

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

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

ZThG · 4. Jahrgang · 1999 · Aus dem Inhalt:

Peter von der Osten-Sacken

Neutestamentliche Perspektiven zum
christlich-jüdischen Gespräch

Ulrich Wendel

Zur Missionserfahrung der lukanischen
Gemeinden

Erich Geldbach

Die Kirchen und die Frauenordination

Eduard Schütz

Zum aktuellen Gespräch über die
Rechtfertigungslehre und die
»Gemeinsame Erklärung«

Thomas Nißlmüller

Gibt es ein »Credo« theologischer
Wissenschaftlichkeit?

Kim Strübind

Hat der Baptismus in Deutschland
Zukunft?

Astrid Nachtigall

Gott und das Böse

Hartmut Wahl

Das »Desaster« einer ungewollten
Schwangerschaft

Theologische Sozietät

Trennung von Staat und Kirche?
(Tagungsbeiträge)

Peter-Johannes Athmann u.a.

Wie biblisch ist die baptistische
Tauflehre? (Beiträge zur gegen-
wärtigen Diskussion)



ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

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

4. Jahrgang · 1999

Redaktion

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

unter Mitarbeit von

Erich Geldbach · André Heinze · Michael Holz
Dietmar Lütz · Thomas Nißmüller · Irmela Wedler

»*Fides quaerens intellectum*«

Wir widmen dieses Heft den Gründungsmitgliedern

Günter und Inge Hitzemann

anlässlich ihres 70. Geburtstages und

Prof. Dr. Erich Geldbach

zu seinem 60. Geburtstag

in dankbarer Verbundenheit

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

Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt. Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: Dr. Kim Strübind, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München, Telefon & Fax: 089 / 64 47 00, E-mail: Struebind@GFTP.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden. Bestellung der Zeitschrift über »GFTP – z.H. Wolfgang Pfeiffer, Wählingsweg 27, D-22459 Hamburg«, per Fax: 040 / 55 00 380 oder per E-mail: Pfeiffer@GFTP.de

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

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

Verlag der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik (GFTP), Wählingsweg 27, D-22459 Hamburg.
Internet-Adresse der Gesellschaft: <http://www.GFTP.de> · E-mail-Adresse der Redaktion: ZThG@GFTP.de

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

INHALT

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

ESSAYS

<i>Astrid Nachtigall</i> »Wie können Gott und das Böse in der Welt zusammen- gedacht werden?«.....	11
<i>Kim Strübind</i> »Kleine Gemeinden ganz groß!«.....	26
<i>Kim Strübind</i> Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? Eine teilnahmsvolle Polemik.....	34

ARTIKEL

<i>Peter von der Osten-Sacken</i> Neutestamentliche Perspektiven zum christlich-jüdischen Gespräch. Mit Einblicken in das Judentum.....	61
<i>Ulrich Wendel</i> Zur Missionserfahrung der lukanischen Gemeinden. Die Gemeindesummarien als »missionstheologisches Angebot«	78
<i>Erich Geldbach</i> Die Stellung unterschiedlicher Kirchen zur Ordination von Frauen.....	100
<i>Eduard Schütz</i> Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum römisch-katholisch/lutherischen Gespräch über die Rechtfertigungslehre.....	121
<i>Thomas Nißlmüller</i> Gibt es ein »Credo« theologischer Wissenschaftlichkeit? Gedanken zum Wissenschaftscharakter der Theologie.....	138
<i>Kim Strübind</i> Theologie als Wissenschaft. Thesen zum Wissenschaftsbegriff.....	160

<i>Hartmut Wahl</i> Seelsorgerliche Annäherungen an das Desaster einer ungewollten Schwangerschaft.	164
THEOLOGIE IM KONTEXT	
<i>Peter-Johannes Athmann</i> Wie biblisch ist die baptistische Tauflehre? Eine kritische Analyse	192
<i>André Heinze</i> Taufe und Mitgliedschaft. Ein Impulsreferat	208
<i>Andreas Peter Zabka</i> Wie gültig ist die Kindertaufe? Zwei Ansätze zur Begründung der »offenen Mitgliedschaft« im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.	223
<i>Manfred Bärenfänger</i> »Spannende« baptistische Kirchengeschichte. Sehr persönliche Gedanken	238
DOKUMENTATION	
<i>Andrea Strübind</i> Diktatur und Geschichte. Überlegungen zum Fortgang der Geschichtsaufarbeitung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland	252
THEOLOGISCHE SOZIJETÄT IM BEFG	
<i>Andrea Strübind</i> Die Theologische Sozietät 1998	259
<i>Andrea Strübind</i> Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips.	261
<i>Andreas Kohrn</i> Die Trennung von Kirche und Staat. Unter besonderer Berücksichtigung der Körperschaftsrechte . .	289
<i>Ralf Dziewas</i> Eine freie Kirche in einem freien Staat. Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche in der Bundesrepublik Deutschland	312

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Joachim Molthagen

Die Könige Omri und Ahab.

Predigt über 1. Könige 16,23-33 339

Ralf Dzierwas

Gottes sanftes Säuseln.

Predigt über 1. Könige 19,1-13 345

Kim Strübind

»Noch einmal davongekommen«.

Predigt über Lukas 13,1-9 351

Kim Strübind

Die Wiederkehr des Schmerzes.

Predigt über Römer 9,1-5 358

Andrea Strübind

Rechenschaft von der Hoffnung.

Predigt über 1. Petrus 3,15 364

André Heinze

»... damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt«.

Über die Herausforderung zur Vielfalt. Bibelarbeit zu

1. Johannes 1,1-4 373

THEOPOESIE

»Hugo«

Lieder von Licht und Schatten 384

Ich singe im Bauch der Nacht [384] · Nach Jesaja 42,3 (Für Konni) [384] ·
Rauch mein Psalm, die Zunge Staub [385] · Leere Hände [386] · Fast eine
Entschuldigung (Für beinah' Schuldlose) [386] · Das andere Brautlied [387] ·
Gebet unter den Dornen [387] · Ave Eva [388]*Albrecht Gralle*

Legende vom Berg der tausend Diamanten 390

GFTP E. V.

Vereinsnachrichten (*Kim Strübind*) 393

Mitglieder des Vereins 395

Mitglieder der Theologischen Sozietät im BEFG 397

MITARBEITER DIESES HEFTES

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

Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, D-48161 Münster

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

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

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

Albrecht Gralle, Gustav-Mahler-Ring 3, D-37154 Northeim

Dr. *André Heinze*, Rhein-Haardt-Bahn-Straße 9, D-67071 Ludwigshafen

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

Astrid Nachtigall, Habichtweg 3, D-59077 Hamm

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

Prof. Dr. *Peter von der Osten-Sacken*, Institut Kirche und Judentum
an der Humboldt-Universität zu Berlin, Dom zu Berlin, Lustgarten,
D-10178 Berlin

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

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

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

Hartmut Wahl, Evangelische Beratungsstelle Berlin Pankow,
Borkum Straße 22, D-13189 Berlin

Dr. *Ulrich Wendel*, Sonnenhang 8b, D-21335 Lüneburg

Andreas Peter Zabka, Otto-Bartning-Straße 11, D-69239 Neckarsteinach

Editorial

»Ich lebe grad, da das Jahrhundert geht.
Man fühlt den Wind von einem großen Blatt,
das Gott und du und ich beschrieben hat
und das sich hoch in fremden Händen dreht.

Man fühlt den Glanz von einer neuen Seite,
auf der noch alles werden kann.
Die stillen Kräfte prüfen ihre Breite
und sehn einander dunkel an.«

Rainer Maria Rilke

Mit dem aufgeschlagenen Heft legen wir unseren aufmerksamen Leserinnen und Lesern den vierten Jahrgang unserer noch jungen Zeitschrift vor. Wie Rilke vor nunmehr 100 Jahren stehen auch wir als ein immer noch reichlich unbeschriebenes Blatt an der Schwelle eines neuen Jahrhunderts (und sogar Jahrtausends), »an dem noch alles werden kann«. Wohlan denn: Möge das Lesevergnügen anhalten, das für alle Mühen entschädigt, die mit der Herstellung eines solchen Heftes von den Vorüberlegungen bis zur Drucklegung verbunden sind! Das anhaltend positive Echo macht in jedem Falle Mut, den mit unserer Zeitschrift begonnenen theologischen Diskurs fortzusetzen und zu intensivieren.

Vor kurzem haben wir die ersten beiden Jahrgänge neu aufgelegt, um die gestiegene Nachfrage zu befriedigen. Das erste Heft, das in seinem Erscheinungsbild noch einen recht provisorischen Eindruck erweckte, ist mittlerweile sogar in sechster Auflage und endlich auch im neuen Format der ZThG erhältlich. Die jetzt erreichte Auflagenhöhe sowie der anhaltende Zulauf an neuen Mitgliedern der »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik« ermöglichen uns, den sehr günstigen Heftpreis trotz eines abermals gewachsenen Seitenumfanges zu halten.

Entscheidenden Anteil daran hat die Firma *OLD-Satz digital*, die als erste »juristische Person« der GFTP beigetreten ist und die umfangreichen Satzarbeiten neuerlich unentgeltlich erledigte. *Olaf Lange* ist nicht nur der liebenswerte und kompetente Inhaber dieser Firma, sondern auch Geschäftsführer der GFTP, der dank eines unermüdelichen persönlichen Einsatzes bei der Herstellung dieses Heftes den entscheidenden Anteil hat. Besonderer Dank gilt auch der engagierten Lektorin *Irmela Wedler* vom Oldenbourg-Verlag in München sowie *Michael Holz*, der viele Beiträge redaktionell betreute, und *Wolfgang Pfeiffer*. Für die tatkräftige Hilfe der drei Genannten danke ich namens der GFTP und unserer zufriedenen Leserschaft von Herzen!

Bei allem schönen und auch beglückenden Erfahrungen, die sich im Verlauf der vergangenen vier Jahre einstellten, sei durchaus beklagt, daß es auf

absehbare Zeit wohl ein mühsames Geschäft bleiben wird, die Gemeinde Jesu zum Nachdenken über ihren Glauben zu ermutigen und sie darin zu bestärken. Mitunter ist hierbei eine gewisse Nötigung vonnöten, für die wir als Pastoren jedenfalls ein Mandat besitzen. Wir leben gegenwärtig nicht in einer Zeit großer theologischer Entwürfe. Dies liegt nicht etwa an geschwundenen intellektuellen Kapazitäten – das Gegenteil ist der Fall –, sondern an einer sich breit machenden und recht oberflächlichen religiösen »Erbaulichkeit«. Werden »Herz und Hirn« in der Bibel noch synonym verwendet, so driften beide Begriffe für eine romantisierende religiöse Phantasie immer weiter auseinander, wobei, entgegen aller biblischen Erkenntnis, das »Hirn« zum Sündenbock und das seiner Vernünftigkeit beraubte »Herz« zum Heiligtum des Glaubens erkoren wird. Mir scheint, als hätten die religiösen Neuromantiker unter uns die in der Bibel stets festgehaltene Mittellage des »Herzens« zwischen Bauch und Hirn preisgegeben und das Herz zunehmend in die Bauchregion absacken lassen.

Die starke Betonung der Erfahrungsebene ist eben nicht nur Segen, sondern auch Fluch unserer Glaubensbewegung, wie sich vielfältig zeigt. Die modernen Häresien gebärden sich antiintellektuell und sind aufgrund ihrer introvertierten Frömmigkeit nur schwer zu bekämpfen. Die Vernachlässigung des (Nach-)Denkens auf Kosten einer konturenlosen Religiosität führt gegenwärtig in ein Christentum, das sich überwiegend pragmatisch, mystisch oder gesetzlich artikuliert. Wer dies damit begründet, daß die Theologie die Mission behindere, der hat weder von Mission noch von Theologie sonderlich viel verstanden – und im übrigen das ganze Neue Testament gegen sich. Wir brauchen uns über christliche Identitätskrisen nicht zu wundern, solange wir das sicherlich auch mühsame Nachdenken auf den Index setzen und das Hirn mit dem Bauch verwechseln. Pastor *Helmut Grimm* hat auf diese baptistische Untugend bereits auf dem EBF-Kongreß 1958 hingewiesen:

»In Deutschland haben weite Kreise geradezu eine Scheu, sogar Furcht vor der Theologie. Sie fühlen sich auf diesem Gebiet des klaren Durchdenkens der Beziehungen unsicher und berufen sich gern darauf, daß es nur um die ›lautere Milch des Evangeliums‹ gehe. Als ob es die Theologie mit etwas anderem zu tun hätte, als mit Gottesoffenbarungen und dem Evangelium in dieser Welt. *Wenn etwas auf dem Gebiet des Geistigen von einem Christen mit Leidenschaft betrieben werden sollte, was denn anderes als Theologie?* Was sind die Briefe der Apostel im NT anderes als Theologie? Paulus scheut sich nicht, die schwierigsten Gedankengänge mit abstrakten Begriffen (wie etwa im Römerbrief) darzulegen [...]. Die Gemeinden mußten allerhand leisten, um das zu verdauen. Man fragt sich, wie es Paulus wohl als ›Baptistenprediger‹ ergangen wäre. Möglicherweise hätte man ihn als ›Intellektualisten‹ verschrien.«¹

¹ Der Vortrag ist in dem von *J. Meister* herausgegebenen Bericht über den Kongreß der Europäischen Baptisten 26-31. Juli 1958, Kassel, 1958, 101-113 (Zitat: 111) abgedruckt. Die Hervorhebung im Zitat stammt von mir.

Daß auch die Theologie an dieser geistigen Dürre eine Mitschuld trägt, hat der in vielerlei Hinsicht ungewöhnliche katholische Theologe *Hans Urs von Balthasar* bereits 1948 beklagt: »Die ›wissenschaftliche‹ Theologie wird gebetsfremder und damit unerfahrener im Ton, mit dem man über das Heilige reden soll, während die ›erbauliche‹ Theologie durch zunehmende Inhaltslosigkeit nicht selten falscher Salbung verfällt.« Solcher Reduktionismus des Glaubens widerspricht dem Evangelium, das ja einmal als eine den ganzen Menschen befreiende »Kraft Gottes« (Röm 1,16f) angetreten war. Die seelsorgerliche Not einer auf bloße Eindrücke, Stimmungen oder auch nur auf seichten Unterhaltungswert ausgerichteten Religiosität tritt mir als Seelsorger immer wieder beklemmend vor Augen. Der eigene Glaube wird in einem solchen Kontext, sofern er sich nicht intuitiv erschließt, oft nicht mehr verstanden und verliert zwischen einem ambivalenten Erfahrungspluralismus und beinahe grenzenloser Naivität, die manchmal etwas geradezu Abergläubisches hat, an Kontur.

Dieser Diskrepanz möchte die *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* als eine Art »Sturmgeschütz des Evangeliums« – um einen Ausdruck des SPIEGEL-Herausgebers Rudolf Augstein zu usurpieren – mutig und getrost Widerstand leisten. Die durch religiöse Populisten propagierte »Banalität des Guten« ist nicht unsere Sache. Wer als Christ gerne lau badet, der lasse die Finger von den nachfolgenden Seiten! Wer jedoch Lust am Denken hat und sich nicht mit schnellen Antworten zufrieden gibt, den laden wir ein, sich durch die nachfolgenden Beiträge neuerlich in die gedanklichen Welten unserer Autoren verwickeln zu lassen, und sei es auch nur, um ihnen zu widersprechen. Zum Inhalt im einzelnen:

Essays

Das Heft wird durch Überlegungen der Kirchenhistorikerin *Astrid Nachtigall* eröffnet: »Wie können Gott und das Böse in der Welt zusammengedacht werden?« Damit greift die Autorin eine für den Glauben (und nicht etwa für den Unglauben) beklemmende Frage auf, die sich gegen eine bloß philosophische Betrachtung sperrt. Licht fällt auf diese Frage von einem dezidiert christlichen Gottesverständnis, für das Nachtigall nachdrücklich plädiert.

Es folgen zwei Aufsätze aus meiner Feder, die auf Vorträge zurückgehen, die ich im vergangenen Jahr anlässlich der Vereinigungskonferenz in Bayern (»Kleine Gemeinden ganz groß!«) sowie des Freikirchlichen Forums in Duisburg unter der Überschrift »Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft?« gehalten habe. Im Reich Gottes gibt es m.E. weder »kleine Gemeinden« noch hat der Baptismus in ihm eine wirkliche »Zukunft« – wohl aber die Baptisten! Der kritische Beitrag zur Zukunftsfähigkeit des Baptismus ist ein entschiedenes Plädoyer für ideelle und strukturelle Reformen, die hier florilegisch und ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit skizziert werden.

Artikel

Diese Rubrik wird mit einem Beitrag meines verehrten Berliner Lehrers *Peter von der Osten-Sacken*, Ordinarius für das Fach Neues Testament an der Humboldt Universität in Berlin und Leiter des »Instituts für Kirche und Judentum«, eröffnet. Der Artikel »Neutestamentliche Perspektiven zum christlich-jüdischen Gespräch« geht auf einen vielbeachteten Vortrag zurück, den v.d. Osten-Sacken anlässlich eines Seminars zum 50jährigen Bestehen des Staates Israel im Bildungszentrum in Elstal hielt. Das Verhältnis der Gemeinde Jesu Christi zu Israel bleibt ekklesiologisch und historisch ein neuralgischer Punkt, dem sich der Berliner Neutestamentler exegetisch versiert widmet und dabei die kontroverse Frage nach der Vertretbarkeit einer christlichen »Judenmission« kritisch aufgreift.

Ulrich Wendel bereichert die neutestamentliche Forschung durch eine Studie über die »Missionserfahrungen der lukanischen Gemeinden«. Ausgehend von den oft wenig beachteten »Summarien« der Apostelgeschichte über das frühe Gemeindeleben, die oft als bloße Idealisierungen abgetan werden, verweist Wendel auf den s.E. eigentlichen Sinn dieser Texte im Rahmen der lukanischen Ekklesiologie, in der die Gemeinde zum Träger der Mission wird.

Recht und Begründung der »Frauenordination« war vor einigen Jahren in unserem Gemeindebund noch ein heftig umstrittenes Thema. *Erich Geldbach* geht in seinem Artikel der Frage nach den interkonfessionellen Problemen der Ordination von Frauen im einzelnen nach. Die konfessionsgeschichtliche Studie ist angesichts der in ökumenischer Hinsicht offenen Probleme sehr hilfreich.

Eduard Schütz geht in seinem Aufsatz »Versöhnung inklusive Rechtfertigung« auf das theologisch wohl spannungsreichste und umstrittenste Thema des vergangenen Jahres ein. Die von lutherischen und römisch-katholischen Theologen erarbeitete »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GE) wird von ihren Befürwortern als Meilenstein zur Aufhebung kirchentrennender Lehrdivergenzen gefeiert, während Kritiker in ihr die Aufhebung des »schlechthinnigen Kriteriums« reformatorischen Glaubens sehen. Schütz stellt die Positionen der anhaltenden Kontroverse in nachvollziehbarer Weise dar und zeigt die Aporien der theologischen Grammatik dieses Dokumentes auf. Die Stärke des Beitrags liegt m.E. auch darin, daß der Autor die zentrale Funktion des Begriffs »Rechtfertigung« zu hinterfragen weiß und dafür plädiert, an dessen Stelle den Begriff »Versöhnung« zur grundlegenden sprachlichen Metapher des Evangeliums zu wählen.

In ungewöhnliche sprachliche und gedankliche Räume führt neuerlich *Thomas Nißlmüller* mit seiner Besinnung »Gibt es ein ›Credo‹ theologischer Wissenschaftlichkeit?« Überraschend ist dabei nicht nur der Zusammenhang von »Credo« und »Wissenschaft«, was sich nach gängigen Definitionen bekanntlich ausschließt. Wer ungewöhnliche Sichtweisen

und das lebendige Spiel autopoietischer Binnensemantiken liebt, wird an diesem Beitrag seine Freude haben.

Den auf eher traditionellen Pfaden daherkommenden Widerpart dazu bilden die Thesen von *Kim Strübind* über die »Theologie als Wissenschaft«, die jede Form nichtkommunzierbarer Mystik für unwissenschaftlich erklären. In thetischer Form soll die bleibende Differenz zwischen theologischer Wissenschaft und christlicher Verkündigung herausgestellt werden. Theologie wird hier gerade nicht als »Rede von Gott« verstanden (was einzig dem Glauben und nicht der Wissenschaft vorbehalten bleibt), sondern als nüchterne Reflexion von Glaubensvorstellungen.

Hartmut Wahl ist abermals mit einem Aufsatz vertreten, der auf seine therapeutische Beratungspraxis verweist. Angesichts der in zwei freikirchlichen Kliniken bei Berlin vorgenommenen Abtreibungen (»Rüdersgate«) ist dieser Beitrag aktuell. Indem er die »ungewollte Schwangerschaft« unter das Vorzeichen eines »Desasters« stellt, analysiert Wahl die psychologischen und sozialen Mechanismen, die eine solche Schwangerschaft bei Frauen (und Männern) in Gang setzen können. Pastoren, Lebensberater und Therapeuten, die mit diesen seelsorgerlichen Fragen befaßt sind, werden die Ausführungen Wahls mit großem Gewinn lesen.

Theologie im Kontext

Im Rahmen der anhaltenden innerbaptistischen Diskussion wenden wir uns erneut der Taufthematik zu. *Peter-Johannes Athmann* plädiert mit seiner herausfordernden Frage »Wie biblisch ist die baptistische Tauflehre?« für eine konsequentere Einbeziehung neutestamentlicher Aussagen, mit denen er die Leserinnen und Leser in Auszügen konfrontiert. Das baptistische Taufverständnis dürfe sich nicht vorwiegend aus einem polemischen »Antisakramentalismus« speisen. Die biblischen Texte, die es neu zu hören und zu bewerten gilt, halten gerade für traditionelle baptistische Auffassungen manche Überraschung bereit.

André Heinze und *Andreas Peter Zabka* widmen sich dem Verhältnis von Taufe und Gemeindegliedschaft in biblischer sowie ökumenischer Hinsicht. Heintzes Beitrag geht auf ein Referat zurück, das er anläßlich der Bundeskonferenz 1997 in Hamburg hielt. Das Referat beschränkt sich dabei auf eine profunde Problemanzeige, die eine Lösung eher postuliert als präsentiert, und regt damit zu weiterem Nachdenken an. Unter der provokanten Überschrift »Wie gültig ist die Kindertaufe?« diskutiert Zabka zwei vorliegende Ansätze zur Frage nach einer »offenen Mitgliedschaft« (*Dietmar Lütz* und *Erich Geldbach*), die eine betont ökumenische Sichtweise einnehmen.

Angesichts dieser Beiträge verstärkt sich der Eindruck, daß ein Nachdenken über die ekklesiologische Bedeutung der Taufe im Baptismus wohl erst begonnen hat.

Ein sehr persönlich gehaltener Rückblick auf die – teils selbst erlebte – baptistische Missionsgeschichte ist in *Manfred Bärenfängers* essayisti-

scher Retrospektive »Spannende baptistische Kirchengeschichte« nachzulesen. Es handelt sich zugleich um das kleine Resümee einer vier Jahrzehnte währenden pastoralen Existenz im Baptismus. Wie viel sich doch im einzelnen, und wie wenig sich dabei grundsätzlich verändert hat!

