesen. Paulus und Barnabas verstehen noch gar nicht so richtig, was passiert. Sie verstehen den Dialekt der Leute nicht. Erst als sie hören dass die Zeuspriester Opfer anschleppen, geht ihnen ein Licht auf. „Oh, die halten uns für Götter.“

Und dann kommt Dynamik in die Geschichte: „Sie zerrissen ihre Kleider und sprangen unter das Volk und schrien: Männer, was macht ihr da?“ Sie hat ja für mich mit dem geschichtlichen Abstand auch etwas Humorvolles, diese Geschichte. Zwei Apostel, schreienderweise mit zerrissenen Klamotten, halb nackt inmitten einer Gruppe Ungläubiger. Spätestens da war allen klar, dass es sich bei den Beiden nicht um Götter, sondern um austickende Menschen handelte. Kleider zerreißen steht für „Ärger rauslassen“.

Auch Zeugen ärgern sich.

Wer hat mir eigentlich beigebracht, dass ich als Christ meine Gefühle immer unter Kontrolle haben muss? Immer schön weich gespült und möglichst kontrolliert. Vermutlich ist das eher eine deutsche als eine christliche Tugend. Nach dem Ärger folgt eine Kurzpredigt. Predigt-Einleitung: Ausrasten. Schreien. Wut. Erster Satz: „Männer, was macht ihr da?“. Es muss nicht immer Wut sein, aber es darf eben ganz menschlich zugehen beim Zeuge sein! Wenn uns die Situation, in der wir von Christus Zeugnis geben, nicht ganz normal menschlich berührt, dann sollten sich unsre Lippen besser auch nicht rühren. „Ach, sie sind krank? Ja, ... aber ich kann ihnen mal von Jesus erzählen. Ach, sie haben Probleme mit ihren Kindern? Kann ich ja gar nicht verstehen. Ich bin Christ und bei mir lief alles bestens mit der Kindererziehung. Aber Jesus wird ihnen schon helfen!“ Pech nur, wenn das Gegenüber dann sagt: „Ja, aber Jesus hatte doch gar keine Kinder!“

Dann die erste Predigtaussage: „*Auch wir sind sterbliche Menschen wie ihr und predigen euch das Evangelium.*“ „Auch wir sind gleichartig“. „Wir sind von eurer Art!“ Da macht einer deutlich, dass er „gleichartig“ mit mir ist. Mag sein, dass mein Gegenüber einen anderen Glauben, und andere Überzeugungen hat, aber er ist eben auch ein Mensch. Seine Betroffenheit, seine Emotion, sein Glaube verleitet Paulus nicht dazu, die anderen für Dussel zu erklären. Wie könnt ihr so doof sein, uns für Götter zu halten? „Auch wir sind sterbliche Menschen.“ Ganz normale Menschen. Ja, das hätte ich vielleicht auch gesagt, aber vermutlich hätte ich angefügt: Und ich glaube an den Auferstandenen, und du nicht, du bist nämlich ein verrirrter Mehrgötteranbeter, ich komme in den Himmel und habe ewiges Leben und du bist ein „Ganzwegsterblicher“ und dann ist aus. Hölle. Schluss mit dir.

Es geht weiter: „... wir sind sterbliche Menschen wie ihr und predigen euch das Evangelium, dass ihr euch bekehren sollt von den falschen Göttern zu dem lebendigen Gott, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was darin ist, gemacht hat.“

Natürlich hält Paulus nicht mit seinem Glauben hinter dem Berg. Natürlich spricht er von dem einen Gott. Kein anderer! Natürlich spricht er deutlich von Umkehr. Aber das doch immer unter dem Vorzeichen „auch wir sind sterbliche Menschen“. Und als sterblicher Mensch hat er eine Botschaft: Wir predigen euch das Evangelium! Es kommt eben nicht auf mich, meine Leistung, meine Frömmigkeit, meine tolle Gemeinde an. Das ist nicht das Thema des Evangeliums! Als sterbliche Menschen und mögen wir noch so geisterfüllt und Männer oder Frauen mit Kraft und flotten Füßen sein, predigen wir das Evangelium. Zugespitzt: Auf uns kommt es gar nicht an! Und noch ein bisschen spitzer: Es kommt auch nicht auf die Gemeinden hier in Oldenburg an. Wie die Gemeinden während der Allianzgebetswoche oder im Jahr 2010 glänzen oder auch nicht. In zerbrechlichen irdischen Gefäßen haben wir einen Schatz! Und manchmal zerdeppern wir Christen nicht nur untereinander ziemlich viel Geschirr. Unser Leben, unsere Existenz ist es nicht, die glänzt und Menschen anzieht.

Das ist, die ist, wie das Leben der Menschen um uns herum auch: manchmal ganz schön jämmerlich und manchmal ganz schön glanzvoll. Da unterscheidet uns nichts.