Theologische Sozietät

Die Artikel aus der Schmiede unserer »Theologischen Sozietät« werden in diesem Heft an gewohnter Stelle (s.u.) von Andrea Strübind, der stellvertretenden Sprecherin dieses Gremiums, vorgestellt. Unter dem Thema »Eine freie Kirche in einem freien Staat« widmete sich die Sozietät dem spannungsreichen Verhältnis von Staat und Freikirche unter kirchenhistorischen, rechtlichen und sozialetischen Blickwinkeln. Die anlässlich des Herbstsymposiums 1998 in Duisburg gehaltenen und auf ein interessiertes Publikum stoßenden Referate von *Andrea Strübind*, *Andreas Kohn* und *Ralf Dziewas* drucken wir in diesem Heft ab.

Theologie und Verkündigung

Breiteren Raum als in den beiden letzten Jahren nimmt die Rubrik »Theologie und Verkündigung« ein. Zwei alttestamentliche (*Joachim Molthagen*, *Ralf Dziewas*) und drei neutestamentliche Predigten (*Andrea Strübind*, *Kim Strübind*) sowie eine weitere Bibelarbeit (*André Heinze*) möchten den »Anredecharakter« biblischer Texte unterstreichen.

Theopoesie

Während wir auf den Rezensionsteil in diesem Heft aus Platzgründen verzichten mußten, können wir unter der Rubrik »Theopoesie« mit zwei besonderen Beiträgen aufwarten. Von »Hugo« (mit bürgerlichem Namen Hugo Ganslmayer) aus der Baptistengemeinde in Landshut stammen die »Lieder von Licht und Schatten«, eine kleine Auswahl von Gedichten und Sonetten voller poetischer Kraft. Er bezeichnet sich selbst als ein »des öfteren mehr als seltsamer Heiliger in den Silben- und Tretminen des All- und Falltags«.

Für die »Theoprosä« inmitten der Theopoesie sorgt die Kurzgeschichte des freischaffenden Dichters und Baptistenpastors *Albrecht Gralle* »Legende vom Berg der tausend Diamanten«, die uns der Autor freundlicherweise zum Abdruck überließ.

Das Heft schließt, wie gewohnt, mit Berichten und Statistiken aus dem Leben der GFTP sowie der »Theologischen Sozietät«.

München, im März 1999

Kim Strübind

»Wie können Gott und das Böse in der Welt zusammengedacht werden?«¹

Astrid Nachtigall

Einleitung

Si deus est, unde malum, si non est, unde bonum?² Dies ist das Grundproblem der Theodizee, die Frage, wie Gott und das Böse zusammengedacht werden können. In der Geschichte neigte man dazu, das Böse unterzubewerten; der Optimismus der aufklärerischen Denker wie z.B. Leibniz verstand das Böse als ein schlechteres oder ein nichtgetanes Gutes. Heutige Theorien versuchen den Gegensatz von Gutem und Übel auf den menschlichen Willen zurückzuführen, als etwas, was sich im Menschen entscheidet und wofür er selbst die Verantwortung trägt.

Das Böse ist einerseits notwendig für die Freiheit des Menschen, Entscheidungen zu treffen und zwischen Gutem und Schlechtem wählen zu können, andererseits ist es das, was nicht sein soll. In diesem Widerspruch bewegt sich auch der christliche Glaube, zum einen, daß der Mensch als freies Geschöpf Gottes frei handeln kann mit allen Irrtümern, die damit verbunden sind, zum anderen, daß er weiß, daß Gott das Böse zutiefst zuwider ist, daß er es weder geschaffen noch gewollt hat, sondern daß er es beseitigen will und dies auch von den Menschen erwartet.

Mit diesem Widerspruch, daß das Böse ist und doch nicht sein darf, will ich mich im folgenden befassen und beschreiben, wie Gott und das Böse zusammengedacht werden können, wie Gott dem Bösen begegnet und wie auch wir Menschen mit der Kontradiktion der Liebe Gottes und dem Bösen in dieser Welt fertig werden können und welche Aufgabe uns dabei zufällt.

¹ Bei meinen Gedanken hat mich folgendes Buch inspiriert: *T. Koch*, *Mit Gott leben*, Tübingen ²1993.

² Wenn es Gott gibt, woher kommt das Böse, wenn es ihn nicht gibt, woher das Gute? Aus: *G.W. von Leibniz*, *Theodizee*, Hamburg ²1968, 110.

Mit dem Bösen leben – Zur Aktualität des Theodizeeproblems

Die Frage nach dem Sinn des Bösen und des Leidens entsteht nur da, wo der Glaube an einen allmächtigen, gerechten persönlichen Gott, der eine gute geordnete Welt erschuf, vorhanden ist. Der Politheismus, die dualistische Weltanschauung, die Mystik oder der abstrakte Schicksalsglaube schließen diese Frage fast gänzlich aus.

Das Theodizeeproblem ist ein neuzeitliches. Hier stehen christlicher Glaube und menschliche Vernunft zur Debatte. Ihre Verbindung ist Gegenstand in der Lösung der Theodizee wie auch im Denken der Neuzeit. Dennoch hat das Theodizeeproblem eine lange Vorgeschichte.

Schon Plato stellte fest, daß die Götter am Leid der Menschen schuldlos und am Übel allein die Menschen schuld seien. Denn wie der Kosmos in schöner Ordnung ist, so ist auch der Urheber des Kosmos nur gut.

Bereits der biblische Schöpfungsbericht setzt sich mit dem Zerfall der Urordnung auseinander und sucht den notvollen Zustand der Gegenwart durch die menschliche Urschuld zu erklären. Der Mensch durch seine Hybris und seinen Ungehorsam hat das Paradies, das Gott für ihn schuf, verlassen müssen. Grund zu Anklage Gottes gab es nicht. Auch der politische Zusammenbruch des Volkes Israel galt im prophetischen Geschichtsverständnis als Folge des Abfalls von Jahwe und gab keinen Anlaß zum Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes.

Viel stärker tritt das Problem im Leiden des einzelnen Frommen auf, der sich keiner Schuld bewußt ist. Besonders in den Psalmen und im Hiobbuch begegnet uns die Klage des leidenden Menschen, die Frage nach dem »Warum« und dem »Wie lange noch«. Hiobs stellt die existentielle Frage nach Gott und dem Leiden. Die traditionelle Weisheit konnte nicht ausreichend Antwort geben. Ps 1,6: »Der Herr kennt den Weg der Gerechten, der Gottlosen Weg vergeht« galt in Hiobs Leben nicht. Auch die Antworten seiner Freunde genügten nicht: Leid entsteht durch eigene menschliche Schuld, Gott erzieht durch das Leid und will den Frommen prüfen. Hiob erkennt: Gott bringt den Frommen um wie den Gottlosen.³ Der Gerechte leidet schuldig, es gibt keinen Zusammenhang zwischen dem menschlichen Handeln und seinem Ergehen. Welche Antwort findet aber nun der Autor des Hiobbuches? Die Situation wird durch einen Dualismus erklärt: Satan, der Böse, der Hiob auf die Probe stellen will und Gott, der Gute, der auf Hiob setzt und ihn nach bestandener Prüfung reichlich segnet. Das Unglück, das Hiob trifft, ist vom Bösen, er prüft den Menschen. Das Leid ist nicht von Gott, keine Strafe, kein Erziehungsmittel, sondern er läßt das Leid zu um der Würde und Freiheit des Menschen willen, er setzt auf Hiob. Mitten im Leid erkennt Hiob, daß Gott in seiner Weisheit Himmel und Erde geschaffen hat, er machte

³ Vgl. Hiob 9,22.

alles gut. Was darf er sich dagegen auflehnen? Gottes Wege und seine Weisheit sind zu hoch für die Menschen. Das Böse ist im Hiobbuch eine eigene Macht, gegen die Gott einschreitet, und die im Gottvertrauen überwunden werden kann.

Im Neuen Testament wird die Frage nach dem Bösen und dem Leiden niemals ein Grund zum Zweifel an der Güte und Allmacht Gottes. Das Theodizeeproblem tritt dann in der Auseinandersetzung von christlicher Theologie und heidnischer Philosophie wieder zutage: Entweder kann Gott das Übel nicht beseitigen, dann ist er nicht allmächtig, oder aber er will es nicht, dann ist er nicht heilig, gerecht und gut. Die Theologie bis hin zur Reformationszeit antwortete hierauf, Gott sei gut und vollkommen, deshalb könne er nicht Urheber des Bösen sein. Das Böse habe seinen Ursprung im menschlichen Willen und es werde von Gott als Erziehungs- und Strafmittel angewandt. Lückenlose Vollkommenheit stehe allein dem Schöpfer zu, alles Geschaffene stehe dem Schöpfer nach. Augustin ordnete das Böse in Gottes Heilsplan ein: Die Herrlichkeit der Weltordnung strahlt noch glänzender hervor, wenn auch das Böse in ihr sich vorfindet und dem Guten dienen muß. Dies sei zwar nicht immer gleich ersichtlich, werde sich aber in der zukünftigen Weltzeit offenbaren.

Für Luther wird die Theodizee als Versuch der Rechtfertigung Gottes unmöglich. Nicht Gott muß sich vor dem Menschen rechtfertigen, sondern der Mensch muß vor Gott gerechtfertigt werden. Gott ist größer als es der Mensch begreifen kann. Er schafft dennoch durch das Böse das Gute, diese Erkenntnis wird dem Menschen dann in der neuen Welt gegeben.

In der Zeit der Aufklärung wurde die Theodizeefrage wieder neu gestellt. Menschliche Vernunft und Welterfahrung stellen den traditionellen christlichen Glauben in Frage. Hier wurde vor allem die menschliche Freiheit betont, die sich für das Gute entscheiden soll. Das Böse in der Welt verpflichtet den Menschen zum guten Handeln. Leibniz verbindet in seiner Theodizee die Wirklichkeit der bestmöglichen Welt mit der Motivation zur Veränderung. Unter dieser Wirklichkeit wird die Klage sinnlos, das Böse muß durch die Tat vertrieben werden. Kant hat diesen Gedanken noch radikalisiert. In seiner Ethiktheologie werden Handlungszwang und Klageverbot noch stärker betont. Dem radikalen Bösen im Menschen mutet er eine Selbstbesserung zu, so daß ein »bekehrtes Subjekt guter Praxis« entsteht. Gott hat mit dem Bösen nichts zu tun, allein der Mensch kann die Wirklichkeit mit gefordertem guten Handeln verändern.

Für die Philosophie Hegels und des Idealismus wird das Böse durch die Geschichte überwunden. Die Welt wird immer besser nicht schlechter, dies ist die Rechtfertigung Gottes. Die Welt strebt der Vollkommenheit zu, das Böse fällt nicht ins Gewicht. Das erlittene Böse wird ins gute Ganze der Geschichte eingefügt. Dieser allgemeinen Entwicklung hat das Böse, das Leid des einzelnen sich unterzuordnen.

Heute distanziert man sich davon, im Bösen, im Leiden etwas zu sehen, das dem Guten dient, das Schlechte in Positivität umzulügen. Spätestens

nach Auschwitz verbietet es sich von selbst, das Böse und Sinnlose in etwas Gutes umzuwandeln. Es gibt scharfe Kritik der Philosophie an einer Befassung mit dem Theodizeeproblem überhaupt. Die Verbindung des Leides mit der Liebe Gottes wird als bitterer Hohn auf die namenlosen Leiden der Menschheit empfunden. Die Lösungsversuche des Theodizeeproblems verharmlosen das sinnlose Leiden, distanzieren sich von ihm.

So wird das Theodizeeproblem in der Theologie heute als allgemeine Menschheitsfrage gestellt und auf die Frage nach dem »Warum« des Leidens reduziert. Jede Akzeptanz für das Böse wird zerschlagen.

Das Thema hat für mich neue Aktualität gewonnen, weil ich sehen muß, wie in meinem baptistischen Bekanntenkreis mit der Frage nach der Liebe Gottes in dieser Welt und dem persönlichen Leid umgegangen wird. Da wird Aids als Geißel Gottes gepredigt. Da begegnet mir Gott als der, welcher mit dem Leid straft, als Erzieher, der alles in seinem mächtigen Plan verborgen hält. Ich höre von Gott, der uns das Leid gibt, um eine Erfahrung mit ihm zu machen. Und ich muß nur glauben, daß auch die schlimmste Not nur zu meinem Besten dient. Doch mit Gott als Urheber des Bösen, der damit erzieht, prüft oder straft, bleibe ich im Leid in der Anklage stecken oder ich unterwerfe mich dem allmächtigen Gott, indem ich mich und meine Freiheit aufgebe. Ich bleibe alleine und ich stehe dann resigniert vor dem, der mir dieses Leid, diesen Schmerz zugefügt hat und muß ihn aufgrund seiner Heiligkeit auch noch ehren und lieben. An dieser Paradoxie kann der Glaube zerbrechen. Denn wie kann ich von *dem* Hilfe und Trost erwarten, der Schuld hat an meiner Misere?

Es geht mir also nicht darum, das Theodizeeproblem zu lösen. Bis heute gibt es keine befriedigende Lösung, und ich möchte nicht noch eine weitere Spekulation hinzufügen. Es geht mir darum, Gott und das Böse, Gott und mein eigenes Leid zusammenzudenken. Mit Gott kann ich Leid bestehen, es nicht erklären. Gott ist der, der bei mir im Leid ist, der mit mir gegen das Böse kämpft. Dies will ich im folgenden weiter ausführen.

Gott und das Böse. Wie verhalten sich die Liebe Gottes und das Böse der Welt zueinander?

Die Bibel ist oft in den Ruf geraten, sie legitimiere die Ergebung in das Leiden. Dieser Irrtum entstand wohl dadurch, daß das Leid lange Zeit als pädagogische Maßnahme von Gott her gesehen wurde, als lasse Gott die Menschen leiden, damit ihnen irdische Dinge unwichtiger würden und sie sich so noch stärker an das Reich Gottes bänden. Dennoch zeigt die Bibel, wie die Menschen gegen Leid und Resignation kämpfen, sie wirkt der Gleichgültigkeit entgegen.

Mit lähmender Unbegreiflichkeit stehen wir heute vor den Leiden in aller Welt. Leid, Elend und das Böse begegnen uns tagtäglich. Die Zeitungen berichten von Gebieten, in denen Krieg, Hunger oder Elend herrscht. Der

Blick in die Geschichte zeigt uns Plätze des Grauens, z.B. Bosnien, China und Auschwitz.

Was ist nun das Böse? Das Böse als das Menschen- und Lebenszerstörende, ist *menschmöglich*. Menschen tun Böses, sie fügen einander Leid zu, sie bekämpfen sich bis hin zur Vernichtung. Menschen tun auch bewußt Böses, denn der Mensch kann zwischen Gut und Böse unterscheiden. Deshalb ist jeder Mensch verantwortlich für das, was er tut und sagt. Er ist das Wesen, das weiß, was es tut, nur der Mensch kann beurteilen, was gut und böse ist. Es gibt auch Situationen, in denen man dem Bösen geradezu erliegt, aber bei allem Bösen weiß der Mensch: Er hätte es nicht tun brauchen. Das Böse *muß* nie sein. Denn eigentlich weiß ich, daß Böses zu nichts führt, daß es besser ist, das Böse nicht zu tun.

Böses wird aber nicht nur getan, es wird auch *erlitten*. Was ein Mensch an Unrecht und Gewalt dem anderen antut, das erleidet dieser. Menschen leiden an dem Zerstörerischen, am Bösen, das ihnen widerfährt. Das Paradoxe ist: Menschen tun Böses, und sie leiden selbst daran. Das Böse betrifft den einzelnen, er muß sich mit dem Leid selbst auseinandersetzen. In dieser Auseinandersetzung gilt: Das Böse *darf* nie sein. Es ist nicht hinzunehmen. Es zeigt sich in dieser *eigenen* Auseinandersetzung mit dem Bösen, woran wir wirklich glauben und was wir wahrhaft für alle Menschen erhoffen.

Im Erschrecken über uns selbst stellen wir fest: Das Böse um uns ist auch das Böse in uns. Nichts Böses ist uns völlig fremd. Dies vergessen die Menschen, wenn sie das Böse im anderen anklagen, bei sich selbst aber nicht bemerken. Was wir beim anderen bekämpfen, ist meistens das, was wir bei uns selbst zu bekämpfen unterlassen. Würden wir nämlich das Böse in uns bemerken, würden wir den anderen nicht anklagen. Die Frage des Leidens ist nicht zu reduzieren auf die Frage, wer es denn verursacht, denn wir alle wissen, daß auch unser bester Wille im Bösen verstrickt sein kann. Wir alle sind in die Leiden der Welt verwickelt, da wir zur unvollkommenen Schöpfung gehören, von daher begründet sich auch unsere Solidarität.

Das Böse in all seinen Formen hat keinen Sinn. Es führt zu nichts Gutem, es führt *nur* zu nichts, es zerstört und vernichtet nur. Das Böse soll nicht sein, es soll auch nach Gottes Willen nicht sein. Gott will für den Menschen Heil und Leben. Das Böse widerspricht dem Willen Gottes. Es ist der Irrsinn des Bösen, daß es nicht sein soll, niemals sein müßte und doch ist und geschieht. Es ist unbegreiflich, daß es möglich ist, obwohl es nicht sein soll, unbegreiflich, daß es ist, obwohl es in sich nichts hat und ohne Sinn ist. Das Böse ist nur als das Zuvermeidende zu denken, als etwas, das nicht sein soll. Im Hinblick auf Gott gilt der Schluß: Das Böse kann nicht von Gott gewollt sein. Von Gott kann nur gewollt sein, daß es nicht ist, daß es überwunden, überstanden wird.

Weil Gott das Böse nicht will, er es sogar bekämpft sehen will, ist das Böse kein gottgegebenes Schicksal, in das ich mich unvermeidbar begeben

müßte. An Gott glauben heißt, das Böse zu überwinden, keine Schicksalsergebenheit. Wir dürfen dem Leiden nicht gleichgültig gegenüberstehen und in ihm eine göttliche Erziehungsmaßnahme erblicken. Gott ist das Gute, die Liebe. Er läßt unser Leben sinnvoll sein, er macht es lebenswert, indem er das Böse für uns wendet. Gott ist der, der im Glauben von Menschen das Unheil wendet, indem er hilft, es zu überwinden. Dabei ist Gott aber kein übernatürliches Eingreifwesen, sondern er hilft immer nur menschlich und nur dem einzelnen. Gott hilft dem einzelnen, indem er nicht zuläßt, daß er dem Bösen verfällt. Gott schenkt Hoffnung auf das Gute, Hoffnung für einen selbst und für andere. Im Glauben an das Gute läßt Gott auch durch mein Handeln Gutes geschehen.

Gott kommt zu uns durch die Liebe, und er überwindet so alles Böse und Leid. Ihre Kraft zeigt sich in der Überwindung des Unheils. Diese Liebe führt dazu, daß Menschen versöhnt werden mit Gott, nicht dazu, daß Gott seine Macht einsetzt und diese Welt gleichsam von oben verändert.

Das Böse ist die Verneinung Gottes und ebenso die Verkehrung des menschlichen Wesens. Letztlich kann der Mensch es gar nicht wollen, weil es ›unmenschlich‹ ist. Deshalb ist das Böse, das der Mensch tut, obwohl es zutiefst unmenschlich ist, dennoch vergebbar. Die letzte entscheidende Wahrheit über das Böse ist: »Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23,24). So geschieht doch Gottes Wille trotz des Bösen in der Welt, und Gottes Wille ist die Liebe, »die Liebe aber rechnet das Böse nicht zu« (1Kor 13,5).

Der Mensch kann trotz seines Schicksals noch etwas von Gottes Willen sehen, im Glauben an das Gute und in der Hoffnung. Wie Gott erlebbar ist trotz eines negativen Schicksals, das sei im folgenden behandelt.

Gott und das Leid.

Wie erfahre ich Gott im Leid und in der Tiefe meines Lebens?

Die Freiheit in der Freude

Die Freude ist heute so manchem fremd geworden. Nach der Entfremdung zwischen dem Ich und der Welt scheint nur noch der Naive sich freuen zu können. Besonders Kinder freuen sich, vielleicht hat sie Jesus uns deshalb zum Vorbild gesetzt. Sie freuen sich, wenn sie beschenkt werden, weil andere an sie denken, wenn ihnen etwas gelingt, weil sie ihr eigenes Können entdecken, wenn sie geliebte Personen wiedersehen, weil darin das Vertrauen wieder da ist, oder wenn sie etwas Verlorenes wiedergefunden haben.

In der Freude steckt etwas von Gelöstheit und Unbeschwertheit, sie kennt keinen Zwang, keine Sorge und keine Angst. Die Freude ist geradezu die Empfindung von Freiheit. Je ungetrübter die Freude, desto größer die Freiheit. Sie ist wie ein Geschenk, das man nur annehmen muß.

Man muß ihr zutrauen, daß sie kommt. Sie ist besonders da, wo Vertrauen ist. Und sie kommt einfach über mich unverdient.

In der Freude löst sich die Entfremdung zwischen dem Ich und der Welt, in der Freude kann man sich und sein Leben bejahen, sie kennt keinen Lebenshaß. Der Fröhliche lebt ganz im Jetzt, kein Vorher und kein Nachher belastet ihn, er möchte diesen Augenblick der Freude auskosten, aber er merkt auch, daß Freude sich nicht festhalten läßt. Doch auch im Vergehen beschwingt sie und wird zur Lebensfreude über den Tag hinaus.

Dies ist es, was der Glaube an Gott bedeutet, nicht nur einen Anlaß der Freude, sondern eine Lebensfreude, eine Grundverfassung, die auch in Not und Trauer standhält. Es ist die Freude am Sein, die uns Gott im Glauben schenkt.

Es wäre nun falsch anzunehmen, dem Glaubenden widerfahre nur Freude. Für ihn gilt es, sich von dieser Lebensfreude in Gott tragen zu lassen, und sei sie noch so verborgen in ihm. Wie tief diese Grundverfassung der Freude ist, zeigt sich in Grenzsituationen, z.B. im Leiden.

Ist Gott im Leiden?

Wir leiden aus verschiedenen Gründen, Schmerz, Hunger, Unverständnis etc. Doch wie sehr jemand leidet, liegt nicht an der Heftigkeit des Empfindens oder an der Schwere der Beeinträchtigung, sondern daran, wie der Betroffene das Leid in sein Bewußtsein einläßt. Es ist unterschiedlich, wie sehr einer von seinem Leid getroffen wird, und wieviel Kraft er besitzt, dieses Leid wirklich zu erleiden, anzunehmen und zu durchleiden, anstatt es zu verdrängen oder mit allerlei Möglichkeiten zu betäuben. Deshalb ist die Ursache eines Leidens zu unterscheiden von der Auseinandersetzung des Betroffenen mit seinen Leiden. Manche durchstehen ein schlimmes Leid, ohne ihm zu verfallen, andere gehen an einer geringen Beeinträchtigung innerlich zugrunde.

Die Ursachen des Leids sollen beseitigt werden. Leiden soll nicht sein, es ist schlimm. Es ist weder gut noch heilsam und darf nicht legitimiert werden. Dies ist die Sicht von außen. Aus der Sicht aber des Betroffenen stellt sich das Problem, wie er sich zu *seinem* Leiden stellt. Hier genügen keine Aussagen derart, daß Leiden nicht sein soll, denn es *ist*. Der Leidende kann sein Leid nicht nur bekämpfen, er muß es auch aushalten, annehmen und dann versuchen zu überwinden, wenn es möglich ist.

Das Leiden hat zwei Gesichter: Das eine ist dem wachen, illusionslosen Leben zugewandt, das andere dem Tod verhaftet. Der Leidende kann eine innerliche Schönheit besitzen, in Form von Würde und Menschlichkeit. Er kann aber auch diese Würde verlieren, entstellt sein durch sein Leid. Auf beides hat der Leidende ein Recht.

Jemand, der leidet, ist immer individuell betroffen. Jeder, der leidet, erleidet *seinen* Schmerz, *sein* Unheil und *seine* Not. Darum gehört Einsamkeit zum Leiden. Wird sie als Verlassenheit erfahren, kann der Leidende

verzweifeln. Der Betroffene leidet an seinem Schmerz, er erfährt das grauenhaft Sinnlose seines Leidens, er erfährt auch seine Ohnmacht an diesem Punkt des Lebens. Leid wird als etwas Zerstörendes erfahren, als Sinnzerstörung und Lebensvernichtung. In diesem Widersinn von Leben und Zerstörung sieht sich der Betroffene alleine und konzentriert sich vor allem auf sein Elend. Sein Leid wird ihm zum Lebensmittelpunkt, er fühlt sich verlassen und mißverstanden, denn der Widersinn des Leidens erschüttert zwischenmenschliches und welthaftes Vertrauen. Leid gipfelt im Leiden an sich selbst. Die Gefahr des Selbstverlustes droht.

Ja es geht noch weiter: Der Betroffene leidet nicht nur an dem Schmerz, sondern auch an der Ungerechtigkeit des Schicksals; warum muß gerade *er* dies erleiden? Der Leidende sieht sich als besonders benachteiligt, das Leid macht ihn zu einem besonderen Schicksal, welches er als ungerecht empfindet und so Ansprüche an seine Umwelt stellt, ihm besondere Zuwendung zu schenken. Dieses Bedürfnis nach Gemeinschaft aber will und kann er nicht wahrhaben, und so verharret er in der Anklage: Keiner hilft mir. In seinem Leid hat er noch eine Macht: Die maßlose Anklage, um dem anderen wehzutun. Je mehr einer jedoch Vorwürfe und Anklage gegen die anderen erhebt, desto einsamer fühlt er sich, weil er versucht, sich des anderen zu bemächtigen und merkt, daß er letztlich doch auf sich alleine gestellt ist. In seiner Ohnmacht wendet sich der Leidende letztlich an Gott, um ihn anzuklagen, daß er ihm so fern sei.

Es gibt den Schrei nach Gott, der um Hilfe ruft und zugleich Gott verflucht, weil er nicht hilft. Der Leidende fordert Gott herbei, ist aber fixiert auf sich selbst, so daß *er* Gott fern bleibt. Er sieht nur sein Unglück und meint, *Gott* sei ihm fern. Diese Anklage schließt Gott aus, denn sie versucht sich seiner zu bemächtigen. Auf die Frage nach Gott im Leiden kann dennoch gesagt werden: Zunächst einmal ist Gott im Leiden, im Schrei nach Gott, der sich Gott verschließt. Aber wäre Gott nur so gotteslästerlich im Leiden, so wäre das dem Leidenden rettungslos zum Verderben.

Jeder Leidende leidet auch an der scheinbaren Abwesenheit Gottes und damit am ausbleibenden Sinn seines Leidens. In diesem Jammer helfen auch Argumente nicht, weil sie die Situation des Leidenden nicht betreffen. Auch pauschale Antworten wie ›jeder muß mal sterben‹ erreichen den Betroffenen nicht.

Jeder Leidende stellt die Frage, wie Gott das Übel zulassen kann, das sogar die Seelen Unschuldiger überwältigt. Warum hilft er nicht? Diese Frage läßt sich nicht so, wie sie gestellt wird, beantworten. Das Böse und das Leiden sollen überhaupt nicht sein, trotzdem gibt es kein Menschenleben ohne Tod und Leiden, sonst wüßten wir nicht, wie kostbar Leben und Freude sind. Das Schöpferische kommt nie ohne Schmerzen zustande, zuweilen ist es mit Quälendem verbunden. Wir leiden am Bösen, weil wir das Gute kennen. Wir leiden daran, daß das Böse ist und doch nicht sein soll. Diese Widersprüchlichkeit macht das Böse und das Leid unbegreiflich. Das Böse ist das Unfaßliche, der Widersinn. So ist in je-

dem Leid etwas Unverständliches. Die Warum-Frage läßt sich nicht mit dem Gottesgedanken beantworten, Gott ist kein Erklärungsgrund für das Leiden, denn er hat es weder verursacht noch gewollt. Die Gottesfrage im Leiden ist die Frage, wie der Betroffene das Leiden bestehen und der Sinnlosigkeit widerstehen kann. Gottes Wille im Leiden ist der, daß es durchgestanden wird, denn der Wille Gottes ist nur gut. Die Frage nach Gott im Leiden ist der für das Leiden zu findende Sinn, der das Übel wendet, und nicht seine Ursache.

Der Gott im Leiden ist der Gott, der das Unheil wendet, der einen Sinn für das Leben des Leidenden weiterhin zeigt.

Auch die sich selbst verschließende Klage ist dennoch ein Flehen nach dem rettenden Gott, der das Leid kehrt, der den Widersinn des Leidens wendet und Sinn schenkt.

Gibt es denn keinen Weg aus dieser Verlorenheit, die der Leidende empfindet? Doch, wenn einer in seiner notvollen Einsamkeit nicht einsam bleibt. Dies geschieht, wenn ein anderer ihm nahe ist, ihm Zuwendung gibt. Dieser Nächste kann den Zwiespalt zwischen Leid und Gott, zwischen Elend und Sinn zusammenhalten und so dem Leidenden die Hoffnung aufrechterhalten. Für den Leidenden geschieht der Ausbruch aus dem Leid, wenn er sieht, daß es doch Sinn gibt, doch Liebe auch für ihn. Dann will er wieder leben, denn Liebe und Leben gehören zusammen. Er fühlt sich verstanden und merkt, daß er gewollt ist. Dem Widersinn und der Zerrissenheit kann dann ein innerer Friede folgen.

In diesem Aufbruch erfährt er auch Gott als einen, der das Übel wendet. In dem Angenommen-Sein durch einen Nächsten erfährt er das Angenommen-Sein in Gott. Gott ist dem Glaubenden die Gegenmacht gegen das Böse. Vielleicht erfährt der Leidende dies viel reduzierter; er erfährt Liebe zum Leben und Angenommen-Sein. Gott, der Sinn, muß ihm erst gezeigt werden.

Stellen wir also die Anfangsfrage noch einmal, ob Gott im Leiden ist, so ist zu sagen, daß sich erst im Aufbruch aus der Sinnlosigkeit entscheidet, ob Gott für den Betroffenen im Leiden ist. Erst im Nachhinein wird Gott gesehen. Gott ist in allem, was uns Menschen geschieht, aber er wird nicht immer darin gefunden. Dennoch bin ich zuversichtlich, daß Gott in allem, was geschieht, gefunden werden *kann*.

Gott ist im Leiden, aber dies muß sich dem Betroffenen erst zeigen; und er muß es *selbst* entdecken. Für den Glaubenden ist es auch ein Trost, daß Gott selbst in jedem Leiden leidet, schon im Mit-Leiden ist Gott dem Betroffenen nahe. Das Leiden kann zu einer starken Gotteserfahrung werden, wenn der Leidende Gottes Hilfe im Leid erfahren hat.

*Die Klage, die Gott sehnsüchtig erwartet.
Wie der Glaube Gott im Leiden durchhält?*

Neben der Klage, die sich Gott verschließt, gibt es auch die, die dennoch Gott zugewandt ist und ihn sehnsüchtig erwartet. Der Glaubende hält Gott sein Elend vor, er klagt ihn an, aber er sucht darin einen Sinn, ohne ihn von vornherein auszuschließen. Der Glaubende versucht Gott im Leiden durchzuhalten, an ihm festzuhalten, wo Gott nicht zu erfahren und zu erkennen ist, weil er an einem wahren und guten Gott festhält. Auch die Bitte unter Tränen erhört Gott, daß das Leben nicht dem Tod ausgeliefert sei und der Glaube durchhalte. Auch die Klage und Verzweiflung sind vor Gott zu bringen. Auch der Glaubende ist dem Absurden ausgesetzt, Gott und das Elend zusammenzuhalten. Er weiß, daß Gott nicht sinnlos sein kann. Diesen Widerspruch nicht lösen zu können, das ist die quälende Not des Glaubens, denn bei Gott kann das Böse, das Unheil, das Tödliche selbst des Todes nicht bestehen und es ist *doch*. Dabei ist die Anklage, die Gott sehnsüchtig erwartet, immer in Gefahr, zu verfallen in die Anklage, die Gott verflucht. Dennoch ist der Unterschied, daß die Klage des Glaubenden etwas von Gott erwartet und nicht mit ihm abrechnen will. Sie hält eine doppelte Bedeutung aus: 1. Sie hält und birgt das Entsetzliche. 2. Sie wartet auf die Zuwendung Gottes.

Der Glaubende kann im Leiden in seiner Liebe zu Gott wachsen, denn der, der Gott liebt, erfährt, daß er nicht ins Bodenlose stürzt, sondern daß ihn etwas hält. Leid kann zu einem brennenden Verlangen nach Gott führen. Auch ist der Leidende mit Gott verbunden, der am Elend der Menschen mitleidet, Gott selbst leidet an der Not und der Verlassenheit der Menschen. Was zeigt dies eindrücklicher als Jesu Ruf am Kreuz?⁴

Auch im Leid kann es bejahbares Leben geben. Dies kann nicht verloren und vergeblich gewesen sein, es ist erinnerenswert. Vergeblich war nur das verweigerte und gehaßte Leid, das angenommene Leid geht nicht verloren, die Erfahrung darin ist notwendig, denn es gibt keinen Glauben ohne Tränen.

Die Ratlosigkeit und die Kraft des Tröstens

Es gibt einen falschen Trost, der dem Leidenden wegnimmt, was er noch hat: den unbedingten Ernst, das Ende seiner Illusionen und Selbsttäuschungen, also seine Wahrhaftigkeit. Ebenso falsch aber ist die Teilnahmslosigkeit. Es ist ein Wagnis, dem anderen Trost spenden zu wollen, denn es könnte ja herauskommen, daß ich dem anderen nichts zu sagen weiß. Doch es ist bitter, verlassen und ohne Trost zu sein, der Leidende braucht den Trost, er erwartet, getröstet zu werden. Dabei bedeutet Trö-

4 Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Mt 27,46; Mk 15,34.

sten nicht, nach Begründungen oder schönen Worten zu suchen, sondern den Leidenden ernst zu nehmen, denn in seiner Unsicherheit kann er sich gerade dieses nicht selbst geben.

Um trösten zu können bedarf es einer Verbundenheit zwischen dem Leidenden und dem Tröstenden. Die Kluft zwischen dem Nichtverstehen des einen und dem Sichverschließen des anderen muß überbrückt werden. Doch diese Verbundenheit läßt sich nur schwer erreichen, denn wie ungleich ist die Situation der beiden, wie nahe liegt da der falsche Trost in billigen Worten. Der Trost kann nur dann gelingen, wenn der Tröstende seine eigene Wortlosigkeit im Erschrecken über die Not des anderen zuläßt, wenn er sein Schweigen nicht mit Worthülsen übertönt. Oft ist Schweigen der Anfang, der dem Ernst der Not angemessen ist. Nur was von Herzen kommt, geht zu Herzen und tröstet. Der Anfang des Tröstens ist ein Erleiden des Tröstenden. An diesem Anfang entscheidet sich alles. Dabei können die ersten Worte Ausdruck der eigenen Betroffenheit und Ratlosigkeit sein. Der Tröstende sagt, wie es ihm in seinem Mit-Trauern zumute ist. Aber jeder Tröstende muß um das Risiko seiner Worte wissen, daß sie verletzen oder den Leidenden abstoßen können. Ein erster Schritt ist geglückt, wenn der Trostbedürftige selbst von seiner Situation zu reden beginnt. Der Tröstende muß auch um die Abgründe von Trostlosigkeit und Sinnleere wissen, die sich ihm auftun, und um das Risiko des Scheiterns seiner Absichten. Doch wer das Scheitern nicht riskiert, der wird nicht trösten können, der wird wohl erst gar nicht trösten wollen.

Unter solchem Selbsteinsatz kann Trost gelingen. Wer den anderen erreicht und Verbundenheit bewirkt, der kann trösten. Wer es schafft zu trösten, der hält für den Leidenden die Hoffnung zu neuem Leben und neuem Sinn aufrecht, indem er sagt, was er als Grund der Hoffnung für den Leidenden glaubt. Er spricht dem anderen zu, daß Gott ihn nicht verlassen hat. Diese Verbundenheit ist nicht einfach da oder machbar. Diese Verbundenheit, die Trost ermöglicht, ist letztlich ein Geheimnis. Man kann vorher nicht sagen, wie die Brücke zum anderen zu schlagen ist, wie die Tür sich öffnet. Da wo Trost gelingt, wirkt der Geist Gottes, der auch über Abgründe hinweg Menschen verbindet. Auf diesen Geist hofft der Tröstende, daß seine Worte den anderen finden. Die ganze Kunst des Tröstens besteht darin, sich einzustellen auf den Geist der Verbundenheit, sich selbst dabei zurückzunehmen, mit dem Eigenen innehalten und auf das warten, was der andere mir zu verstehen geben will. Und dies ist schwierig genug und gelingt nicht immer.

Doch was bedeutet Trost? Die Krankheit bleibt, der Verlust ist nicht behoben. Getröstet ist der, der sich in seinem Leid und der damit verbundenen Einsamkeit nicht länger alleingelassen fühlt. Der Trostbedürftige fühlt sich verstanden, er kann sich aus der Erstarrung und Selbstbezogenheit lösen, ohne daß der Schmerz verflogen wäre. Trost kann auch bedeuten, über seinen Schmerz zu reden oder seinen Tränen freien Lauf

zu lassen. Eine äußere Veränderung muß gar nicht geschehen sein, ein Verzagender lebt auf, ein Ohnmächtiger faßt neues Vertrauen zum Leben. Und hat jemand diese Bejahung erfahren, dann ist der Geist Gottes, der uns verbindet und der tröstet, bei ihm angekommen. Dessen Kraft hat er erfahren.

Was ist mit den Tränen, die keinen Tröster finden? Kann ich da nur schweigend mitleiden und hoffen, daß sich Gott ihrer annimmt? Gott hilft, wenn wir helfen, er erhört die Verzagten, wenn wir sie trösten. Gott erweist sich als so gut, wie wir uns gut erweisen. Gott wirkt, hilft und tröstet durch uns, deshalb dürfen wir uns nicht verweigern, sondern wollen Gottes Güte in die Welt tragen.

Bestandenes Leid

Ist jemand über das Leiden hinweg, so bleibt er doch von ihm gezeichnet, das Leid ist nicht vergeblich und vergessen, sondern es ist in die Identität des Menschen eingegangen. Kann jemand sein Leben trotz des Leides bejahen, so ist er innerlich gewachsen und menschlicher geworden. Er hat neu den Glauben an Gott gefaßt und ist in seinem Glauben gestärkt worden, ihm ist Gnade geschehen. Er hat erlebt, daß Angst, Einsamkeit und Trauer zu überwinden sind, daß Gott in ihnen ist und er wird neu in Gott verwurzelt. Er hat erfahren, daß nichts ihn von Gott trennen kann.

Auch seine Einstellung zum Leben und zu den anderen Menschen hat sich geändert. Für ihn ist das Leben nicht mehr selbstverständlich Unbeschwertheit, er ist unabhängiger geworden gegen das Übliche und er weiß, daß nicht alles gleich geklärt werden kann, sondern daß Schmerzvolles auch durchlebt werden muß. Auch wird er einfühlsamer anderen Menschen gegenüber, er kann den anderen verstehen und Leidenden helfen, sein Leben zu bejahen. Er kann besser trösten. Schließlich hat sich auch seine Einstellung gegen sich selbst verändert. Das Leid hat ihn über sich selbst reflektieren lassen, er stellt fest, daß sein Ich mehr ist als eine gesellschaftliche Bestimmtheit oder Rolle, sein Leben ist einmalig, wie auch das aller anderen Menschen. Er lernt, sich und die anderen zu achten.

Letztlich hat er gelernt, daß nur das Verwundbare die Kraft hat, das Zerstörerische zu überwinden. Er hat einen Glauben an Gott gefaßt, der auch Leiden übersteht und riskiert; damit kann er den Widerstreit des Menschen in der Welt zwischen Gott und dem Übel aushalten und überwinden, ohne sich oder Gott aufzugeben.

Wer ist Gott und wie verhält er sich zum Bösen in dieser Welt?

Die Welt ist Gottes Schöpfung. In Gen 1,31 heißt es, daß sie sehr gut ist. Gott ist auch heute noch Herr und Erhalter seiner Welt. Aber kann deshalb alles, was geschieht, als Handeln Gottes erfahren werden? Soziale

Ungerechtigkeit globalen Ausmaßes, Ausbeutung der Natur, schlimme Kriege und Technik für Rüstung und Vernichtung stellen die zukünftige Existenz des Menschen in Frage. Die Vernunft sieht die Gefahren, aber materielle Interessen, Emotionen und Machtstreben blockieren den Weg, ihnen wirksam und rechtzeitig zu begegnen. Was ist aus Gottes Schöpfung geworden? Müßte diese Welt nicht anders aussehen, wenn es Gott gäbe? Wo ist Gottes Liebe, warum geschieht so viel Böses?

Dieses sind Fragen, die der Mensch sich stellt und die der Glaubende beantworten muß, denn er muß das Theodizeeproblem überwinden, sonst scheidet sein Gottesbild, sonst verzweifelt er über all den Fragen und wird zum Ankläger Gottes, indem er sich ihm verschließt.

Was bedeutet Gottes Liebe angesichts dem Übel in dieser Welt? Wird das Reden von seiner Liebe nicht zur inhaltsleeren Behauptung? Gott ist das Gute, die Liebe und er will das Gute und die Liebe. Diese Liebe offenbarte er uns in Christus, indem er die Menschen mit sich versöhnte. In dieser Liebe will Gott nur das Gute für uns Menschen und für die Welt.

Für mich geht es nicht um Aussagen darüber, wer Gott ist und wie er ist, nicht um Spekulationen, sondern es geht um die Sicht Gottes von seinem *Wollen* her. Sein Wollen sehen wir in der Schöpfung und in dem Werk seines Sohnes Jesus Christus. Die faktische Welt ist nicht in harmonischem Einklang mit dem Willen Gottes. Gott will das Gute, nicht das Böse. Gott will das Leben, nicht die Zerstörung. Das ist die Hoffnung für diese Welt, denn dadurch ist jede Vorstellung dieser Welt als ein Jammertal, die menschliche Entwicklung als Katastrophe als ein Irrtum anzusehen.

Gott will das Gute und er will freie Wesen; Gott erschafft Menschen zum Leben, und er läßt das Erschaffene etwas Eigenständiges sein, wie es auch die Liebe tut. Gottes Liebe läßt den Menschen Freiheit, sie läßt ihn eigenständig entscheiden. Deshalb soll das Gute, das Gott will, zum Willen des Menschen werden. Aber Gott zwingt ihm nichts auf. Er geht das Risiko ein, daß der Mensch sich gegen Gottes Willen entscheidet, daß er das Böse will.

Gott will das von ihm Unterschiedene (Welt, Mensch), aber er will nicht das ihm Widersprüchliche (Böses, Leid). Damit riskiert er den Widerspruch gegen sich selbst. Er kann ihn nie ganz vermeiden, aber er will ihn nicht.

Ich kann nicht das Böse oder seinen Ursprung erklären, sondern ich will das Verhältnis Gottes zum Bösen beschreiben. Dieser Gedanke führt insofern weiter, als die Frage nach dem Ursprung des Bösen nicht zu beantworten ist. Der Widerspruch läßt sich nicht auflösen. Barth und andere erklärten Gott zum Urheber des Bösen insofern, als er das schafft, was er verneint. Damit Gott das Nichtigte negieren kann, muß es zuvor existieren.⁵ Dies aber wäre der Abschied des Gottes, wie er durch die Bi-

⁵ Dabei betont Barth allerdings, daß nicht Gott gut und böse ist und es nicht etwa einen Dualismus in Gott gäbe, sondern daß der Widerspruch im Bösen liegt, das zugleich existiert und von Gott negiert wird.

bel und seinen Sohn bezeugt ist. Auch die These, der Mensch allein sei schuld am Bösen, ist abwegig, denn er könnte diese Schuld nicht tragen, außerdem ist er Geschöpf Gottes. Die Frage nach dem Bösen würde auch hier wieder bei Gott enden.

Entscheidend ist hingegen, wie sich Gott zum Bösen in dieser Welt verhält und wie er trotz des Bösen in der Welt erfahrbar bleibt, wie ich Gott noch im Leid begegnen kann. Gott ist für den Menschen da, er ist nicht der, der letztendlich Böses bewirkt, sondern der, der gegen das Böse steht und dem Menschen im Übel hilft.

Gott ist das Gute, er ist die Liebe. Er will für den Menschen Heil und Leben. Er will das Böse nicht als etwas, das ist oder das getan wird, sondern nur als etwas, das nicht ist und das überwunden wird. Gottes Verhältnis zum Bösen besteht darin, daß er es nicht will und daß es nicht sein soll. Hierin gibt es keine Einschränkung. Das Böse hat nichts Gutes in sich, es ist auch niemals Mittel zum Guten oder zur Vervollkommnung. Allein die Erkenntnis des Bösen kann zum Guten führen, niemals aber das Böse selbst. Damit aus Bösem Gutes wird, muß Gutes gewirkt haben. Aus eigenen Mitteln kann Böses nicht zu Gutem werden, deshalb hat es keinen eigenen Sinn.

Gott lehnt das Böse völlig ab, es ist ein Widerspruch gegen ihn selbst, es ist ihm zutiefst zuwider. Deshalb hat das Böse keinen eigenen Sinn, es ist nicht notwendig, nicht einmal zur menschlichen Freiheit. Gott verfolgt mit dem Bösen keinen Zweck, er hat es keinesfalls zur Erziehung des Menschen eingesetzt.

Obwohl Gott ein negatives Verhältnis zum Bösen hat, liegt das Böse außerhalb Gottes. Er hat es weder gewollt noch geschaffen. Gott kennt das Böse, es ist ihm nicht unbekannt, aber es ist außerhalb von ihm, nicht Teil seines Wesens. Gegen Barth kann gesagt werden: Gott hat das Böse nicht geschaffen, indem er es verneint. Mit Barth kann gesagt werden, daß das Böse nicht die Grenze Gottes darstellt. Er ist immer noch größer als das Übel.

In diesem ausschließenden Verhältnis Gottes zum Bösen ist auch sein Verhältnis zum Leiden zu sehen. Gott ist kein ferner Herrschergott, der über Freude und Leid verfügt. Gott im Leiden ist kein Erklärungsgrund für das Leiden; er hat es weder erschaffen noch gewollt. Ist Gott nicht Ursache des Leidens, so ist er dennoch im Leid als der, der wieder Sinn schafft, der das Übel umkehrt und eine Perspektive des Lebens eröffnet. Gott ist der, der das Leid wendet, der den Leidenden wieder Gutes erleben läßt.