Und dann erläutert Paulus so herrlich, dass Gott sich bisher nicht versteckt hat in der Geschichte der Ungläubigen. Gott hat alle Völker ihre Wege und Irrwege gehen lassen. Und er hat allen Gutes getan. Er hat es regnen lassen. Und fruchtbare Zeiten gegeben. Er hat die Heiden ernährt. Er hat Herzen mit Freude erfüllt. Wie ausführlich der Paulus beim Guten bleibt. Gott meint es gut mit allen Menschen. Und wie selbstverständlich bucht er alles Gute, was den Leuten so begegnet ist auf das Konto Gottes.

Welch eine Weite! Der macht den Leuten ihr Leben nicht madig. Er hat euer Herz mit Freude erfüllt. Überlegt einmal, wie viel Gutes ihr erlebt habt und noch erlebt. Und: Alles Gute kommt von Gott.

Ihr wusstet das bisher noch nicht. Jetzt sage ich es euch: Gott steckt dahinter. Der gute Gott steckt hinter allem Guten – auch in deinem Leben. In unserem Leben und im Leben derer, die noch nicht an Jesus Christus glauben.

Fazit: Bilden wir eine Allianz mit allen Menschen, mit denen wir leben. Erkennen wir, dass wir wie sie auf das Evangelium angewiesen sind. Wir alle brauchen die Zusage der bedingungslosen verschwenderischen grenzenlosen und unendlichen Liebe Gottes. Bilden wir eine Allianz mit allen Menschen, mit denen wir leben. „Wir sind von ihrer Art. Wir sind auch nur Menschen!“ Und verkündigen wir das Evangelium. So wie Paulus. Und Jesus sowieso. Ganz menschlich.

Amen!

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK

Mitgliederliste (Stand: März 2010)

Vorstand:

Prof. Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
Irmgard Stanullo (stellv. Vorsitzende)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Peter Johannes Athmann (†)
Dr. Andreas Liese

Beirat:

Dorothee Dziewas
Prof. Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Niedballa
PD Dr. Thomas Nisslmüller
Prof. Dr. Andrea Strübind
Andreas Peter Zabka

Aschoff-Neumann, Eveline, Fulda

Barth, Rainer, Bremen
Birke, Dietmar, Friedrichsdorf
Blonski, Janusz, Igersheim
Böke, Lorenz, Oldenburg
Börchers, Christoph, Aurich
Braun, Christian, Berlin
Brinkmann, Walter, Moers
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Friedrichshafen
Bubenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Bubenzer, Kirsten, Bochum
Busche, Dr. Bernd, Wermelskirchen

Dubslaff, Torsten, Darmstadt
Duncan, Andrew, Gladbeck
Dziewas, Dorothee, Wiesbaden
Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven
Dziewas, Prof. Dr. Ralf, Bernau

Eberbach, Ute, Nürtingen
Eisenblätter, Harold, Hamburg
Endmann, Andreas, Münstertal
Eschemann, Roswitha, Bonn
Eßwein, Matthias, Buchholz

Fischer, Mario, Darmstadt
Fischer, Markus, Hamburg
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Förster, Karin, Westerstede
Förster, Dr. Karl-Heinz, Westerstede
Frisch, Dr. Hans, Nürnberg
Füllbrandt, Dorothea, Hamburg
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg
Graf, F.-Rainer, Neubiberg
Graf-Stuhlhofer, Dr. Franz, Wien (A)
Grzibek, Sabine, Duisburg

Hahm, Werner E., Duisburg
Hamann-Neves, Anne, München
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Hermann, Gerhard, Wiehl
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Leer
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hitzemann, Ingeborg, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hokema, Carsten, Oldenburg
Holz, Michael, Heidelberg


Janzen, Dr. Anna, München

Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kerstan, Siegfried, Oldenburg
Klatt, Manfred, Brake
Kleibert, Friedrich, Bremen
Kohl, Dieter, Dülmen
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Markus, Hamburg
Kolbe, Vera, Hamburg
Kotz, Michael, Dinslaken
Kretschmar, Dr. Matthias,
Frankfurt a. d. O.
Krötsch, Dr. Ulrich, München
Kuhl, Christa, Wustrow