Wie sich Gott zu Leid und Elend des Menschen verhält, dürfen wir an seinem Sohn Jesus Christus sehen. Er sah im Leid eine Feindmacht und hat heilend gegen sie gekämpft. Gott hat in Christus Leid und Zerstörung des Lebens besiegt. In Jesus ist deutlich: Gott kann Menschen im Leid begegnen, er kann Menschen im Leid zu sich führen. Gott kann Leid und Tod in seine Hand nehmen und zum Leben führen.

Gott ist für den Menschen erfahrbar, nicht nur denkbar. Die Theodizeefrage ist nicht die Ambivalenz zwischen Glaube und Vernunft, die gelöst werden muß. Die Freiheit des Menschen steht gegen Gottes Allmacht, und die Vernunft will eine Erklärung dieser Gegensätze. Dabei wird aber der Mensch außer acht gelassen. Das Problem kann nicht rein intellektuell mit dem Verstand gelöst werden und man wird scheitern an der theoretischen Unlösbarkeit der Theodizee.

Gott ist nicht nur denkbar, sondern auch erfahrbar. Nicht die Frage, woher das Böse kommt, sondern wie wir mit ihm umgehen sollen und wie Gott ihm begegnet, ist entscheidend. So vermag die Frage nach der Theodizee eine Antwort zu finden: Die Liebe Gottes und das Leid sind so zusammenzudenken, daß Gott im Leid zu finden ist und dem Leidenden noch Sinn und Gutes bringen kann. So herrscht er über das Leid.

Gott handelt noch im Leid, aber er ist kein übernatürliches Eingreifen, er handelt menschlich und durch Menschen. Dabei wirkt er durch den einzelnen. Er hilft, aber er hilft unsichtbar, nur für den einzelnen sichtbar, er wirkt durch den Menschen. Indem ein Nächster Sinn und Liebe gibt, wird der Leidende Gott finden, sich auch von Gott geliebt wissen. Durch den Trost von Menschen erfährt der Leidende den Tröster Gottes, den Heiligen Geist.

Durch die praktisch-menschliche Komponente der Theodizeefrage hat das Böse auch etwas mit mir zu tun. Durch mich geschieht Böses, durch mich möchte Gott helfen. Wüßte ich den Ursprung des Bösen, so könnte ich getrost Anklage erheben gegen den Urheber in der Gewißheit, unschuldig zu sein. Es geht aber nicht um meine Entlastung des Menschen von seinen bösen Taten. Kann der Mensch das Böse nicht erklären, so findet er sich damit nicht ab, sondern bekämpft es; das ist es, was Gott will.

Das Böse ist ein Skandal, mit dem sich niemand abfinden darf. Auch Gott findet sich mit dem Bösen nicht ab, sondern er bekämpft es, weil es ihm zutiefst zuwider ist und er es nicht will. Jeder kann die Schuld des Bösen nur bei sich selbst suchen, in seinen eigenen bösen Taten. Gott aber möchte durch die Menschen dem Bösen begegnen und denen helfen, die darunter leiden. Gott erweist sich als so gut, wie wir uns gut erweisen.

»Kleine Gemeinden ganz groß!«¹

Kim Strübind

Wo liegt eigentlich Thessalonich? Auch der bibelkundigste Leser wird angesichts dieser Frage zumindest einen Augenblick überlegen müssen, um dann vielleicht nervös im geographischen Anhang seiner Bibel nachzuforschen. Thessalonich, Philippi, Kolossä, Ephesus – die Hauptschauplätze des Neuen Testaments sind nicht oder nur sehr bedingt auch die Hauptstädte des Römischen Reiches gewesen. Einen reichsweiten Bekanntheitsgrad können, abgesehen von Rom, bestenfalls noch Korinth und mit Einschränkungen Antiochia, die »zweite Urgemeinde« neben Jerusalem, aufweisen.

Aber was ist mit Beröa, Pergamon oder Sardes? Auch wenn die ersten Gemeinden in Provinzhauptstädten gegründet wurden, so blieben sie doch, wie der Name sagt, »Provinz«. Die römischen Geschichtsquellen tun sich außerordentlich schwer, etwas Namhaftes über diese provinzielle Sekte der Christen zu sagen. Der Geschichtsschreiber Sueton, dem wir eine der ersten außerbiblischen Notizen über das Christentum verdanken, kennt die Christen denn auch nur vom Hörensagen. Er kann noch nicht einmal den Namen »Christus« richtig schreiben, erwähnt vielmehr »einen gewissen Chrestos«, dessen Name in der Stadt Rom allenthalben für Unruhe sorgte.

Weltgeschichtlich gesehen sind die Anfänge der Christenheit bescheiden zu nennen. Ein gekreuzigter Aufrührer, über den eigenartige Geschichten erzählt werden – das ist die Quintessenz dessen, was man über das Kommen Gottes in den Weiten der Römischen Reiches im 1. Jahrhundert nach Christus weiß. Die von Paulus so geschätzte Gemeinde in Thessalonich müssen wir uns wohl so vorstellen: Irgendwo im Sklavenviertel gelegen, Hintertreppe, dritter Stock, vierter Raum links. Und drinnen sitzen ganze 25 Menschen und singen unbeeindruckt von der tristen Umgebung: »Er hat die ganze Welt in seiner Hand!«

Liebe Schwestern und Brüder: Wissen wir eigentlich, wo Waldkraiburg, Isny, Selb und Thiersheim liegen? Ich gestehe, daß ich diese Orte nicht kannte oder auch nur von ihnen gehört hätte, bevor ich nach Bayern kam. Und doch hat Gott an diesen Orten, wie an anderen Orten auch,

¹ Leicht überarbeiteter Vortrag, der zur Eröffnung der Ratstagung der Vereinigung Bayern des »Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland« (BEFG) am 25. April 1998 in Landshut gehalten wurde.

Geschichte geschrieben, Glaubensgeschichte. Es ist die Glaubensgeschichte sogenannter »kleiner Gemeinden«. Und zum Kleinsein gehört, daß man gerne übersehen und nicht recht wahrgenommen wird.

Gottes Urteil über vermeintlich kleine Gemeinden lautet nun überraschend anders: »Kleine Gemeinden – ganz groß!«, so ließe sich vom Neuen Testament her formulieren. Oder mit Paulus gesprochen: »Seht doch nur auf eure Berufung: Nicht viele Schlaue, nicht viele Prominente sind berufen [...]. Was nichts ist vor der Welt, das hat Gott erwählt« (1Kor 1,26.28). Statistisch gesehen haben wir im Urchristentum – mit Ausnahme von Rom, Korinth und kurzzeitig wohl auch Jerusalem – wohl eher mit kleinen und kleinsten Gemeinden zu rechnen. Freilich haben wir zugleich zu fragen, was das eigentlich ist, eine »kleine« Gemeinde? Wann ist eine Gemeinde eigentlich klein oder groß?

Diese Frage läßt sich ganz verschieden beantworten, z.B. theologisch, psychologisch oder soziologisch. Je nach Fragehorizont wird die gefundene Antwort zudem ganz unterschiedlich ausfallen. Für einen *Soziologen* ist die Frage nach der Kleinheit eine Sache der *Proportion*: In welchem Verhältnis steht eine zahlenmäßige Minderheit zu einer Mehrheit? Groß und klein ist hier eine Frage der Statistik. Ein *Psychologe* wird dagegen sagen: Klein ist, wer sich klein fühlt! Größe ist hier eine Sache *subjektiver Empfindungen*, eigener Wertungen und persönlicher Erfahrungen der Selbst- und Fremdwahrnehmung. Was aber ist der Maßstab des *Theologen* für eine kleine Gemeinde? Dieser Frage wollen wir uns nun zuwenden.

Kleine Gemeinde ganz groß

Ich frage bewußt nicht: »Wer ist groß?«? Darauf haben wir natürlich sofort ein ganzes Arsenal frommer Antworten, etwa die Standardantwort, daß der Kleinste im Reich Gottes nach einem Wort Jesu der Größte ist und dergleichen mehr. Ganz anders, wenn wir nicht fragen, wer *groß* ist, sondern *klein*. Wer also nicht klein werden muß, damit er groß bleiben kann, sondern schon klein ist und klein bleibt. Groß will keiner sein – das verbietet die fromme Etikette (und im übrigen das Evangelium²). Andererseits will auch keiner gerne »klein« sein – das verbietet die in unseren Kreisen weit verbreitete Ideologie eines permanenten Gemeindegewachstums.³

Wer oder was ist eigentlich klein im Reich Gottes? Nehmen wir eine Konkordanz zur Hand und schauen unter dem Stichwort »klein« nach,

² Vgl. Mt 20,25-27.

³ Dieses Ideologem entstammt mitnichten dem Evangelium, sondern dem enthusiastischen Fortschrittsdenken des 19. Jahrhunderts. Vgl. dazu auch meinen Beitrag in diesem Heft: »Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft?«, S. 34-60.

dann stellen wir fest, daß ganz viele wichtige Dinge in der Bibel klein oder groß sein können. Kinder können ebenso klein genannt werden (Hi 21,11), wie der »Glaube« (Mt 17,20). Es gibt in der Bibel »kleine Bitten« (1Kön 2,20), »kleine Sippen« (1Chr 26,13), kleine Gegenstände aller Art (Jes 22,24); es gibt die »kleine Weile« (Ps 37,10) und den »kleinen Augenblick« (Esr 9,8), die »kleine Stadt« (Koh 9,14), die »kleinen Tiere« (Ps 104,25), die »kleine Hilfe« (Dan 11,34), die »kleine Schar«, das »kleine Häuflein« (Lk 12,32) und das gerade im Brustton des Stolzes über Gottes erwählende Macht formulierte »kleine Gottesvolk« (Dtn 7,7). Es gibt »kleine Gebote« (Mt 5,19), das Kleingedruckte im Gesetz (Mt 5,18); es gibt »Kleine im Himmelreich« (Mt 5,19) und kleine und dabei sehr mächtige »Samenkörner« (Mk 4,31); und dann gibt es auch noch das Kleine, das der Herr gegen seine Gemeinde hat (Offb 2,14). – Nur eines gibt es in der Bibel nicht, und das ist die »kleine Gemeinde«, auch wenn sie statistisch klein ist, will heißen: Die Anzahl ihrer Mitglieder ist *theologisch* unerheblich. Nirgendwo finden wir im Neuen Testament die larmoyante Klage über eine kleine oder gar zu kleine Gemeinde, obwohl der arithmetische Befund dies durchaus nahelegen könnte.

Ausgehend von den Beobachtungen am Neuen Testament möchte ich die begründete These wagen: *Eine Gemeinde Jesu Christi ist nicht klein und sie kann nicht klein sein. Denn was Gott erwählt, ist niemals klein, sondern immer ein Wunder.* Ebenso wenig wie wir das, was dieser Gott rein nennt, unrein heißen können (Apg 10,15), dürfen wir klein nennen, was Gott groß nennt. Beim Kleinsein kommt es auf den Maßstab dessen an, zu dem das Kleine in Beziehung steht. Und der ist im Blick auf die Gemeinde hoch, zu hoch, um sie kleinzureden.⁴ Von einer »kleinen Gemeinde« Jesu Christi zu reden, heißt in jedem Fall zu klein von ihr zu *denken*! Die kleine Gemeinde, sie verwies zugleich auf den kleinen Gott: So wie man in manchen Teilen der Bundesrepublik »ach Gottchen« sagt, um ein kleines Problem einem kleinen Gott zuzuweisen. Die Gemeinde im Neuen Testament ist aber »in Christus erwählte Gemeinde« (Eph 1,4). Etwas Größeres als das kann und will sie nicht sein, auch wenn sie statistisch und im Maßstab zu einer ungläubigen Welt klein ist.

Große Gemeinde ganz klein

Wann aber ist dann eine Gemeinde klein? Nun, eine Gemeinde wird klein, wenn sie an die Stelle des *Christusbewußtseins* ihr *Selbstbewußtsein* setzt. Dies geschieht stets, wenn sie nicht mehr auf den sie erwählenden Christus, sondern ständig auf die Statistiken des Gemeinderegisters schießt. Eine solche Einstellung, die aus dem Selbstbewußtsein der

⁴ Was klein ist, ist oft auch kurz oder verkürzt. Die kurze Zeit etwa ist ein Zeitabschnitt, dem die Dauer fehlt. Die Gemeinde aber ist keine Sache, die von kurzer Dauer ist. Ihr gilt die Zukunft, ja mehr noch: die Ewigkeit. Wer es mit der Ewigkeit zu tun bekommt, für den ist das Prädikat »klein« einfach das falsche Wort.

numerischen Stärke und nicht aus dem Christusbewußtsein schöpft, hatte schon zu Davids Zeiten eine verheerende Wirkung. Als er das Volk zählen wollte, um sich gestützt auf seine eigene Kraft von seinem Gott zu emanzipieren, da nahm ihm Gott buchstäblich seinen Stolz, seine Kraft und sein Selbstbewußtsein.⁵

»Wir sind viele« – so sprechen im Neuen Testament die Dämonen, aber nicht die Jünger (Mk 5,9). Die Dämonen leben davon, daß sie viele sind, denn ihre Kraft ist geborgte und zusammengetragene Kraft. Sie sind nur in der Masse stark. Jesus aber, der vollmächtige Sohn Gottes, sagte zu seiner Handvoll Jünger: »Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es hat deinem Vater gefallen, dir das Reich zu geben« (Lk 12,32). Das Gottesreich ist keine Sache für religiöse Buchhalter und Erweckungsstrategen. Denn Wachstum kann kein theologisches Ziel sein, das *wir* anzustreben hätten, sondern nur das Ergebnis des Wirkens *Gottes*. Und das ist der letzte Grund, weshalb es in der Bibel keine »kleinen« Gemeinden geben kann. Die »kleine Herde« und die »kleine Kraft«, von der die Bibel spricht, sind jeweils *gegen* die Kleinheit und damit gegen den Augenschein gesprochen. In all diesen Aussagen widerspricht die Bibel gerade der bloß soziologischen, psychologischen oder den biologischen Eigen- und Fremdwahrnehmung der Gemeinde. Denn *theologisch*, also von Gott her, ist eine »kleine Gemeinde« ein Ding der Unmöglichkeit. Eine kleine Gemeinde ist stets das Produkt eines kleinen Glaubens. Das möchte ich nachfolgend ein wenig erläutern.

Die »selbstbewußte« Gemeinde

Die Kraft Israels und die Größe der Gemeinde gründen einzig im Gottesbewußtsein und Christusbewußtsein. Eine selbstbewußte Gemeinde jedoch, d.h. eine Gemeinde, die dem sichtbaren Erfolg oder Mißerfolg der Statistik vertraut und die materialistische Ideologie der Marktwirtschaft auf den »Tempel Gottes« (1Kor 3,16f) überträgt, das ist eine wahrhaft kleine Gemeinde, egal wie groß sie ist.

Denn ein numerisches Gemeindegewachstum ist nach dem Neuen Testament überhaupt keine Angelegenheit, die uns etwas angeht. Mission heißt wörtlich »Sendung« und nicht »Gemeindegewachstum«! Wachstum ist eine Sache der Frucht und damit eine Angelegenheit Gottes. Diese Frucht ist eine Gabe Gottes. Er schenkt sie nach seinem Willen und nicht nach unserem Wollen und Laufen. Numerisches Gemeindegewachstum kann nur erbeten werden und es wird sich einstellen, wann immer Gott dies für richtig hält: »Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, aber Gott hat das Wachstum gegeben«, schreibt der Missionar Paulus an seine Ge-

⁵ Vgl. 2Sam 24.

meinde in Korinth. »So ist weder der da pflanzt etwas, noch der da begießt, sondern Gott, der das Wachstum gibt« (1Kor 3,6f). Und selbst die hin und wieder beeindruckende Zahlen für das Wunder des Wachstums der Gemeinde präsentierende Apostelgeschichte bekennt: »Der Herr (!) aber fügte täglich hinzu diejenigen, die gerettet werden sollten« (Apg 2,47).

Die unselige Rede vom Gemeindegewachstum hat längst den Begriff der Mission unterwandert und geradezu für sich beschlagnahmt. Er macht die Menschen, die wir für Christus gewinnen wollen, zu Missionsstatisten, wo Gottes Liebe sie gerade zu Hauptakteuren macht. Gemeindegewachstum ist, wenn es sich einstellt, etwas Wunderbares. Als *theologisches Programm* ist es verdächtig, wenn es uns wirklich um Gottes geliebte Menschen und nicht um unsere Statistik geht. Das Neue Testament versteht unter Gemeindegewachstum, daß die Christen an geistlicher Reife und Kompetenz zunehmen (Eph 4,15). Ein anderes Gemeindegewachstum kennt es nicht. Zwar wird einmal voller Staunen festgehalten, daß die »Zahl der Gläubigen wuchs« (Apg 5,14), und dies gerade angesichts der Behinderung durch die amtlichen Behörden. Numerisches Gemeindegewachstum bleibt aber zugleich eine Sache Gottes, wenn dabei festgehalten wird, daß nicht die Gemeinde, sondern »das Wort des Herrn wuchs« (Apg 12,24) oder daß der Leib Christi durch das Wirken des Christus in die Welt hinein expandiert (Eph 2,21). So spricht eine *christusbewußte* Gemeinde. *Selbstbewußte* Gemeinden erkennt man dagegen oft daran, daß sie ihr »Gemeindegewachstum« wie eine Monstranz ihrer scheinbar erfolgreichen Bemühungen vor sich her tragen. Das Neue Testament setzt dem entgegen, daß Gemeinde als Leib Christi allein »durch Gottes Wirken« (Kol 2,19) wächst: »Euch aber lasse der Herr wachsen« (1Thess 3,12).

Die Ideologien des »Gemeindegewachstums« gehen dagegen davon aus, daß eine numerisch kleine Gemeinde bei richtiger Technik und Methode von selbst wächst. Solche Gemeinden gibt es tatsächlich. Sie verstehen sich als das Produkt menschlicher Bemühungen und religiöser Marktlücken. Sekten wie »Jehovas Zeugen« und die »Neuapostolische Kirche« etwa können nicht zuletzt deshalb auf ein grandioses Wachstum innerhalb der letzten 10 Jahre zurückblicken, weil sie religiöse Sicherheitsbedürfnisse befriedigen. Aber welchen geistlichen Aussagewert hat ein solches »Wachstum« für uns? Die Gemeinde Jesu Christi ist ausweislich des Neuen Testaments keine stets *wachsende*, sondern *erwählte* und darum immer schon »große« Gemeinde. Sie klein zu reden, ist selbst Kleinglaube. Im 2. Timotheusbrief, einer Art »Testament« des Apostels Paulus, das wohl ein Schüler des Apostels im Rückblick auf den verehrten Lehrer verfaßte, läßt dieser seinen Helden sagen: »Du weißt, daß alle, die in Asien sind, sich von mir abgewandt haben« (2Tim 1,15). Es wird wohl auch historisch stimmen und keine Erfindung sein, daß Paulus gerade in seinem Hauptmissionsgebiet gegen sein Lebensende alles andere als ein im statistischen Sinne erfolgreicher Missionar war.

Ich weiß, daß das für manche unter uns schwer verdaulich ist. Und wer meint, dies läge an meinen frustrierten Gemeindeerfahrungen, der irrt. Unsere Münchner Gemeinde kann derzeit durchaus auf ein Gemeindegewachstum zurückblicken. Aber warum eine Gemeinde wie die unsere wächst – und irgendwann auch einmal nicht wächst –, das weiß Gott allein. Denn sie ist sein Werk: *Ecclesia creatura verbi Dei*, behauptete die christusbewußte Reformation: »Die Kirche ist ein Geschöpf des Wortes Gottes«. Zwar möchte ich gerne wissen, was wir in unserem Gemeindeleben besser gestalten können. Aber zu fragen, warum eine Gemeinde wächst, das hat uns ganz und gar nicht zu interessieren.

Die »autonome« Gemeinde

Ich habe behauptet, daß die Gemeinde Jesu Christi nicht klein sein kann, weil das Haupt der Gemeinde so groß ist, und weil die Gemeinde vor allem durch Christus *erwählte* Gemeinde ist. Wie kommt es dann aber, daß unsere Befindlichkeit – Theologie hin oder her – »kleine« und »große« Gemeinden wahrnimmt? Unser Gefühl der Kleinheit hat etwas mit der Erfahrung der Kleinräumigkeit der Gemeinde oder besser: des Gemeindelebens zu tun. Gemeinde ist nicht nur klein, wenn sie ihr Christusbewußtsein gegen ihr Selbstbewußtsein eingetauscht hat. Sie ist auch klein, wenn sie an sich selbst genug hat.

Selbstgenügsamkeit gilt ja im Blick auf das persönliche Leben als eine große Tugend. Im Blick auf die Gemeinde ist sie eine ebenso große Gefahr. Eine kleine Gemeinde, das ist immer die separierte, für sich lebende und an sich selbst genug habende Gemeinde. Wenn jede Gemeinde zugleich Ausdruck des einen Leibes Jesu Christi ist, dann gibt es eine Gemeinde nur im Verbund anderer Gemeinden. Nur gemeinsam bilden sie den »Leib Christi«, der zu ihrem Wesen gehört.

Die Selbständigkeit der Ortsgemeinde ist sicherlich eine wichtige Errungenschaft des vergangenen Jahrhunderts. Sie wurde gegen die schwerfällige Kirchenbürokratie eines »landesherrlichen Kirchenregiments« buchstäblich erstritten. Wenn der Autonomiegedanke jedoch dazu führt, daß Gemeinden, sobald sie selbständig werden, in provinzielle Eigenbrötelei verfallen, den geistlichen Zusammenhang mit den anderen Gemeinden außer acht lassen, wenn sie nur noch für sich selbst leben und peinlich darauf achten, daß ihnen nur ja keiner »von außen« in die Suppe spuckt, dann ist eine solche Gemeinde wahrlich »klein« zu nennen. So wie man im Hebräischen vom *Rosch katan*, vom »kleinen Kopf« spricht, in dem auch nur ein Kleingeist ein Zuhause finden kann. Eine solche Gemeinde berufe sich nur ja nicht auf das Neue Testament. Denn das kennt keine im Vollsinn des Wortes »autonome« Gemeinde. Gemeinde ist vielmehr immer »heteronom«, d.h. von Christus bestimmt, von ihm umfungen und damit in den Rahmen des Leibes Christi gestellt. Autonomes Pro-

vinzlerium ist theologisch ebenso falsch, wie unter uns weit verbreitet. Hinter solchen Vorstellungen steckt wohl auch eine gehörige Portion Eigenliebe und Narzißmus. Der Herr der Welt hat für separierte Gemeinden kein Verständnis.

Die Selbständigkeit einer Gemeinde, die jeder Ortsgemeinde zu gönnen ist, kann daher niemals *Unabhängigkeit* meinen. Oft machen wir die Erfahrung, daß die Verabschiedung einer Gemeinde in die Selbständigkeit zugleich der Abschied vom intensiven Kontakt zu eben dieser Gemeinde ist. Die Vereinigung und der Bund erwachen für solche Gebilde erst dann wieder zu neuem Leben, wenn es Schwierigkeiten gibt, mit denen man alleine nicht fertig wird. Eine Gemeinschaft, die sich primär als Krisengemeinschaft versteht, hat vom Leib Christi gerade nichts verstanden. Hier führt ein falsches und mißverstandenes Autonomie-Konzept die Regie. Selbständigkeit bedeutet Mündigkeit. Mündig ist, wer sich nicht aus der Verantwortung für andere Gemeinden verabschiedet, sondern gerade reif ist, nun selbst Verantwortung für sich und andere im Rahmen des größeren Verbunds von Gemeinden wahrzunehmen.

Unsere Vereinigung ist ein festes und stabiles Bollwerk gegen Narzißmus und Provinzialismus. Sie ist ein Zeichen, das für eine *enge* und zugleich *freie* geistliche Gemeinschaft im Zeichen des Leibes Christi steht. Eine autonome Gemeinde ist in unserem Gemeindebund also vor allem frei zur autonomen Verantwortung nicht nur sich selbst, sondern auch für den gemeinsamen Verbund der Gemeinden. Sie ist immer »auserwählte Schwester(gemeinde)«, wie es im 2. Johannesbrief heißt (V. 13). Im theologischen Sinne »kleine Gemeinden« begreifen dies nicht. Kleine Gemeinden, die – unabhängig von ihrer Mitgliederzahl – im lebendigen Kontakt zu ihren Nachbargemeinden und zur Vereinigung leben, sind große Gemeinden, weil sie an der ganzen Fülle der Gaben Christi teilhaben. Groß ist eine Gemeinde, wenn sie in diesem Sinne geistlich reif und insofern auch mündig ist. Wer über den eigenen gemeindlichen Tellerrand nicht hinauszublicken vermag und die Verantwortung für den größeren Zusammenhang nicht erkennt, der lebt dagegen immer in einer kleinen, geistlich gerade nicht selbständigen und insofern provinziellen Gemeinde. Auch dies gilt ganz unabhängig von ihrer statistischen Größe.

An unserem Verhältnis zur Vereinigung werden sich nicht zuletzt Begriffe wie Nächstenliebe, Solidarität und, wie der Apostel Paulus es ausdrückt, »Gemeinschaft am Evangelium« (Phil 1,5) bewahrheiten. Mir scheint, als hätten wir unter uns ein noch nicht einmal in Ansätzen ausgeschöpftes Potential an Gemeinsamkeit, das wir auch nach 20 Jahren »Vereinigung Bayern« noch weiterentwickeln können: Von der Heimatmission über die Diakonie bis hin zur Bildungsarbeit lebt unter uns ein breites Netz verbindlicher Gemeinschaft am Evangelium, in dem gerade die vermeintlich kleinen Gemeinden große Geborgenheit, Hilfe und geschwisterliche Liebe erfahren könnten. Und über unsere Zeitschrift »Die

Gemeinde« können wir trotz der oft weiten Distanz zwischen den Ortsgemeinden in Verbindung bleiben.

Kleine Gemeinden, die geistlich klein sind und – Wachstum hin oder her – auch klein bleiben, achten dagegen ängstlich auf ihre Identität und leben ein stilles, von Abgrenzung gekennzeichnetes Leben. Solcher Schrebergartenmentalität ist beim besten Willen nicht zu helfen. Solche Gemeinden sind nur zu bedauern, weil sie an sich selbst genug, und damit einfach immer zu wenig haben. Kleine Gemeinden, die ganz groß sind, suchen gerade den Austausch, die Nähe und die Chancen der größeren Gemeinschaft. Solche kleinen und doch riesengroßen Gemeinden gibt es überall: In Philippi und Thessalonich ebenso wie im Freistaat Bayern.

»Kleine Gemeinden können es schaffen!« So ist eine Beilage der Ausgabe der Zeitschrift »Die Gemeinde« überschrieben. Sie können es schaffen, eben weil sie es nicht alleine schaffen müssen. Das ist die geheime Stärke jeder an Mitgliederzahlen kleinen Gemeinde: »Alles ist euer – ihr aber seid Christi!« (1Kor 3,22f).

Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft?

Eine teilnahmevolle Polemik¹

Kim Strübind

»Wer für die Zukunft sorgen will, muß die Vergangenheit mit Ehrfurcht und die Gegenwart mit Mißtrauen aufnehmen.«
(Joseph Joubert)

»Vor hundert oder zweihundert Jahren gab es eine große Erneuerungsbewegung. Das war, als jeder, der von der Notwendigkeit einer Umkehr sprach, ob Heiliger oder Ketzer, auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Heute reden alle davon. In gewissem Sinne diskutiert sogar der Papst darüber. Mißtraue den Errungenschaften der menschlichen Gattung, wenn die Kurie und die Fürstenhöfe davon zu reden zu beginnen!«

(Aus: »Der Name der Rose« von Umberto Eco)

1. Vom Recht der Polemik

Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft? Diese Frage ist alles andere, als lediglich akademischer Natur. Als Baptist kann man diese Frage nicht in gleichgültiger Distanz, sondern nur als von ihr unmittelbar Betroffener stellen. Die Frage nach der Zukunft des Baptismus zielt auf höchste Beteiligung und, im Falle einer negativen Antwort, wohl auch auf höchste Anteilnahme derer, die sich dieser Konfessionsfamilie verbunden wissen.

Meine eigene Anteilnahme an dieser Frage wird sich nachfolgend von selbst verstehen oder zumindest verständlich zu machen versuchen. Ich nenne diesen Beitrag eine »Polemik« und meine damit alles andere als eine – im landläufigen Sinne mit dieser Bezeichnung verbundene – Unsachlichkeit oder eine lediglich emotionale Befindlichkeit. Persönliche Ressentiments mögen dabei sicherlich, wie bei jeder guten Polemik, ihre Rolle spielen. Solche Ressentiments zum alleinigen Verständnisschlüssel des nachstehenden Beitrags zu machen, hieße dagegen, die Anliegen die-

¹ Überarbeiteter Fassung eines Vortrags, der anlässlich des Symposiums der Theologischen Sozietät im Rahmen des »Freikirchlichen Forums« am 5. September 1998 in Duisburg gehalten wurde.

ser Ausführungen gerade in ihrer *sachlichen* Stoßkraft zu unterschätzen. Ist Polemik doch ein geradezu klassisches rhetorisches und literarisches Stilmittel, das problematische Sachverhalte eben in letzter *sachlicher* Zuspitzung auf den Punkt zu bringen versucht. Eine *reflektierte* Polemik wie die nachfolgende will keinen dumpfen Emotionen Vorschub leisten, die eher der Bauch- als der Hirnregion zuzuordnen wären. Vielmehr möchte diese Redeform durchaus empirische Bedenken in ihrer letzten Fragwürdigkeit zur Sprache bringen. Polemik sei hiermit definiert als die emphatische Form eines teilnahmevollen literarischen Stirnrunzelns.

Vorausgeschickt sei, daß die nachfolgenden kritischen Bemerkungen keine Gesamtsicht des Baptismus in den Blick nehmen. Der Baptismus ist – in seiner Gesamtheit betrachtet – weit besser, heilsamer und segensreicher als das, was ihm um seiner Zukunft willen nun auch einmal kritisch entgegenzuhalten ist. Auch habe ich mit meinen Bemerkungen nicht das sehr vielfältige Gemeindeleben im Blick, sondern den »Bund«, womit Baptisten, mitunter argwöhnisch, ihre übergemeindlichen Organe und deren Repräsentanten bezeichnen.² Die Rätselhaftigkeit dessen, was Baptisten den »Bund« nennen, ist zugleich ein Indiz der Entfremdung zwischen den Gemeinden und ihrer »Freikirchenbehörde« mit ihren schwer durchschaubaren Vorgängen und Einrichtungen.

Diese Entfremdung, die mitunter einem gediegenen Mißtrauen Platz macht, hat ihre Ursachen, über die nun gerade aus *sachlichen* Gründen in *polemischer* Weise zu reden ist. Denn zugespitzte Kritik und auf Einsicht beruhende Bedenken erfordern bisweilen einen etwas schärferen Ton, zumal sie auf ein Establishment treffen, das bisher wenig Hör- und Handlungsbereitschaft zeigte, die hauseigenen Probleme als solche zu diagnostizieren und ernsthaft an ihrer Lösung zu arbeiten. Dies liegt zum einen an der Besonderheit unserer Kirchenstruktur, die den Gemeinden eine freie Selbstverwaltung zugesteht und jeder übergeordneten Einrichtung so gut wie keine die Gemeinden tangierende Befugnisse zugesteht. Wir sind eine Kirche, in der – prinzipiell – von unten nach oben gedacht und gehandelt wird. Faktisch jedoch agieren die strukturierenden Kräfte innerhalb unserer Kirchenleitung sehr selbständig, da deren interne Entscheidungsprozesse nur wenige Regulative kennen. Zwar präsentieren wir uns gerne und in betontem Gegensatz zu hierarchisch verfaßten Kirchen als basisdemokratische Gemeindebewegung. Diese an sich richtige und kommunikative Ekklesiologie wird

² Mit »Bund« ist hier also durchgängig die übergeordnete institutionelle Seite des Baptismus einschließlich ihrer verfassungsmäßigen Organe und ihrer übergemeindlichen Funktionäre gemeint. Zwar definiert sich der Baptismus in Deutschland offiziell als »Bund Evangelisch-Freikirchlicher *Gemeinden* in Deutschland«. Im landläufigen Sinn meinen Baptisten mit dem Begriff »Bund« jedoch nicht ihre Gemeinde(n), sondern deren überörtliche Institutionen und Ämter (z.B. Bundesmissionshaus, Bundesdirektoren, (Vize-)Präsidenten, Ständiger Ausschuß, Bundesleitung, Heimatmission, Theologisches Seminar, Elstal etc.).

jedoch zum Feigenblatt, wenn wir dabei die Frage vernachlässigen, wie denn innerhalb eines derartigen freiheitlichen Gebildes die Macht realiter verteilt wird und (Vor-)Entscheidungen in der Praxis geplant und ausgeführt werden.

Zum anderen ist gerade eine Minderheitskirche wie die unsere immer in Gefahr, Erneuerung fast ausschließlich mit der theologisch fragwürdigen Vorstellung eines statistisch vorweisbaren »Gemeindewachstums« zu verbinden, das vor allem der Selbstlegitimierung dient. Hier zeigt sich ein Mangel an ekklesiologischer Souveränität, die eine Minderheitskirche kennzeichnet, die nicht mehr von der Verheißung Jesu an die »kleine Herde« (Lk 12,32) leben möchte. Vielmehr betritt man mit einem ausgeprägt statistischen Bewußtsein selbst die Pfade des ungeliebten großkirchlichen Denkens (»Volkskirche«), dessen Daseinsberechtigung sich gerne aus der öffentlichen Anerkennung und den unabhängig vom faktischen Bekenntnisstand vorweisbaren kirchlichen Mitgliederzahlen speist. Eine solche Mentalität, die durch den Gewinn an öffentlicher Relevanz Wahrheitsansprüche zu zementieren sucht, entspringt – theologisch gesprochen – gerade nicht dem Glauben, sondern der Hybris: Sie droht, den Glauben an die Souveränität Jesu Christi durch den Glauben an das Machbare zu ersetzen. Das ist es, was ich eine »unernsthafte Theologie« nenne, über die noch zu reden sein wird.

Polemik und Karikatur scheinen mir angesichts dieser Situation eine Form sinnvoller Pädagogik zu sein, die dem Grundsatz folgt: Wer nicht hören will, – muß wenigstens lesen. Wer auch nicht lesen will, dem habe ich, zumindest in dieser Hinsicht, weiter nichts zu sagen.

Ausgangspunkt für das theologische Recht zur Polemik als Stilmittel religiöser Rede sind die biblischen Texte selbst: Fast alle Texte der Heiligen Schrift sind direkt oder indirekt »polemische Texte«. Wie oft werden wir im Buch der Bücher in scharfer und zugespitzter Form auf Probleme des Gottesvolkes aufmerksam gemacht, die rhetorisch süffisant oder larmoyant bekämpft werden! Dies zeigt nicht zuletzt ein Blick in die Prophetie, die im Alten Testament erstmals die »Zukunft« des Gottesvolkes zum Thema erhob. Aber selbst die so friedliebend scheinende und die Bedächtigkeit zum Prinzip erhebende Weisheitsliteratur des Alten Testaments (etwa im Buch der Sprüche) weiß um die Bedrohung des »Weisen« durch den »Toren« und wendet sich entschieden und in diesem Sinne durchaus sehr polemisch von diesem ab. Gilt ihr der »Tor« doch als der hoffnungslose Fall menschlichen Lebens schlechthin. Noch für Jesus von Nazareth und den Apostel Paulus ist die polemische Redeform ein markantes Grundmerkmal ihrer Verkündigung gewesen, mit dessen Hilfe sie die Augen für die Wirklichkeit Gottes zu öffnen suchten. Rede von Gott ist aufgrund menschlicher Sünde eben immer auch Rede im Widerspruch. Dieser Widerspruch richtet sich in aller Schärfe gerade gegen die religiöse *Betriebsamkeit*

und die ihr auf dem Fuße folgende *Betriebsblindheit* institutionalisierter Frömmigkeit und ihrer Tradition.

In dieser guten Gesellschaft befindet sich also auch der Polemiker, der sich nachfolgend der Frage zuwendet, ob der Baptismus in Deutschland »Zukunft« hat.³ Was im folgenden in höchst kritischer Manier zur Sprache kommen soll, beruht auf konkreten Erfahrungen und jahrelangem aufmerksamen Hinhören und Hinsehen auf Entwicklungen innerhalb meiner Freikirche, der ich mich trotz oder gerade aufgrund aller Kritik stets verbunden wußte. Ich möchte dies so ausdrücken: *Ich liebe den Baptismus mehr, als daß ich ihn schätze*. Polemik und Liebe schließen sich beileibe nicht aus, sondern bedingen sich auf eigenartige Weise gegenseitig. Auch halte ich meine Kirche nicht nur für kritikbedürftig, sondern auch für kritikfähig, also für prinzipiell verbesserlich. Trotz aller pessimistischen Attitüden bin ich ihr gegenüber also ein bekennender Optimist. Das ist der Grund meines »Pathos« – ein Begriff, der ja bekanntlich auch mit »Leiden« übersetzt werden kann.

Hinter diesem Leiden steht die Überzeugung, daß der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland eine ansprechende Form der Sozialgestalt des Evangeliums darstellen könnte, wenn dessen Protagonisten weniger provinziell, ängstlich und autokratisch wären. Wir sollten darauf achten, daß unsere »Kirchenpolitik« (sei sie taktisch oder zufällig) nicht die grundlegenden Prinzipien unserer gabenorientierten Gemeinschaft karikiert und dadurch die Zukunftsfähigkeit unseres Gemeindebundes gefährdet. Es ist an der Zeit, daß wir uns von einer in sich vielfach verflochtenen »Familienkirche«, die ihre eigenen Interessen verfolgt, zu einer freien Kirche in einem freien Staat entwickeln, die vorurteilsfrei und kontrollierbar die vielfältigen Begabungen in ihren Reihen entdeckt und in Dienst nimmt. Dem frommen Filz und dem Klientelwesen unter uns sei hiermit offiziell der Krieg erklärt.

2. Die Frage nach der Zukunft als prophetische Frage

Über die Frage nach der eigenen Zukunft, die im deutschen Baptismus kaum zufällig zum gegenwärtigen Zeitpunkt Konjunktur hat, könnte man nun einerseits »orakeln«. Orakeln heißt, daß man eigentlich nicht viel weiß, aber um so mehr befürchtet, mitunter Schlimmes und Schlimmstes. Die Frage nach der »Zukunft« des Baptismus wird ja von niemandem freudestrahlend und *zukunftsgewiß* gestellt. Sie ist vielmehr dem Wesen nach eine bange Frage. Anders ausgedrückt: Die Frage nach der Zukunft stellt sich stets angesichts ihrer Ungewißheit. Die Fraglich-

³ Zu erinnern wäre auch an die Predigt, einer Sprachform der Bibelauslegung. Keine Predigt wird dabei langfristig auf treffende und pointierte Polemiken verzichten können, will sie den Charakter der Auslegung biblischer Texte nicht gefährden.

keit der Zukunft ist in höchstem Maße ein Krisensymptom, das freilich zugleich Hoffnungen wecken kann, sofern sich in ihr ein Wille zur Veränderung artikuliert. Die in diesem Sinne von der Bundesleitung vorgenommene Befragung der Gemeinden zum Thema »Unser Weg in die Zukunft« ist ein ermutigendes Zeichen.

Ist der Begriff des Orakels aufgrund der damit verbundenen Ambivalenzen negativ besetzt, so hat doch das Wort »Prophetie« einen um so positiveren Klang. Fragen wir im Sinne der Schriftprophetie des Alten Testaments nach der Zukunft der Gottesvolkes, zu dem wir ja auch gehören, so wird dieser Blick ein kritischer sein. Mich dünkt, als hätte der an Gnadengaben reiche Baptismus in seinem nunmehr 150jährigen Bestehen auf deutschem Boden zu wenig von jener prophetischen Gabe erhalten oder zu Wort kommen lassen, die – wenn schon nicht um Gottes, so doch um ihrer eigenen Zukunft willen – kritisch nach vorne zu blicken weiß. Öffentliche Kritik oder gar Selbstkritik, an sich unabdingbare Voraussetzung jeder Veränderung und öffentlicher Verantwortung, sind im Lauf unserer Geschichte nur selten die Stärken unserer Glaubensbewegung gewesen.

Diese Unfähigkeit zur Selbstkritik zeigt sich bereits literarisch. Viele unserer Selbstdarstellungen, das Gros der Festschriftliteratur und sonstige Rückblicke in die Vergangenheit sind angefüllt mit Geschichten voller erbaulicher Einfalt und historisierender Belanglosigkeiten (und Missionsstatistiken!). Dadurch wird der Eindruck vermittelt, als sei der Baptismus eigentlich »zu nett«, um wahr zu sein. Die rückblickend erkennbaren Fehler im System sind in solchen Darstellungen stets kosmetischer Art, aber nie prinzipiell. Sie speisen sich aus jenen in der Retrospektive erbaulichen Petitessen, an denen sich wohl auch fromme Gemüter gelegentlich delectieren.

Wer sich stets artig vor der Vergangenheit verbeugt und sich – um nur diese Beispiele zu nennen – vom Versagen der eigenen Kirche in den beiden deutschen Diktaturen nicht zur einer Neubesinnung und entschlossen zu Reformen mahnen läßt, hat weder Sinn noch Bedarf für Grübeleien über die Zukunft.⁴ Hätten wir allerorts volle Gemeinden und ein beständiges Gemeindegewachstum, wer unter uns käme wohl auf den Gedanken, sich um die »Zukunft« des Baptismus zu sorgen? Weil aber Tauf- und Mitgliederzahlen gegenwärtig leider spürbar abnehmen und unser innerer Zusammenhalt (»Identität«) Auflösungserscheinungen zeigt,⁵ gibt es mittlerweile – gottlob! – sogar eine Arbeitsgruppe unseres Bundes, die sich mutig der Fragen nach der eigenen Zukunftsfähigkeit und der notwendigen Reformen innerhalb unseres Bundes annimmt.

⁴ Sehr zu begrüßen ist daher die vor kurzem erfolgte Einberufung eines »Beirats für Zeitgeschichte«, der unseren Weg in Ost und West seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges mit historischen Mitteln aufarbeiten soll.

⁵ Ich nehme in nicht wenigen Gemeinden eine steigende »Bundesindifferenz« wahr.

Eine solches Nachdenken über die Zukunft kann nicht ohne Einbeziehung der jungen Generation und ihres Selbstverständnisses geschehen, die keineswegs, wie oft behauptet, die »Gemeinde von morgen«, sondern längst die Gemeinde von heute ist. Denn bevor wir darüber nachdenken, ob wir *zukunfts*fähig sind, sollten wir uns ernsthaft die Frage stellen, ob wir eigentlich schon in der *Gegenwart* angekommen sind oder ob unser Denken nicht immer noch in den Schuhen des 19. Jahrhunderts durch eine grundlegend veränderte Zeit wandelt.

3. Zurück in die Zukunft?

Vor einem sollten wir uns in jedem Falle hüten: Daß wir womöglich mit der einen oder anderen Betroffenheitssemantik über unsere Zukunftsfähigkeit nachdenken und dabei voraussetzen, daß sich in Wahrheit eben nichts wirklich ändern soll und darf. Die *ultima ratio* kann nicht lauten: Es soll möglichst alles so bleiben, wie es immer, und das heißt seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gewesen ist. Denn unser lautstark propagiertes Selbstverständnis steht im wesentlichen immer noch dort, wo der seinerzeit innovative Baptismus vor 150 Jahren überraschend Neues wagte. Nach wie vor präsentiert sich der Baptismus als eine *Bekehrungsbewegung* des frühen 19. Jahrhunderts und nicht als eine moderne Freikirche (wobei modern keineswegs als Absage an unsere missionarischen Motive verstanden werden soll – im Gegenteil!). Die erweckliche Grundsituation des 19. Jahrhunderts (evangelistische Predigt, Aufruf zur Entscheidung, Bekehrung und Taufe) wird der Situation in den Gemeinden oft nicht mehr gerecht. Angesichts der vielen Menschen, die unter uns heranwachsen oder durch persönliche Beziehungen zu uns stoßen, brauchen wir verstärkt eine Gemeindepädagogik, mit deren Hilfe wir die Grundfragen des Glaubens verständlich machen, wodurch Bekehrungen durchaus gefördert werden können. So ist es doch erstaunlich, daß eine täuferische Freikirche noch nicht einmal Materialien für einen Taufunterricht in den Gemeinden entwickelt hat.⁶ Und nach wie vor repristinieren wir dieselben Anschauungen, Konzepte, Parolen und Frontstellungen, auf die der Neupietismus und die Erweckungsbewegung vor mehr als 160 Jahren seinerzeit (!) zeitgemäße Antworten bereithielten.

Durch die Verankerung unseres offiziellen geistigen Horizonts im 19. Jahrhundert gibt es bis heute missionarisch obsolete Konzepte und Institutionen, deren Fortbestehen stets eifrig verteidigt und mit großem finanziellen und organisatorischen Aufwand betrieben wird. Ein Anachronismus ist dabei die Konzentration der Evangelisation auf die angeblich

⁶ Aus diesem Grunde fehlt es oft auch an einer postbaptismalen Begleitung der Täuflinge.

drängende »Sinnfrage« des »modernen Menschen«, die in der heutigen sogenannten postmodernen Zeit kaum noch gestellt wird. Zu diesen anachronistischen Elementen gehört auch die Vision von der »großen Erweckung«, die vielleicht größte der unter uns propagierten Trugbilder. Während sich der Baptismus nur schwer von seiner Vergangenheit trennen kann, geht der Kontakt zur Wirklichkeit um uns herum bedauerlicherweise immer schneller verloren. Ob wir es nun wahrhaben wollen oder nicht: Der Baptismus ist längst von einer »Bewegung« zu einer (Frei-)Kirche geworden, was Flexibilität und Veränderung nicht unbedingt ausschließen muß. Eine Kirche ist von Haus aus keine »Immobilie« (wörtlich: etwas »Unbewegliches«), sondern eine »Möbelie«: bewegte und bewegende Gemeinschaft im Licht des Evangeliums.