- Kuhl, Hans-Dieter*, Wustrow
Kulosa, Dr. Egmont, Münster
Küpper, Eva, Buxtehude
Kurzawa, Udo, München
Kusserow, Bernd, Erlangen
- Landesverband Bayern im BEFG*, Hof
Lange, Dorette, Neckarsteinach
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Lehmann, Jochen, Frankfurt a. M.
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Löding-Ehrenstein, Reinhild, Monheim
Lüdin, Manuel, Freiburg i. Br.
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Leverkusen
Lütz, Dr. Dietmar, Hamburg
- Malnis, Gretel*, Puchheim
Malnis, José Luis, Puchheim
Manns-Düppers, Beate, Frankfurt a. M.
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlef, Großinzemoos
Martin, Donat, Neckarsteinach
Mauschitz, Herwig Hermann, Alfter
Mayordomo-Marín, Dr. Moisés,
 Bern (CH)
Meckbach, Wolfgang, Berlin
Menge, Mathias, Berlin
Mittwollen, Karin, Weener
Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg
Moro, Maja, München
Mulack, Adolf, Heidenheim
- Nachtigall, Dr. Astrid*, Hamm
Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf
Niedballa, Dr. Thomas, Kassel
Nisslmüller, PD Dr. Thomas,
 Schlangenbad
- OLD-Media OHG*, Neckarsteinach
Orth, Matthias, Ingolstadt
Otto, Friedrich-Karl, Wiesbaden
- Pfeiffer, Dagmar*, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Pfennig, Gudrun, München
Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen
Pierard, Prof. Dr. Richard,
 Hendersonville, NC (USA)
Pilnei, Dr. Oliver, Wustermark
Poetz, Martin, Darmstadt
- Porak, Prof. Alwin*, München
Prieß, Werner, Hamburg
- Rabenau, Gottfried*, Sehnde
Rabenau, Ruth, Wien (A)
Reichardt, Lutz, Neu-Anspach
Reichert, Thomas, Berlin
Röcke, Lutz, Wuppertal
Röhricht, Dr. Wieland, Buckow
Roschinski, Ralf, Berlin
Rothkegel, Prof. Dr. Martin, Berlin
- Sager, Dirk*, Varel
Sager, Heinz, Bad Homburg
Schäfer, Hannah, Hamburg
Schäfer, Klaus, Düsseldorf
Schake von Hantelmann, Frank,
 Diepoltshofen
Schaller, Manfred, Mosbach
Schaper, Ingo, Frankfurt a. M.
Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
Schulzendorff, Dr. Bernd, Ratingen
Schumann, Helga, Eichenau
Schuster, Volkmar, Ahlen
Seibert, Thomas, Falkensee
Specht, Irene, Aschaffenburg
Stadler, Michael, Freilassing
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Strelow, Volker, Berlin
Strübind, Prof. Dr. Andrea, Oldenburg
Strübind, Prof. Dr. Kim, Oldenburg
Stummvoll, Bernd, Velten
- ter Haseborg, Axel*, Großhansdorf
Tesch, Klaus, Wuppertal
Tödter-Lüdemann, Marco, Monheim
Tosch, Silke, Mönchengladbach
- Vindigni, Dr. Dr. Giovanni*, Kiel
- Wahl, Hartmut*, Velbert
Wehrstedt, Markus, Bochum
Weichert, Christoph, Flensburg
Weiß, Martin, Schmitten
Welzel, Eckhart, Dortmund
West, Dr. Jim, Petros, TN (USA)
Wieser, Dr. Friedrich Emanuel, München
Wittchow, Bernd, Hermersdorf
- Zabka, Andreas Peter*, Wittenberge
Zimmer, Dirk, Herford

Kein Vertrauen mehr?



sicher + sinnvoll: 

**Werte schaffen
und Gemeinden helfen.**

**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eG**

Postfach 12 62, 61282 Bad Homburg vdH

Tel.: 0 61 72 / 98 06-0

Fax: 0 61 72 / 98 06-40

E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de

Internet: www.SKB-BadHomburg.de

Weitere Beiträge:

ESSAY

Théophile Bello

Heilung in den Kirchen Afrikas

ARTIKEL

Timothée Bouba Mbima

Christus aus der Sicht Afrikas

SYMPOSION DER GFTP

Thomas Nisslmüller: Präsenzlogik,
oder: No Future is a Good Future.

Warum Präsenz Perspektiven erzeugt

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Thomas Nisslmüller

Mutig dem Murren widerstehen. Szenen

wider die Angst vor dem Aufgebenen.
Predigt zu Exodus 16, 1–3. 11–15

Erich Geldbach

Ein Taufgottesdienst. Predigt über Psalm 23

Kim Strübind

Neues aus dem Alten Testament.

Morgenandachten für den Deutschlandfunk

Johannes Rosemann

Ein außergewöhnlicher Eignungstest.

Predigt über Johannes 21, 15–17

Carsten Hokema

„Wir sind von eurer Art!“ –

Menschlicher von Gott reden.

Predigt über Apostelgeschichte 14, 6–15

Die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) wird von der als gemeinnützig und als wissenschaftsfördernd anerkannten Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V. (GFTP) herausgegeben. 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 Publikationsfragen beraten.

Die GFTP veranstaltet jährlich ein Symposium zu einer aktuellen theologischen Fragestellung, dessen Beiträge in der ZThG veröffentlicht werden. Weitere Informationen dazu sowie über die GFTP sind im Internet unter www.gftp.de abrufbar.

Eine Mitgliedschaft in der GFTP steht allen Interessierten offen und kann beim Vorstandsvorsitzenden formlos beantragt werden: Dr. Kim Strübind, Saarstraße 14, D-26121 Oldenburg, E-Mail: kim.struebind@uni-oldenburg.de

- Vereinsmitglieder erhalten die Zeitschrift für Theologie und Gemeinde (ZThG) kostenlos.
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht.
- der Mitgliedsbeitrag beträgt zurzeit 30,- € (für Verdienende) bzw. 15,- € (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden

Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel

Telefax: 05 61 / 5 20 05-54 oder

E-Mail: buchhandlung@oncken.de

oder über die Internetadresse:

WWW.GFTP.DE

ISSN 1430-7820

ISBN 978-3-932027-15-4