Die heillose Verhaftung unseres Bundes im Denken des 19. Jahrhunderts zeigt sich vielfältig. Das vor einigen Jahren erarbeitete und von der Bundesleitung verabschiedete »Identitätspapier« (s.u.) ist ein perfekter Spiegel nicht etwa der neutestamentlichen Gemeindelehre, sondern der religiösen Ideale des 19. Jahrhunderts. Fast nichts von dem, was angeblich zentrale Erkenntnisse »unseres Gemeindeverständnisses« darstellen, ist für das Neue Testament im Blick auf die Gemeinde tatsächlich konstitutiv: Weder die Glaubens- und Gewissensfreiheit, noch der Freiwilligkeitsgedanke oder gar die Trennung von Staat und Kirche waren für das Urchristentum im Blick auf die Gemeinde wirklich essentiell. Nicht einmal das im landläufigen Sinne verstandene »allgemeine Priestertum«⁷ oder der »Autonomiegedanke« der Ortsgemeinde läßt sich ehrlichen Herzens aus dem Neuen Testament, dafür aber aus dem bürgerlichen Freiheitskampf des 19. Jahrhunderts und der Emanzipation von staatlicher Bevormundung ableiten. Dies gilt unbeschadet meiner persönlichen Überzeugung, zumal ich diese freikirchlichen Prinzipien aufgrund der geschichtlichen Erfahrung für durchaus wertvoll halte.

Aus dem vorigen Jahrhundert, das von einem schier grenzenlosen Fortschrittsoptimismus geprägt war, stammt m.E. auch das Missionskonzept einer »immer wachsenden Gemeindebewegung«. Diese Vorstellung ist in besonderer Weise ein wunder Punkt unserer Zukunft. Der Baptismus hat die reformatorische Erkenntnis einer *ecclesia semper reformanda* (der stets zu erneuernden Kirche) durch das Konzept der *ecclesia semper crescenda* (die stets wachsenden Kirche) interpretiert. Sogar das Neue Testament muß mitunter für diese populistische Vorstellung herhalten, wenn den sehr sporadischen Angaben über ein ausdrücklich als Wunder Gottes erfahrenes Gemeindegewachstum (Apg 2,41.47; 4,4) eine normative Funktion zugewiesen wird.⁸ Ein beständiges Gemeindegewachstum, gleich-

7 Einem allgemeinen Priestertum widerspricht etwa der Hebräerbrief auf Heftigste!

8 Dabei vergißt man leicht, daß solches Wachstum allein dem Wirken »des Herrn« zu verdanken war und ist, wie in Apg 2,47 ausdrücklich gesagt wird. Übersehen wird auch, daß die missionarischen Erfolge des Urchristentum statistisch gesehen eher gering waren.

sam der »amerikanische Traum« aller Baptisten, ist aber im Neuen Testament der Gemeinde Jesu nirgends verheißen. Sie scheint mir eine Erfindung jenes anhaltenden wirtschaftsliberalen Geistes des 19. Jahrhunderts zu sein, der ekklesiologisch transferiert wird. Diese Denkweise überträgt m.E. frühe marktwirtschaftliche Kategorien auf das Reich Gottes und geht von der sonderbaren Vorstellung aus, daß Evangelium und Gemeinde prinzipiell leicht verkaufbare Produkte darstellen: Wir müssen es halt nur richtig anstellen! Das Evangelium wird dabei als Ware gesehen, die jedem Menschen grundsätzlich vermittelbar ist.⁹ Da Gott am derzeit negativen Gemeindegewachstum keine Schuld tragen kann, verbleibt diese bei seinen Stellvertretern, also bei den Gemeinden und ihren Mitarbeitern. Dies gilt vor allem für Pastoren, die als Außendienstmitarbeiter des Evangeliums für den entsprechenden (Bekehrungs-)Umsatz zu sorgen haben!

Ein derartiges religiös-missionarisches Leistungsdenken verbindet sich mit sonderbaren arithmetischen Spielereien wie dem »Taufquotienten« einer Freikirche und einem evangelikalen Wettbewerb um Bekehrungs- und Mitgliederzahlen, der in den einschlägigen Medien ausgetragen wird. Mittels einer solchen Ideologie werden Bekehrung, Mitgliederwachstum und »Erweckung« – ein Begriff, den es im Neuen Testament in der unter uns gängigen Weise nicht gibt – zu menschlich machbaren Phänomenen und zu einer Art Wettkampf um die authentische Kirche, die spürbare Präsenz des Geistes oder das richtige »Missionskonzept« erhoben, an das Baptisten mitunter mindestens so stark glauben wie an die Aussagen der Bibel. Gottes Providenz und Ratschluß, die menschlicher Einsicht unzugänglich sind, sowie der Geschenkcharakter des Glaubenskönnens (Apg 16,14) werden im Rahmen dieser missionarischen Szenarien bestenfalls in die zweite Reihe verbannt.

Daß dies nicht gutgehen kann, lernen wir schmerzlich gerade angesichts sinkender Tauf- und Mitgliederzahlen, die uns mit dem latenten Vorwurf konfrontieren, wir täten zu wenig, während Gott ja wolle. Wer denkt schon daran, daß weder Jesus Christus noch einer seiner Apostel ihren Dienst unter das Diktat einer Mitgliederarithmetik stellen ließen oder eine solche je für sich selbst zum Kriterium erhoben hätten.¹⁰ Für das Neue Testament war und ist die verkündigte Wahrheit nicht über den »body count« bekehrter Heiden statistisch verifizierbar. Dieser Profanisierung des Wirkens Gottes und seiner Mission sollte eine zukunftsfähige Freikirche, auch wenn sie Minderheitskirche ist, mutiger als bisher widerstehen. Zukunftsfähige Christen brauchen einen langen Atem

⁹ Vgl. dazu die amüsanten Anmerkungen von J.-P. Athmann in seinem Essay: Mission als Werbung, in: ZThG 3 (1998), 15-18.

¹⁰ Vgl. die diesbezügliche Indifferenz des Apostels Paulus in 1Kor 1,16: »Ob ich sonst noch jemand getauft habe, weiß ich nicht mehr.«

und keine statistische Nervosität: »Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise *einige* rette« (1Kor 9,22).

Der rückwärtsgewandte Geist des 19. Jahrhunderts zeigt sich auch in ursprünglich politischen Begriffen, die geistlich vereinnahmt wurden. Etwa im Wort »Autonomie der Ortsgemeinde«, um die sich Paulus und die anderen bekannten Größen des Urchristentums nichts scherten, wo es galt, das Evangelium selbst gegen häretische »allgemeine Mitpriester« in den Gemeinden zu verteidigen. Auch kannte Paulus, anders als wir, weder eine wirklich »freie« Glaubensentscheidung noch eine Freiwilligkeitsgemeinde. Betrachtete er doch den Menschen im Guten wie im Bösen als ein von Mächten beherrschtes und insofern heteronomes Wesen, dessen angeblich »freie« Glaubensentscheidung sich einzig und allein dem freien Erbarmen und der Selbsterschließung Gottes verdanken. Andererseits war für das Neue Testament gerade wichtig, was in unseren theologischen Ortsbestimmungen meist mager ausfällt: Daß Jesus Christus *allein* das Kriterium der Gemeinde ist und bleibt (1Kor 1,30f; 2,2). Die Frage nach der Identität der Gemeinde ist also stets die Frage, ob sich an ihr die Züge ihres Herrn erkennen lassen, der gegenüber ekklesiologische Sekundärtugenden wie die im »Identitätspapier« des Bundes aufgeführten Dinge (s.u.) zurückzutreten haben.

Zur Abschottung gegenüber der Gegenwart ist z.B. der weiterhin propagierte geschichtlose Biblizismus zu rechnen, der alle Erkenntnisse der Bibelwissenschaft innerhalb der letzten 150 Jahren entweder aus Angst vor Fundamentalisten oder aus eigener methodischer Unsicherheit heraus ignoriert bzw. nur unter vorgehaltener Hand diskutiert, als sei ein aufrichtiges und zeitgemäßes Nachdenken häretischer Sprengstoff für die Gemeinden. Solange man freilich ein vorkritisches Denken absolut setzt, wird zeitgenössische Theologie, letztlich das freie Denken sowie die intellektuelle Emanzipation autonomer und zunehmend selbstbewußt auftretender Gemeindeglieder¹¹ wohl tatsächlich ein gefährlicher Sprengstoff sein, vor der man – (frei-)kirchenamtlicherseits – auf der Hut sein sollte.

4. Die unfreie Theologie

Damit berühren wir zugleich die Ebene der Theologie. Sie braucht, um ihre Aufgabe zu erfüllen, einen Freiraum des Denkens und kritischer Erörterungen, die sich einzig auf die persönlich zu verantwortende Evidenz von Argumenten stützt. Tatsächlich ist die im Baptismus getriebene Theologie, zumindest die offizielle, nicht frei in ihrem Denken. Geschockt durch den Streit um das »Schriftverständnis« in den 80er Jahren, der bis

¹¹ Bereits in den Schulen werden unsere Kinder mit einem historisch geschulten Wissen um die Bibel konfrontiert, das in den Gemeinden oft schlicht ignoriert wird.

heute in unserem Bund nachwirkt, hat sich die institutionalisierte baptistische Theologie, wie die amtlichen Stellungnahmen der vergangenen Jahre zeigen, weithin mit der Kirchenpolitik verbündet und in ihren Dienst stellen lassen. Als Beispiel verweise ich nur auf die alle Einwände ignorierende Verabschiedung des neuen Taufartikels in unserer »Rechenschaft vom Glauben« am 26. Mai 1995 in Bochum. Bei diesem bewußt unverständlich und mehrdeutig formulierten Ausführungen unseres Glaubensbekenntnisses über »unser« (welches?) Taufverständnis handelt es sich um ein kirchenpolitisches Produkt, dessen Ziel es war und ist, reale theologische Differenzen hinsichtlich des Sinns der Taufe innerhalb des Baptismus durch sprachlich und inhaltlich reichlich mehrdeutige Formulierungen im unklaren zu lassen.¹² Damit soll nach außen die scheinbare Homogenität des an sich heterogenen Taufverständnisses unter uns suggeriert werden. Theologie wurde hier in skandalöser Weise dazu eingesetzt, strittige Dinge nicht zu klären, sondern sie bewußt zu verschleiern! Ich habe den neugefaßten Abschnitt über »unser« Taufverständnis aufgrund seiner reichlich opaken Formulierungen damals ironisch »das Orakel von Delphi«¹³ genannt. Erst aus Furcht vor nennenswerten Widerständen hatte man sich dem Bundesrat 1995 in Bochum gegenüber zu der Konzession durchgerungen, eine Kommission einzusetzen, die an den Fragen des Taufverständnisses »weiterarbeiten« sollte. Eine solche Kommission wurde – entgegen dem Beschluß des Bundesrates! – bisher von unserer Bundesleitung weder eingesetzt, noch jemals wieder erwähnt. Ein weiterer Versuch der Verantwortlichen unseres Bundes, das ungeliebte Thema »Taufe und Gemeindegliedschaft« durch Vertagung in Vergessenheit geraten zu lassen, ist allerdings an der Wachsamkeit einiger Abgeordneter und der AcK-Beauftragten unseres Bundes anläßlich der letzten Bundeskonferenz in Berlin gescheitert.

Hinter der Unlust, über Taufe und Taufverständnis offen zu diskutieren, verbirgt sich die Angst vor vermeintlich »unnötigen Polarisierungen«. Denn die formale Einheit des Bundes rangiert für manche Verantwortliche unseres Bundes durchaus vor der Frage nach der Wahrheit des Glaubens. Während wir nach außen die Taufe für so bedeutsam halten, daß wir um ihretwillen eine getrennte Christenheit in Kauf nehmen, legen wir nach innen im Blick auf die Tauffrage eine theologische Indifferenz (oder in bonam partem: einen toleranzbereiten Pluralismus) an den Tag. Wie man sich theologischer Kardinalprobleme wortreich zu entledigen versucht, zeigen die kaum aussagekräftigen Formulierungen in der Stel-

¹² Zur Kritik an diesem »Taufartikel« vgl. ZThG 1 (1995), 145-214, sowie die Beiträge von P. Athmann, A. Heinze und A. Zabka in diesem Heft.

¹³ Eigentlich müßte es, aufgrund des Entstehungsortes das »Hamburger Orakel« heißen. Handelt es sich doch um eine Art »Gemeinsame Erklärung« unserer damaligen Dozenten am Theologischen Seminar zur Tauffrage.

lungnahme zur Frage von »Taufe und Gemeindemitgliedschaft«¹⁴ oder der bereits erwähnte und zumindest in kirchenpolitischer Hinsicht interessante Traktat zur »Identität des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden«.¹⁵

Dies mag andeuten, wie schwer man sich tut, theologische Fragestellungen auch nur zu diskutieren. Theologie darf sich aber nicht den taktischen Zielen des bloßen Systemerhalts oder dem Druck der »Gemeindedienlichkeit« unterordnen. Sie darf nicht konturenlos, konfliktscheu und kirchenpolitisch willfährig betrieben werden, wenn sie uns wirklich helfen soll, das Evangelium zu verstehen und es gegen Angriffe zu verteidigen.

Gerade im Blick auf die Unfreiheit der Theologie unter uns zeigt sich eine beklemmende Inkonsequenz, wenn der offizielle Baptismus einerseits im Brustton der Überzeugung für »Glaubens- und Gewissensfreiheit« eintritt, sich selbst aber die Freiheit des Denkens und Glaubens – zumindest im Blick auf die eigenen »Kultbeamten« – unter dem Signum einer vermeintlichen Loyalitätspflicht nicht gönnt.¹⁶ Eine solchermaßen postulierte Loyalität ist aufgrund der Machtverhältnisse in unserem Bund in bedenklicher Weise *personal* orientiert. Zukunftsfähige Theologie treiben heißt dagegen: Die persönliche Loyalität gegenüber den mächtigen Funktionären des Bundes muß zu einer »Loyalität der Sache«, eben der Sache des Evangeliums werden. Denn unser Gemeindebund gehört Jesus Christus! Ihm und nur ihm und seiner »Sache« gegenüber stehen wir in einem unmittelbaren und unbedingten Loyalitätsverhältnis. Eine andere Loyalitätspflicht können wir als Menschen des Glaubens unmöglich anerkennen. Vielmehr gilt: »Der evangelische Christ verteidigt seine Freiheit gegen alle Machtansprüche, auch gegen kirchliche«.¹⁷ Eine Theologie, die lediglich im Dienst der Kirchenpolitik steht und dabei ihre geistige Freiheit und Flexibilität aufgibt, ist alles andere als sachgemäß, oder auch nur hilfreich oder gar zukunftsfähig. Und eine Kirchenleitung, die ihre intellektuelle Elite aus Furcht vor Polarisierungen mit überholten Denkmustern und den ideellen Konzepten einer längst untergegangenen Welt gänzelt, wird – und kann auch – keine Zukunft haben.

14 Vgl. BEFG (Hg.), Wort der Bundesleitung an die Gemeinden zum Verhältnis von Taufe und Gemeindemitgliedschaft, in: Anträge, Informationen und Berichte für den Bundesrat 1998, Bad Homburg 1998, 25f.

15 Vgl. E. Brandt, Die Identität der Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Kassel 1995 (hg. von der Bundesleitung des BEFG). – Ziel des »Identitätspapiers« ist, wie Präambel und Epilog zeigen, eine Schwächung des Autonomiegedankens der Gemeinden und eine Konturierung der gemeinsamen Bundesidentität.

16 Bereits das Alte Testament kennt den grundlegenden Konflikt von Theologie und Macht, der sich exemplarisch in den Kämpfen zwischen Königtum sowie der amtlich bestellten und der »freien« Prophetie zeigt.

17 E. Jüngel, in: Die Welt vom 4. Januar 1999, 6.

5. Der Baptismus hat keine Zukunft

Hat der Baptismus in Deutschland¹⁸ dann überhaupt eine Zukunft, über die sich zu reden lohnte? Läßt sich eine solche Zukunft gar prognostizieren oder zumindest skizzieren? Wie zukunftsfähig kann der Baptismus überhaupt sein? Ich möchte auf diese Frage zunächst mit einer These beantworten, die ich nachfolgend zu entfalten versuche: *Der Baptismus hat keine Zukunft – wohl aber die Baptisten!*

Verbindet man mit dem Begriff »Zukunft« das, worauf wir als Christen schließendlich hoffen, dann kann der Baptismus – ebenso wie die anderen verfaßten Kirchen! – *keine* Zukunft haben. Denn spätestens die mit der Wiederkunft Christi erhoffte Zukunft unseres geschichtlichen Weges bringt unweigerlich die Aufhebung aller Konfessionen mit sich, mithin auch der baptistischen Bewegung. Das sollten wir in unseren ekklesiologischen Überlegungen endlich einmal angemessen berücksichtigen. Das Neue Testament kannte keine konfessionell verfaßten Kirchen, und es kann als sicher gelten, daß Paulus unsere ganze konfessionelle Landschaft a priori abgelehnt hätte. Ist die Wiederkunft Jesu Christi als finaler Punkt christlicher Zukunftshoffnung nach Paulus mit der Auferstehung von den Toten identisch, so bedeutet dies nicht nur die Versöhnung von Juden und Christen (Röm 11,15), sondern auch die Aufhebung der Konfessionen. Der ökumenische Horizont des Leibes Christi läßt keine getrennte Kirchen (mehr) zu. Erlösung meint in dieser Perspektive gerade auch die Erlösung von der *Frage* nach der Zukunft des Baptismus und eine letzte Krise des konfessionellen Christentums. Der Baptismus ist demnach in heilsamer Weise vorläufig.

Dies bedeutet für eine Kirche, die sich auf diese letzte Zukunft einstellt zwangsläufig, daß sie eine ökumenisch ausgerichtete Kirche sein *muß*, weil sie es ohnehin einmal sein *wird*. Sofern kirchentrennende Hindernisse von Wahrheit und Bekenntnis beseitigt sind, ist Kirchengemeinschaft keine Kann-, sondern eine Muß-Bestimmung der Gemeinde Jesu. Davon ist allerdings unter uns nur wenig zu spüren. Bisweilen ist das Gegenteil der Fall: Die sicherlich nicht unproblematische ökumenische Bewegung wird gnadenlos perhorresziert und sogar als Werkzeug des Antichristen beschimpft. Dies ist beileibe keine Seltenheit. Ein *prinzipiell* antiökumenisches Denken ist aber nicht nur kleinkariert, sondern seinem Wesen nach sektiererisch, und wenn auch nicht antichristlich, so doch zutiefst *unchristlich*. Wer die ökumenische Einheit der Christen aus seinem endzeitlichen Horizont verbannt, verfällt selbst einer sektenartigen Ideologie. Mehr als alle Einheitsbestrebungen haben die Spaltungen

¹⁸ Diese Frage muß zunächst auf den Raum der Bundesrepublik Deutschland begrenzt werden. Die sozialen und kulturellen Unterschiede sind in den einzelnen Ländern und Kontinenten zu groß, als daß man den globalen Baptismus einfach über einen Leisten schlagen könnte.

der Kirche ihren Ruf ruiniert und die Religion der Liebe weitgehend ad absurdum geführt. Wenn es uns nicht gelingt, ein souveränes und angstfreies ökumenisches Profil zu entwickeln und dieses gegen die Hardliner und manche Wirrköpfe in unseren Reihen zu verteidigen, haben wir keine Zukunft und nach dem Stand der Dinge noch nicht einmal eine nennenswerte Galgenfrist in der Gegenwart. Bestenfalls sind wir dann ein Phänomen abendländischer Folklore, also ein in die Gegenwart hinein verlängertes Stück Vergangenheit. Dagegen ist das positiv verstandene Ziel, die Sonderexistenz separierter Kirche baldmöglichst überflüssig zu machen, ein theologisches Fernziel von Rang.

Der Baptismus ist nicht allein vom Neuen Testament her zur Ökumene verpflichtet. Versteht er sich mit der Frühzeit seiner Entstehung als eine *Reformbewegung* der universalen Kirche Jesu Christi, so bedarf er, wie alle anderen Kirchen auch, des Dialogs mit Christen anderer Herkunft und Tradition. Selbstkritisch muß sich der Baptismus immer wieder daran erinnern lassen, daß die Kirchengeschichte nicht mit dem Jahr 1834, der Gründung der ersten Baptistengemeinde in Deutschland, begann. Die dem Baptismus vorausliegende Kirchengeschichte ist auch nicht als bloße Vorgeschichte des Baptismus verwertbar. Daher ist der Baptismus genötigt, sich stets neu mit der Frage zu beschäftigen, warum es ihn eigentlich geben *muß* und ob es ihn in Form einer Sonderkirche neben anderen Kirchen – zumindest auf Dauer – überhaupt geben *darf*.

Ich meine damit nicht, daß wir jeden Unsinn und jede Häresie anderer Kirchen nun aus ökumenischer Gefälligkeit auch noch nachvollziehen oder gar sanktionieren müßten. Bloß nicht! Vielmehr sollten wir bestrebt sein, unsere berechtigten Anliegen und historischen Erfahrungen anderen Kirchen zugänglich zu machen und in gleicher Weise von ihren Erfahrungen zu lernen. Anstatt im religiösen Wettbewerb gegen andere Kirchen zu konkurrieren, könnten wir unseren positiven freikirchlichen Erkenntnis- und Erfahrungsgewinn mit anderen Kirchen großzügig teilen. Das Ende des Baptismus wäre durchaus zu begrüßen, sobald es uns gelingen sollte, den von uns als berechtigt empfundenen Anliegen in anderen Kirchen Gehör zu verschaffen und diese gleichsam in andere Kirchen zu implantieren. Dann wäre die Fortexistenz des Baptismus als ekklesiologisches Implantat eines versöhnten Miteinanders auch kein Fluch, sondern ein Segen – für unsere Freikirche ebenso wie für die gesamte Christenheit. Das Ende des Baptismus hätte dann Sinn und Ziel. Es wäre insofern ein gnädiges Ende und der feierliche Abschluß eines großartigen kirchengeschichtlichen Experiments, der allen Schrecken verlöre, den wir mit dem »Ende« gemeinhin verbinden (vor allem mit einem sinn- und ziellosen Ende).

Dies kann freilich nur unter dem Verzicht auf kleinliche Rechthaberei und in intellektueller und spiritueller Großzügigkeit geschehen. Der Baptismus in Deutschland riskiert seine Zukunft und desavouiert seine Grundanliegen, sofern er geistig und kybernetisch provinziell, welt-

fremd, innovationsfeindlich und rückwärtsgewandt im Gestern des 19. Jahrhunderts lebt, ohne dazu durch das Neue Testament tatsächlich genötigt zu sein. Solange wir denken und handeln, als würden wir immer noch in der Zeit der Erweckungsbewegung leben, solange hat unsere Glaubensgemeinschaft keine Zukunft, sondern möglicherweise nur noch ein längeres Siechtum vor sich.

Weil unsere baptistische Zukunft ja ohnehin immer nur *vorläufige* Zukunft und »Zukunft auf Widerruf« ist, bleibt uns die Frage nach dem künftigen Weg unserer Freikirche aber gottlob erhalten. Denn so überraschend wie der Baptismus innerhalb der Kirchengeschichte aufgetreten ist, so überraschend kann er auch wieder verschwinden.¹⁹ Noch habe ich den Eindruck, als richtete sich der Baptismus darauf ein, auf Dauer zu existieren. Zwar werden ökumenische Initiativen von offizieller Seite zumindest nicht mehr mißtrauisch stigmatisiert, jedoch immer noch als eine angeblich nachrangige theologische Frage behandelt. Wenn wir ehrlich sind, brauchen wir die Ökumene oft nur, um uns in der Öffentlichkeit zu behaupten, ohne daß wir ihren Weg zur Einheit aus innerer Überzeugung fördern. Die ökumenischen Beziehungen und Institutionen (wie die Aek) dürfen aber nicht allein als eine Art »Sekten-TÜV« mißbraucht werden, der eine anerkannte Kirchlichkeit bescheinigt. Vielmehr gilt: Sofern der Baptismus den ökumenischen Horizont der Sendung Jesus Christi aus dem Blick verliert und seine Strukturen zementiert, wird lediglich ein Provisorium verewigt. Eine solche Gemeinschaft steht ihrer eigenen Zukunft am meisten im Wege und verdunkelt das Wesen der weltweiten Gemeinde des Herrn.

6. Der Baptismus als geschlossenes System (»closed shop«)

Wie bereits beklagt, werden in unserem Bund notwendige sachliche Klärungen aus Furcht vor Polarisierungen und einem Auseinanderbrechen der Bundesgemeinschaft tunlichst vermieden oder an den Rand gedrängt. Brisante Themen und notwendige Diskussionen sollten jedoch zumindest anläßlich der Bundesratstagungen ihren festen Ort haben. Zeit läßt sich auch anders sparen, als durch eine rigide Beschränkung der Redebeiträge der Abgeordneten. Die vielen Grußworte und Doppelberichte (im Berichtsheft sowie durch mündlichen Vortrag) können getrost reduziert werden, wenn unsere Bundesgemeinschaft miteinander ins Gespräch kommt. Heikle Themen müßten durch ständiges Vertagen nicht »ausgesessen«²⁰ oder durch Kniffe der Tagesordnung ausgehebelt werden

¹⁹ Dies mögen diejenigen vielleicht bedauern, die diese Sonderform der Kirche Jesu Christi gerne festschreiben möchten, ohne weiter darüber nachzudenken, ob wir das überhaupt dürfen.

²⁰ So etwa in der Tauffrage (s.o.).

(sofern unsere Bundesgemeinschaft dies mit sich machen läßt).²¹ Kommt es während unserer Bundesratstagungen doch einmal zu anregenden Diskussionen (wie z.B. in der eindrucksvollen Aussprache zum Thema »Abtreibungen« anlässlich des Bundesrates 1998 in Berlin), so wünschte ich mir vermehrt, daß die gebotene Sachlichkeit solcher Auseinandersetzungen durch das Präsidium gefördert und gewürdigt würde. Was wir nicht brauchen, ist rhetorischer Populismus als »virtuelle Kompetenz«, der manchmal nur Unterhaltungswert hat. Dafür sorgt auch die üble Flut von seichten »Talkrunden«, die nach und nach die inhaltvollen diskursiven Podiumsgespräche früherer Tage verdrängt haben.

Triviale Selbstinszenierungen dieser Art, Proporzdenken und die Attitüde des »Es-war-schon-immer-so« verhinderten bisher erfolgreich ein kollektives Nach- und Umdenken sowie eine echte missionarische Durchdringung unserer Gesellschaft, die von den Kirchen weniger profunde Töpferkurse und seichtes Theotainment, dafür jedoch mehr gelebte und nachvollziehbare Religiosität des christlichen Glaubens erwartet. Auch Baptisten erwarten von ihrem Bund etwas anderes als bloße Verwaltungsdienste einer Kirchenbehörde, die einmal im Jahr den illusionären Versuch unternimmt, eine heile Gemeindewelt zu inszenieren.

Wirkliche Erneuerung ist allerdings nicht möglich, solange das »System Bund« sich konzeptionell und personell immer nur selbst reproduziert und die Vielfalt an Begabungen, die es innerhalb des Bundes gibt, durch personelle Verfilzung und Klientelpolitik nicht zur Kenntnis nimmt. Das gilt besonders im Blick auf »Berufungen« in haupt- und nebenamtliche Dienste des Bundes. Innerhalb des Bundes liegt die Kompetenz zur Berufung seiner leitenden Mitarbeiter bei der Bundesleitung, und dabei vor allem in den Händen des »Ständigen Ausschusses«, eines recht exklusiven Gremiums. Dieser »Ständige Ausschuß«, dem derzeit acht Personen angehören²² und der das eigentliche Zentrum der kirchenpolitischen Macht im BEFG darstellt, hat das Vorschlagsrecht bei Personalentscheidungen, denen die Bundesleitung zwar noch offiziell zustimmen muß, was aber in der Praxis eine reine Formsache ist. Ein verifizierbares Be-

²¹ Vgl. dazu den Versuch der Tagungsleitung der letztjährigen Bundeskonferenz in Berlin, die brisante und unsere ganze Bundesgemeinschaft in Atem haltende Frage der »Abtreibung« in einer baptistischen Klinik an das Ende der Tagesordnung zu setzen. Erfahrungsgemäß wären zu dem ursprünglich vorgesehenen Zeitpunkt nicht mehr alle Delegierten anwesend gewesen. Zudem hätte man unter zeitlichem Druck gestanden, ohne jede Möglichkeit, die Tagesordnung im Falle zusätzlichen Gesprächsbedarfs noch einmal zu ändern. Da das Manöver allzu durchsichtig war, hat der Bundesrat der vom Präsidium vorgeschlagenen Tagesordnung die Zustimmung verweigert und eine Änderung des Ablaufs erzwungen. – Das Präsidium hat allerdings den Vorwurf, mit der Tagesordnung eine taktische Maßnahme zu verfolgen, dementiert.

²² Zum »Ständigen Ausschuß« – was für ein schreckliches Wort für ein kirchenleitendes Gremium! – gehören Präsident und Vizepräsident des Bundes, die drei Bundesdirektoren, ein Beauftragter der Brüdergemeinden sowie zwei weitere aus der Bundesleitung gewählte Mitglieder.

werbungsverfahren oder eine an überprüfbare Kriterien gebundene Ausschreibung von Stellen und Konzepten fand bisher nicht statt.²³ Der »Ständige Ausschuß« besitzt damit im Bereich von Personal- und Sachentscheidungen eine reale Machtbefugnis, die innerhalb unserer Bundesgemeinschaft einzigartig ist und unser antihierarchisches Grundverständnis in den Gemeinden unterläuft. Das »Priestertum aller Gläubigen« hat auf Bundesebene keine adäquate Entsprechung.

In summa: Eine zu geringe Personenzahl aus zu wenigen, dafür einflußreichen Kreisen hat zu viele Befugnisse, zu geringe Kenntnisse über vorhandene Charismen und Kompetenz in den Gemeinden und dabei vor allem – zu viel Macht. Daraus folgt, daß sich die entsprechenden Personen ständig gegenseitig in wichtige Gremien delegieren (Gefälligkeitsberufungen) und die jeweiligen Nachfolger nach Möglichkeit selbst vorschlagen oder gar nominieren. Deshalb ist auf eine Erneuerung »von oben« bisher auch kaum zu hoffen, solange derartige Verfahren und Entscheidungen der Bundesöffentlichkeit nicht plausibel gemacht werden. Berufung und Bewerbung schließen einander keineswegs aus (Apg 1,15-26), verhelfen vielmehr zu Klarheit und Transparenz.

Solange dies nicht geschieht, bleibt die Erneuerung »an Haupt und Gliedern« überwiegend ein Privileg der »Glieder«, von dem diese künftig reichlicher als bisher Gebrauch machen sollten. Denn die Zukunft des Baptismus muß wohl in den Gemeinden generiert und kraft der keineswegs unproblematischen »Autonomie« unserer Ortsgemeinden durchgesetzt werden. Denn die Gemeinden und ihre unberechenbare innovative geistliche Kraft ist die einzige irdische Macht, die von den Vertretern des Bundes respektiert wird. Mit Ausnahme der segensreichen »Spar- und Kreditbank« in Bad Homburg, die eine herausragend positive Bedeutung für unsere Gemeinden besitzt, und unserer Hauszeitschrift »Die Gemeinde«, die unsere interne Kommunikation sicherstellt, gilt ein ungeschriebenes und selten öffentlich artikulierter Grundsatz: Wir brauchen »den Bund« nicht – nicht wirklich und nicht unbedingt, um Gemeinde Jesu Christi zu sein. Denn die zwingende gebotene Ökumenizität des »Leibes Christi« ist ohnehin transkonfessionell und bedarf keines Zwischenbaus in Form eines Mini-Gemeinde-Bundes (»Leibchen Christi«). Sie lebt auch in den Gemeinden vor Ort längst und mit zunehmender Tendenz eine souveräne und sich selbstständigende Partnerschaft mit anderen Kirchen, die den vorhandenen konfessionellen Grenzen nur geringe Beachtung schenkt. Die meist gutnachbarschaftlichen Beziehungen zu anderen Kirchengemeinden stellen die offiziellen ökumenischen oder intrakonfessionellen Beziehungen oft weit und in beschämender Weise in den Schatten. Ich denke hierbei an das Verhältnis unserer Gemeinden zur A&K und zur Evangelischen Allianz, das de facto eine weit größere Bedeutung hat

23 Eine Ausnahme sind Sekretärinnen und Schreibkräfte.

als die eher lose Verbindung einzelner Gemeinden zum Gesamtbund. Wie wenig geistliche Gemeinschaft zwischen unseren Bundesgemeinden herrscht, ließe sich exemplarisch an dem realen Nebeneinander benachbarter Baptistengemeinden sowie in dem oft von Indifferenz geprägten Nebeneinander von Baptisten- und Brüdergemeinden studieren. Gilt hier doch oft der Grundsatz postmoderner Partnerschaften: »Living apart together.«

Ich wage einmal die These: Wenn es den Bund nicht gäbe, würde das in vielen Gemeinden kaum jemand merken oder wirklich bedauern.²⁴ Keine der sicherlich an vielen Stellen auch segensreichen Bundesinstitutionen, einschließlich der missionarischen Einrichtungen, der »Ruhegeldordnung« oder des Theologischen Seminars, ist für unser Gemeindeleben wirklich konstitutiv, unersetzbar oder auch nur essentiell.²⁵ Angesichts der für den Unterhalt dieser Institutionen und Ämter anfallenden Kosten werden wir uns in Zukunft sicherlich ehrlicher als bisher die Frage stellen müssen, ob wir uns die für unsere Gemeinden weniger effektiven Einrichtungen und die damit verbundenden Planstellen wirklich leisten können und wollen. In vielen Gemeinden und besonders auch unter uns Pastoren macht sich der Gedanke breit: Wir brauchen den Bund letztlich nicht, um als Gemeinde oder als Pastor(in) unseren Dienst ausüben zu können. Der Bund kümmert sich nicht oder nur wenig um unsere Belange. Die bereits erwähnte Umfrage »Unser Weg in die Zukunft« könnte hier zu neuen Erkenntnissen führen.

Andererseits gilt: *Zwar brauchen wir den Bund nicht, aber der Bund braucht die Gemeinden:* Er braucht die Gemeinden und ihre Mitglieder zum eigenen Systemerhalt, der sich längst verselbständigt hat. Der sich immer stärker nur noch selbst verwaltende Bund hat andererseits kaum konsensfähige oder praktikable Konzepte, um den Gemeinden bei den anstehenden Fragen helfen zu können. Das ist keineswegs nur auf die kybernetische Unfähigkeit der Bundesfunktionäre zurückzuführen, sondern durchaus auch die Kehrseite des ausgeprägten Autonomiegedankens, mittels dessen sich unsere Gemeinden der Verantwortung für den Bund zu entziehen wissen. Solange unsere Gemeinden im Geist geschwisterlicher Solidarität nicht auf einen Teil ihrer autonomen Rechte verzichten, ringt der Bund schwer um seine Anerkennung, bis hin zur prinzipiellen Frage nach seiner praktischen Notwendigkeit und seiner theologischen Berechtigung. Andererseits: Solange die Gemeinden und die Pastoren nicht sicher sein können, daß ihr Vertrauen bei den Verantwortlichen des Bundes stets in gute Hände gelegt ist, werden sie ihr Schicksal verständlicherweise weiterhin lieber selbst bestimmen. Für den Bund bleibt dann nur die

²⁴ Vielleicht mit Ausnahme unserer Gemeindekassierer. Aufgrund der dadurch eingesparten Mittel könnte sich unsere Gemeinde etwa eine weitere hauptamtliche Kraft leisten.

²⁵ Vielleicht mit Ausnahme der bereits erwähnten Spar- und Kreditbank und unserer Zeitschrift »Die Gemeinde«.

Rolle von Konfliktlösungen in bestimmten Krisenfällen übrig. Sofern er seine Essentialität nicht stärker unter Beweis zu stellen vermag, erweist er sich zunehmend als irrelevant, als nicht zukunfts- und insofern irgendwann auch als nicht überlebensfähig. Die Zahl freikirchlicher Gemeinden, die im Strom postmoderner Religiosität ohne konfessionelle Bindungen ihres Glaubens leben, nimmt zu und zählt mittlerweile in unserem Land bereits ebenso viele Mitglieder wie der gesamte »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« (BEFG).²⁶ Zudem steigt die Bereitschaft zum konfessionellen Wechsel auch unter unseren Mitgliedern rapide an. Daher ist die Frage nach der Zukunft des Baptismus eine Frage an unsere Gemeinden, ob sie diesen Bund überhaupt wollen – und ihn sich auch leisten wollen. *Denn der Baptismus hat zwar keine letzte Zukunft, wohl aber die Baptisten.* Wir können daher die Frage nach der zukünftigen Gestaltung unseres Gemeindebundes nicht allein den bestehenden Institutionen und Verantwortlichen des Bundes überlassen.

Diese Unlust, sich Gedanken über die Zukunft machen, ist nicht zuletzt ein soziales Phänomen: Denn wer einmal Angestellter des Bundes ist, ist es in der Regel für den Rest seiner Lebens(arbeits)zeit, ohne je wieder in den Gemeindedienst zurückzukehren (die – sehr – wenigen Ausnahmen von dieser Regel sind mir dabei durchaus bekannt). Während Pastoren und Gemeindeleitungen auf natürliche Weise im Wechsel begriffen sind, werden die Dienstverträge der (loyalen) leitenden Bundesangestellten bis zur Pensionsgrenze in der Regel stets verlängert. »Nicht auffallen«, heißt die Parole, die ein langes Bundesleben garantiert. Personelle Veränderungen vor dem Ruhestand innerhalb der leitenden Angestellten des Bundes oder gar eine Rückkehr in den Gemeindedienst sind die seltene Ausnahme. Dagegen bieten sich unseren Gemeinde schon aufgrund der realen Möglichkeit des Pastorenwechsels und regelmäßig stattfindender freier Vorstandswahlen innovative Chancen. Durch diese natürlichen kybernetischen Prozesse, an denen alle Gemeinemitglieder durch die Ausübung ihres Wahlrechts beteiligt sind, *können* sich unsere Gemeinden verändern. Sie sind darum zumindest potentiell wesentlich flexibler als die Institution Bund.

Die Machtbefugnis weniger, die sich auch in der Zusammensetzung verschiedener Gremien zeigt,²⁷ hat durchaus ihren Preis. Denjenigen, die auf Bundesebene gerne lautstark von »unseren Gemeinden« und ihrem angeblichen Selbstverständnis reden, ist das wirkliche Gemeindeleben oft längst fremd geworden. Ihr Gemeindeverständnis speist sich aus der Erinnerung an vermeintlich bessere (Gemeinde-)Tage. Mit zunehmendem Lebensalter entsteht so eine idealisierte Vergangenheit, die bis in die Gründerzeit des Baptismus zurückverlegt wird. Die Gegenwart wird da-

²⁶ Diese Zahl entnehme ich einer Schätzung von »idea-Spektrum« von 1998.

²⁷ Man studiere einmal unser Jahrbuch auf die Frage hin, wer in welchen überörtlichen Gremien mit welcher Funktion vertreten ist!

gegen nicht als Herausforderung für dringend notwendige Veränderungen begriffen, sondern meist kopfschüttelnd als »deviant« abgelehnt. Das sozialreligiöse »System«²⁸ des deutschen Baptismus gefährdet sich dabei zunehmend selbst, indem es die eigenen Glaubensgenossen nur noch zu den Betroffenen ihrer eigenen Kirchenpolitik macht, statt sie mit den notwendigen Informationen zu versorgen und sie an Entscheidungsprozessen angemessen zu beteiligen. Diese reagieren mit Indifferenz und manchmal auch Frustration und Lustlosigkeit im Blick auf den von ihrer gemeindlichen Wirklichkeit entfremdeten Bund.

7. Trennung von Staat und Kirche?

Unser Gemeindebund hat es in seiner 150jährigen Geschichte, davon immerhin 50 Jahre innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft im Westen, nicht geschafft, in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit in nennenswerter Weise wahrgenommen zu werden. Anders als in den Vereinigten Staaten von Amerika belegt die öffentlichen Meinung unsere Freikirche weithin immer noch mit dem Stigma der »Sekte«. Dies ist sicherlich in der besonderen konfessionellen Struktur und der geschichtlichen Entwicklung Mitteleuropas begründet. Allerdings haben wir Baptisten es auch versäumt, in den vergangenen Jahrzehnten religiöser Freiheit und Toleranz unseren Gemeindebund in der kirchlichen sowie der säkularen öffentlichen Meinung als legitimen Zweig der weltweiten Christenheit zu präsentieren. Uns fehlt das Selbstbewußtsein etwa der Baptisten in den USA, die eine gesellschaftlich anerkannte Kirche sind. Anstatt den Spielraum des Grundgesetzes der Bundesrepublik im Blick auf die Religionsfreiheit voll auszuschöpfen, auf einer öffentlichen Repräsentation und Partizipation in den gesellschaftlichen Institutionen zu bestehen und diese Mitbeteiligung notfalls einzuklagen, haben unsere Vertreter viel zu lange eine falsch verstandenen »Trennung von Kirche und Staat« propagiert und praktiziert. Das Postulat der Trennung von Kirche und Staat wurde eben nicht – wie in den USA – als notwendige Aufgabenteilung von Kirche und Staat verstanden, um der Kirche Jesu Christi gerade den Raum für ihre freie Einflußnahme auf gesellschaftliche und politische Belange offenzuhalten.²⁹ Vielmehr hat der Baptismus in Deutschland die politische und gesellschaftliche Öffentlichkeit lange Zeit als ihren natürlichen Feind und als »Reich des Bösen« gesehen, mithin nur als ein menschliches Missions-Reservoir, aus dem heraus man Menschen für das Reich Gottes (die Gemeinde) »herausfischte« (Mt 4,19) und auf die-

²⁸ Zum Baptismus als System vgl. die aufschlußreiche Studie von *Th. Niedballa*, Der Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen, in: *ZThG* 3 (1998), 30-52.

²⁹ Vgl. dazu den in diesem Heft vorliegenden Aufsatz von *A. Strübind*, Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, S. 261-288.

se Weise »aus dem verkehrten Geschlecht« (Apg 2,40) rettete. Eine öffentliche oder gar politische Einflußnahme auf die Gesellschaft außerhalb des missionarischen oder diakonischen Zeugnisses war und ist wohl immer noch für Baptisten weitgehend tabu.³⁰

Hierbei erweisen sich die neupietistischen Wurzeln unserer Bewegung als besonders problematisch. Denn anders als in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre trat das »Regiment zur Linken« (der Staat) im Baptismus gar nicht als Teil der Herrschaft *Christi* über diese Welt in Erscheinung. Geschah dies doch einmal, so vollzog sich die Wahrnehmung der politischen Kräfte außerhalb und neben der Gemeinde in äußerst unkritischer Weise. Die ideologischen Verirrungen baptistischer Repräsentanten in zwei Diktaturen manifestierten sich häufig in den Mechanismen bloßer Anpassung und der Fraternisierung mit den politisch Mächtigen, die gelegentlich sogar Züge der »Kumpanei« (G. Besier) annahmen. Anstatt, wie an der Gemeindebasis häufig geschehen, mit den Christen anderer Kirchen zu kämpfen und zu leiden, hat man sich bisweilen von den Diktaturen des Nationalsozialismus und der SED instrumentalisieren lassen.³¹

Der deutsche Baptismus hat in seiner bisherigen Geschichte nur unwesentlich an Öffentlichkeit gewonnen. Während jede amtliche Verlautbarung der beiden großen kirchlichen Gebilde und ihrer Vertreter in unserem Lande zumindest eine gewisse mediale Wirksamkeit genießt, herrscht von freikirchlicher Seite in dieser Hinsicht fast völliges Schweigen.³² Anstatt auf einer angemessenen öffentlichen Wahrnehmung, die unsere Verfassung sowie unsere pluralistische Öffentlichkeit ermöglichen, notfalls mit juristischen Mitteln zu insistieren, verschanzen wir uns nach wie vor hinter den beiden Großkirchen, deren gesellschaftliche Relevanz und Akzeptanz als moralische Autoritäten jedoch selbst im Schwinden begriffen sind. In den Rundfunkräten und an den theologischen Fakultäten, in den Parlamenten und in den pädagogischen Kommissionen unseres Landes sitzen alle möglichen Interessensvertreter – aber fast keine Baptisten. Das unserer Glaubensgemeinschaft anhaftende Sektenstigma ist, so meine ich, mitunter hausgemacht oder zumindest mitverschuldet. Es verdankt sich nebst der in dieser Hinsicht unseligen quietistischen Theologie des Neupietismus auch der Unfähigkeit unserer durch sinnlose Ämterhäufung und ein hohes Arbeitspensum überlasteten freikirchlichen Repräsentanten, sich angemessen in einer pluralisti-

³⁰ Von einzelnen rühmlichen Ausnahmen abgesehen.

³¹ Baptisten in verantwortlicher Position haben in der ehemaligen DDR, wie die Akten der Gauck-Behörde materialreich belegen, die Vertreter anderer Kirchen im Dienst des »Stasi« ausspioniert, um für die eigene Glaubensgemeinschaft Vorteile zu erzielen. Dies ist ein bisher noch nicht in die Öffentlichkeit gedrungener ökumenischer Skandal! Dem SED-Staat war's freilich recht: *Divide et impera!*

³² Dies betrifft vor allem die »Vereinigung Evangelischer Freikirchen« (VEF), ein in der Öffentlichkeit gänzlich unbekanntes Gremium, in dem viele Freikirchen – weitgehend unbemerkt – zusammengeschlossen sind.

schen Öffentlichkeit zu bewegen, die sich unseren religiösen Anliegen gegenüber durchaus aufgeschlossen zeigen könnte.

Um nicht mißverstanden zu werden: Die Trennung von Kirche und Staat mag – vor allem im Rahmen eines autoritären Staates – sicherlich eine gewisse Berechtigung haben, um die Freiheit des Evangeliums sicherzustellen. Sie kann im Sinne einer funktionalen Aufteilung verschiedener Aufgaben auch in einem demokratischen Staat eine gute und sinnvolle Forderung sein, solange sie nicht dazu führt, daß wir uns in der Vergangenheit eingraben und den Kontakt zu unserer Welt verlieren. Damit dies nicht geschieht, bedarf *jede* »Trennung von Kirche und Staat« daher unbedingt eines gleichzeitigen *Bündnisses zwischen Kirche und Gesellschaft!* Dies soll durchaus ein kritisches und spannungsgeladenes Bündnis sein. Aber ohne ein solches Bündnis verkommt der Baptismus zur Konventikelkirche religiöser Kleinkariertheit.

Eine solche Kirche haben die Gründergestalten des Baptismus nicht gewollt und nicht verdient. Und wir auch nicht.

8. Postulate und Einsichten zur Erneuerung des Baptismus

1. Wir brauchen ein neues Bündnis zwischen dem »Bund« und den »Gemeinden«. Dazu reicht es nicht aus, eine alljährliche Bundeskonferenz zu veranstalten, zu der die Vertreter der Gemeinden durch den Bund eingeladen werden. Der Bund muß vielmehr zum »Gegenbesuch« bei seinen Gemeinden bereit sein.³³ Ich halte eine konsequente und dauerhafte Konsultations- und Visitationspflicht des Bundes und seiner Einrichtungen gegenüber den Gemeinden, wie es mit der Reformation in den evangelischen Gemeinden eingeführt wurde, für dringlich. Die Vertreter des Bundes müssen einen intensiveren Kontakt zu den Gemeinden, in deren Namen sie sprechen und handeln, halten und sich ihren Anliegen öffnen. Nur dies kann langfristig zu Stärkung unserer Kohäsion und »Identität« führen und eine gegenseitige Einflußnahme sichern.

2. Eine besondere Mitverantwortung für die Gemeinden liegt in den Händen unserer Präsidenten und vor allem der Bundesdirektoren. Zur Stärkung der ekklesiologisch-seelsorgerlichen Kompetenz des Bundes braucht der Bund leitende Mitarbeiter/innen, die sich stärker um die Gemeinden kümmern, anstatt sich in zahllosen Aufsichts- und Verwaltungsräten aller möglichen Einrichtungen und Werke zu verzetteln. Das Bundesmissionshaus sollte sich Gedanken über eine Neuorientierung

³³ In unserer Bundesgeschichte gab es einmal die Einrichtung der sogenannten »dienenden Brüder«, deren Aufgabe es war, die Gemeinden im Auftrag der Bundesleitung zu konsultieren und zu beraten. Daran ließe sich womöglich anknüpfen.

hinsichtlich der wirklich relevanten Aufgaben machen und darüber mit den Gemeinden sprechen.

3. Um die anspruchsvollen Zukunftsaufgaben zu strukturieren und zu organisieren, sollte die Arbeit unserer Bundesdirektoren durch persönliche Referenten verstärkt und unterstützt werden. Ich wünsche den Verantwortlichen des Bundes Mut, andere, möglicherweise weniger relevante Arbeitszweige zu streichen oder an besser dafür geeignete Institutionen wie z.B. die Vereinigungen (künftig »Landesverbände«) zu delegieren. Jedes einzelne Bundeswerk sollte von Zeit zu Zeit auf seine reale Effektivität und Notwendigkeit für unsere Bundesgemeinschaft hin und ohne Scheu vor »heiligen Kühen« kritisch durchleuchtet werden.

4. Ich plädiere mit Nachdruck für einen *Baptismus der Regionen*. Denn unsere Zeit und Arbeitsweise erfordert föderalistische statt zentralistische Strukturen. An die Stelle zentraler Institutionen muß – in Analogie zum politischen Geschehen in Europa und den gerade dezentral (!) strukturierten Globalisierungstendenzen der Wirtschaft – ein »Bund der Regionen« treten. Dies kann nur in enger Zusammenarbeit mit den ebenfalls zu reformierenden Vereinigungen/Landesverbänden geschehen, an die der Bund künftig Befugnisse und Kompetenzen delegieren sollte (z.B. Heimatmission, Diakonie, Fort- und Weiterbildung). Die Vereinigungen sowie die Gemeinden müßten durch konsultative und konziliare Prozesse stärker in die strategischen Entscheidungen des Bundes einbezogen werden.

5. Dementsprechend sollten (ad-hoc-)Kommissionen für konkrete Sachfragen geschaffen werden, deren Mitglieder nicht zentralistisch nominiert, sondern über regionale Verbände demokratisch gewählt werden. Solche Kommissionen könnten teils als »Kommissionen auf Zeit« (bei einzelnen Sachfragen) oder als – zumindest mittelfristige – »Ständige Ausschüsse« (Plural!) für dauerhafte Aufgaben eingerichtet und durch demokratische Austauschverfahren und/oder Rotationsverfahren in ihrer innovativen Potenz erhalten und bestärkt werden.

6. Die Mitglieder der Bundesleitung sollten am besten ausschließlich über die Gremien der Vereinigungen/Landesverbände gewählt werden. Eine Wahl der Bundesleitungsmitglieder über den Bundesrat ist aufgrund der weit verbreiteten persönlichen Unkenntnis über die Eignung der Kandidaten wenig sinnvoll. Ein solches Verfahren überfordert die Delegierten und hinterläßt bei ihnen oft ein Gefühl der Hilflosigkeit. Bestimmte und für unsere Gemeinschaft mittel- oder langfristige bedeutende Personalentscheidungen sollten außerdem nur nach Absprache mit den Vereinigungen/ Landesverbänden sowie dem Bundesrat getroffen werden.

7. Ich halte ein Rotationsprinzip bzw. eine Begrenzung der Dienstzeit unserer leitenden Funktionäre für eine sinnvolle Angelegenheit. Die Amts-

zeiten bei Bundesdirektoren sollten auf maximal 10-12 Jahre begrenzt werden, wie dies seit jeher für die Mitglieder der Bundesleitung gilt (12 Jahre). Nach ihrer Dienstzeit sollten die leitenden Mitarbeiter nicht andere übergeordnete Dienste übernehmen (wie meist üblich), sondern zunächst zurück in den Gemeindedienst gehen, um ihre Erfahrungen aufzufrischen und ihrerseits den Gemeinden mit der gewonnenen Bundeskompetenz zu dienen. Dadurch könnte zugleich ein stärkeres Bewußtsein in den Gemeinden für die Anliegen des Bundes geschaffen werden. Durch unabhängige Kommissionen und öffentliche Ausschreibungen von Stellen sowie die Einbeziehung der Vereinigungen/Landesverbände könnten wir unserem ekklesiologischen Leitbild besser entsprechen und unter uns vorhandene Qualifikationen erschließen.

8. Die Fort- und Weiterbildung unserer Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen bleibt weiterhin ein dringliches Anliegen. Meine bisherigen Erfahrungen als Bildungsreferent und Veranstalter überregionaler Tagungen im Rahmen unserer Bundesgemeinschaft haben mich gelehrt: »Zukunftsträchtige Bildungskonzepte« erfordern eine Vielfalt an bezahlbaren Angeboten; Veranstaltungsorte müssen darüber hinaus schnell und leicht erreichbar sein und über eine gute Anbindung an die Verkehrsnetze sowie an die gemeindliche und kulturelle Infrastruktur unserer Zeit verfügen (dererlei empirische und soziale Faktoren sind bei den Planungen für Elstal bedauerlicherweise nur unzureichend berücksichtigt worden). Die Fortbildung unserer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter ist, abgesehen von der sinnvollen zentralen Ausbildung unserer Pastorinnen und Pastoren, seit jeher eine Sache der Vereinigungen gewesen. Dort ist diese Arbeit sinnvollerweise anzusiedeln, da die »Landesverbände« die zu ihnen gehörenden Gemeinden sowie die kompetenten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am besten kennen.

9. Der »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden« (BEFG) sollte trotz theologischer Bedenken die Ökumenizität der Gemeinde Jesu Christ energisch und beharrlich im Auge behalten. Kriterium darf dabei nicht der Selbsterhalt eines freikirchlichen »System« sein. Denn das Evangelium verpflichtet zur Einheit aller Christen. Aus diesem Grund ist die wichtige Zusammenarbeit innerhalb der »Evangelischen Allianz« ebenso zu fördern wie eine Intensivierung der Arbeit im Rahmen der »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen« (AcK). Wer dabei eine geistliche »Unterwanderung« befürchtet, möge bedenken, daß auch in unseren Reihen manche theologisch sonderbare Vorstellung fröhlich und unwidersprochen vor sich hin lebt. Nur durch Beteiligung und nicht durch larmoyante Rückzüge aus der (kirchlichen) Welt läßt sich Einfluß auf Christenheit und Welt nehmen. Die Angst vor einer Preisgabe der eigenen Souveränität und – um ein baptistisches Lieblingswort aufzugreifen – »Prägung« ist unbegründet, wie die nach wie vor ganz unabhängigen Kirchen bei aller ökumenischen Zusammenarbeit in den vergangenen Jahrzehnten belegen.

Die angebliche Bedrohung durch die »Einheitskirche« ist eine Chimäre frommer Sektierer.

10. Die Trennung von Kirche und Staat müßte aufgrund der vorhandenen Erfahrungen mit der Demokratie überdacht, in neuer Weise definiert und durch ein entschlossenes »Bündnis zwischen Kirche und Gesellschaft« ergänzt werden. Wir sollten künftig keine Scheu vor einer breiten öffentlichen Einmischung in gesellschaftliche Fragen sowie in die Politik haben, zumindest sofern der christliche Glaube tangiert wird. Vielleicht müssen dazu neue Institutionen geschaffen werden, deren Vertreter sich in einer medialen Öffentlichkeit ohne Unsicherheit oder Minderwertigkeitskomplexe zu bewegen wissen.

11. Unsere theologischen Bemühungen sollten künftig weder von anti-häretischen Kämpfen noch von einer unterwürfigen Abhängigkeit von der »Kirchenpolitik« bestimmt werden. Theologie bedarf nicht nur einer Rückbindung an die Bibel. Sie bedarf auch einer grundlegenden Freiheit, und nur die Besinnung auf ihre durch das Evangelium garantierte Freiheit des Denkens wird die Theologie frei machen!

Um die Freiheit des theologischen Denkens zu gewährleisten, sollten bei der Ausbildung der Pastorinnen und Pastoren persönliche und fachliche Beurteilung – beides ist notwendig! – getrennt und von verschiedenen Stellen vorgenommen werden. Unsere Dozenten sollten sich hinsichtlich der Studierenden ganz auf die Vermittlung von Fachwissen und theologischer Kompetenz konzentrieren und von jeder psychologischen oder »persönlichen« Beurteilung der Studierenden (vor allem während des Grundstudiums) tunlichst entlastet werden. Um der Freiheit des Denkens und der Freude an der Theologie willen wird die Trennung von fachlicher Ausbildung und gleichzeitigem permanentem Persönlichkeits-test den Studierenden, den Dozenten und den letztlich auch Gemeinden zugute kommen, wie die entsprechenden Erfahrungen anderer Ausbildungsinstitute belegen. So könnte die verbreitete (jedoch verschwiegene) und das Studium am »Seminar« von Anfang an belastende »Vermittlungsangst« einer neuen Offenheit der Studierenden ihren Dozenten gegenüber weichen.

Für ein besseres Miteinander von Pastoren, Gemeinden und Bund wäre es zudem wichtig, sowohl die zukünftigen wie den bereits praktizierende Pastorinnen und Pastoren von Anfang an (mit dem Beginn des Studiums) seelsorgerlich zu begleiten und zur vertraulichen Supervision zu verpflichten.

12. Mit Heinz Zahrnt plädiere ich für eine künftige »Versöhnung von Theologie und Religion« innerhalb des Christentums, d.h. von geistiger Reflexion und geistlicher »Spiritualität« (um ein zeitgenössisches kirchliches Lieblingswort aufzugreifen). Das beginnende 20. Jahrhundert hat die Fronten zwischen Theologie und Religion aus seinerzeit berechtigten

Gründen scharf profiliert. Im ausgehenden 20. Jahrhundert betrachten wir diese Fronten mit neuer Milde und anlässlich des Jubiläums von 1648 (dem Ende des Dreißigjährigen Religionskrieges durch den Westfälischen Frieden) mit dem festen Vorsatz der Versöhnung. Denn Theologie ohne Religion verkommt zum intellektuellen Narzißmus; Religion ohne Theologie degeneriert zu einem konturenlosen Subjektivismus.

13. Die Quelle zur Erneuerung des Baptismus wird, wie alle vorangehenden Erneuerungsbewegungen innerhalb der Kirchengeschichte, wesentlich von einer Wiederentdeckung der Bibel abhängen. Der Baptismus kann in seiner Gesamtheit nur noch rudimentär als eine »Bibelbewegung« bezeichnet werden. Er hat gegenwärtig eher den Charakter einer schwer faßbaren und zunehmend privatistischen religiösen Erfahrungsgemeinschaft (»living apart together«), deren Kraft sich nicht mehr einer verbindlichen Überlieferung, sondern persönlichen Wünschen und autoideellen religiösen Projektionen verdankt. Der Baptismus hat bisher keine hermeneutische Antwort auf die Ergebnisse und Anfragen der bibelwissenschaftlichen Forschung gefunden, die entweder betreten ignoriert oder fundamentalistisch geleugnet werden. Hier rächt sich, daß man die religionsgeschichtlichen Fragestellungen kaum zur Kenntnis genommen oder gar verarbeitet hat. Die stille Abwanderung einer intellektualisierten Generation aus unseren Gemeinden bringt dies an den Tag.

14. Gegen die Bibelvergessenheit und fundamentalistischen Alleinsprüche auf die rechte Auslegung erhebe ich das Postulat einer *Bibliosophie*. Darunter verstehe ich keinen Rückzug in ein weiteres apodiktisches Auslegungsmodell, sondern die längst überfällige hermeneutische »Flucht nach vorne«: Eine vielfältige Hinwendung zu den konkreten *Texten* der Bibel, die allen apodiktischen Zugängen und ihren »Systemen« kritisch, selbstbewußt und gelassen entgegentritt. Sie wird gerade die sogenannte »historische Kritik« nicht länger verteufeln, sondern ihr einen angemessenen Platz unter den Verstehens- und Auslegungsbemühungen zugestehen, ohne eine einzelne Auslegungsmethode absolut zu setzen. Bibliosophie normiert die Vielfalt des biblischen Zeugnisses und die Vielfalt plausibler Auslegungs- und Verstehenswege nicht länger durch dogmatische Postulate, Inspirationslehren über »Gottes Wort« oder positivistische Engführungen. Als »methodenoffene Methode« und im Gefolge der Denkbewegung innerbiblischer Schriftauslegung respektiert sie verschiedene hermeneutische Zugänge³⁴ als legitim und entwendet die Bibel all denen, die für ein bestimmtes Bibelverständnis Exklusivität und Gehorsam beanspruchen. Wird Orthodoxie durch Bibliosophie

34 Ich denke an eine parallele, die naiv-situative Bibellektüre begleitende und ergänzende Lektüre, die sowohl das breite Spektrum historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher, psychologischer, literaturwissenschaftlicher u.v.a. Einsichten einschließt.

ersetzt, so könnte uns dies helfen, das Buch der Bücher *besser* zu verstehen, zu genießen und uns an diesem vielfältigen Zeugnis der Gotteserfahrungen zu erfreuen. Bibliosophie versteht die Bibel auch nicht länger als primäres Instrument antihäretischer Kämpfe gegen die »Feinde des Glaubens«, sondern als Seelsorgerin der Gemeinde, mithin als Hilfe zum Glauben und zum besseren Verstehen desselben.

15. Daß die Bibel wesentlich Hilfe zum Glauben ist, belegen die Texte der Bibel selbst, die sich jeder Vereinnahmung durch eine wie auch immer geartete Orthodoxie versperren. Denn die ungestüme Vielfalt des biblischen Kanons ist der heimliche Grund für die Vielfalt der Kirchen und Konfessionen (E. Käsemann). Letztlich ist bereits die Tatsache, daß es im Neuen Testament vier unterschiedliche kanonische Evangelien gibt, der Urgrund dessen, was ich Bibliosophie nenne und zugleich die Krise aller Orthodoxie. Mit der Entscheidung für den *ganzen* biblischen Kanon hat sich jede Bibelorthodoxie ein Trojanisches Pferd in die eigene Glaubensfestung geholt. Der Bibel und ihren großartigen heterodoxen und in diesem Sinne »subversiven« Texten hält keine noch so orthodoxe Glaubensfestung auf Dauer stand.

16. Zukunft hat eine Kirche, die es schafft, sich von allen bloß rationalistischen Denkweisen zu emanzipieren und sich als heterodoxe Bibelbewegung zu konstituieren. Als bibliosophische Bewegung impliziert eine multiperspektivische Lektüre die Absage an die Versuchungen des Fundamentalismus, des Intellektualismus sowie des Antiintellektualismus. *Fundamentalismus ist kollektive Verdummung*, zugleich Ausdruck menschlicher Angst und Vermessenheit; er ist ontologisch menschenfeindlich und böse. Zwangsläufig weist er zurück auf die – nunmehr geistigen, aber nicht minder antichristlichen – Scheiterhaufen des Mittelalters, die Umberto Eco's Roman »Der Name der Rose« in einem schauerlichen Gleichnis grandios zu beschwören weiß.

17. Auch der fromme Versuch einer Nivellierung sperriger Aussagen innerhalb des Buchs der Bücher durch die feinsinnigen Maschen »heilsgeschichtlicher« Systeme – die ihrerseits meist eine subtile Form rationalistischer Bibelkritik darstellen! – muß und wird immer wieder scheitern. Denn bekanntlich »wohnt in Christus die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig« (Kol 2,9). Zeugt die Bibel von dieser Fülle, dann ist jede Form rationalistischer Orthodoxie ein zu kleines Gefäß, um das freie Reden Gottes darin einzufangen. Unsere Erkenntnis ist nicht nur Stückwerk, sondern *bleibt* es auch (1Kor 13,9). Daran erinnert uns die oft bizarre Vielfalt biblischer Texte. Der beste Schutz vor aller spekulativen Systematik ist nach wie vor der *konkrete* Text, den jeder Prediger und jede Predigerin Sonntag für Sonntag auszulegen hat. Unsere Zeit, die den absoluten Wahrheiten längst den Laufpaß gegeben hat, fragt nicht nach geschlossenen Systemen lückenloser Wahrheiten, sondern nach einer Weisheit, die

in den widersprüchlichen Erfahrungen des Lebens situativen Halt gibt, der im Vertrauen auf den vertrauenswürdigen Gott gründet.

18. Anstelle eines Schlußwortes:

»Die Zukunft hat viele Namen. Für die Schwachen ist sie das Unerreichbare. Für die Furchtsamen ist sie das Unbekannte. Für die Tapferen ist sie die Chance.« (*Victor Hugo*).

»Ich interessiere mich sehr für die Zukunft, denn ich werde mit ihr den Rest meines Lebens verbringen.« (*Milva*).

»Wer nicht über die Zukunft nachdenkt, wird keine haben.« (*Heiner Geissler*).

»Ich kenne meine Pläne, die ich für euch habe – Spruch des Herrn –, Pläne des Heils und nicht des Unheils; denn ich will euch Zukunft und Hoffnung geben« (Jer 29,11).

Neutestamentliche Perspektiven zum christlich-jüdischen Gespräch

Mit Einblicken in das Judentum*

Peter von der Osten-Sacken

1. Christliche Beschäftigung mit dem Judentum – beliebig, bindend, notwendig?

1.1. Aneignung und Abwehr – zur Geschichte von Christen und Juden

1.1.1. Die jüdische Bibel und die jüdische Geschichte bis hin zu Jesus von Nazaret sind zum einen die tragenden Pfeiler des Judentums. Sie sind zum anderen von Anfang an stets auch feste Bezugsgrößen für die christlichen Gemeinden gewesen. In diesem Sinne haben sich Christen seit jeher mit dem Judentum befaßt. Drei Gründe vor allem sind für diese Orientierung an der jüdischen Bibel und an der biblisch-jüdischen Geschichte ausschlaggebend:

Die antike *Geschichte* der Juden ist die Voraussetzung oder der Boden für das Wirken Jesu, seiner Jüngerinnen und Jünger und der ersten christlichen Gemeinden. Die jüdische *Bibel* aber ist das Geschichtsbuch und das schriftgewordene Wort Gottes, auf das sich Jesus und seine späteren Gemeinden beziehen.

Durch die jüdische Geschichte und durch die jüdische Bibel erhalten Christen eine Vorgeschichte, eine Vergangenheit von weit her. Sie sind keine plötzlich und unverhofft auftauchenden Neulinge, vielmehr reichen sie zurück bis an den Anfang der Wege Gottes mit der Welt.

* Vortrag anlässlich des Seminars »Israel – mehr als ein Staat?«, gehalten am 28. Februar 1998 im Bildungszentrum des BEFG in Elstal bei Berlin. Für die Drucklegung wurde der Vortrag geringfügig überarbeitet und ergänzt. Teil 1.2. (zu Röm 9-11) wurde auf der Tagung frei vorgetragen. Die schriftlich ausgeführte Form nimmt entsprechende Ausführungen aus einer Anfang des Jahres erschienenen Sammlung mit eigenen Vorträgen auf: Theologische Perspektiven im christlich-jüdischen Gespräch (falkenburger blätter 25), 1999. Teil 2.2. (zur Judenmission) wurde in Grundzügen zuerst im März 1995 auf einer Sitzung der Vollversammlung der »Ev. Mittelost-Kommission« in Hannover vorgetragen. Er findet sich in mehr oder weniger gleicher Form in der genannten Vortragsammlung. Literaturhinweise sind am Ende des Beitrags angefügt (s.u.).

Durch die Verankerung ihrer Existenz in der jüdischen Bibel/dem Alten Testament gewinnen Christen Herkunft und Zukunft auch in theologischem Sinne: Sie werden zu Kindern Abrahams und bekommen teil an der einst an ihn ergangenen Verheißung.

1.1.2. Wie es christlicherseits schon immer eine Beschäftigung mit der jüdischen Bibel und der in ihr bezeugten jüdischen Geschichte gegeben hat, so haben Christen von früh an ihr Verhältnis zu diesen beiden Größen bestimmt. Wie ist dieses Verhältnis im einzelnen festgelegt worden? Was das Neue Testament angeht, so läßt sich in einem Querschnitt durch seine Aussagen folgendes exemplarisch hervorheben:

Nachdem Gott vielfältig durch die Propheten gesprochen hat, hat er am Ende der Tage durch seinen Sohn geredet (Hebr 1).

Durch Jesus als den Sohn, als das Wort und wie die Bezeichnungen mehr lauten sind Gnade und Wahrheit offenbart und mitgeteilt worden (Joh 1).

Auf ihn läuft die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und mit den Völkern zu, und in ihm kommt sie zur Erfüllung (Mt 1-2/Lk 1-2).

Insoweit die Geschichte Gottes mit der Welt noch weitergeht, ist die Geschichte der Kirche die legitime Fortsetzung der Geschichte Israels (Apg).

Faßt man diese Verhältnisbestimmungen zwischen Jesus Christus/der christlichen Gemeinde und Israel/dem antiken Judentum ins Auge, so kann man von ihnen her zurückschließen: Christen haben sich mit dem alten Israel oder mit dem antiken Judentum zu beschäftigen (deren Heilige Schrift eingeschlossen), weil sie sonst weder verstehen, wer Jesus Christus ist, noch auch ihren eigenen Ort in der Geschichte Gottes mit der Welt zu begreifen vermögen.

1.1.3. In den bisherigen Überlegungen haben zwei Größen im Vordergrund gestanden: die jüdische Bibel und die jüdische Geschichte. Beide Größen sind jedoch nicht denkbar ohne eine dritte, die in ihnen vorausgesetzt oder enthalten ist, nämlich Israel selbst, das jüdische Volk. In welche Position kommen Juden oder das jüdische Volk zu stehen, wenn Christen ihr Verhältnis zu jüdischer Bibel und jüdischer Geschichte so bestimmen, wie ich es zuvor in Grundzügen nachgezeichnet habe?

Auch hier eröffnet sich ein weites Feld. Um den Zugang zur Sache zu erleichtern, möchte ich zunächst vor allem einer – besonders breiten – Spur folgen. Sie ist im Grunde bereits in dem angelegt, was bisher zur Sprache kam: Wenn nämlich die Geschichte Israels durch das Kommen Jesu Christi erfüllt wird oder wenn sie nach seinem Kommen ihre echte Fortsetzung in der christlichen Gemeinde findet, dann schließt dies fast zwangsläufig die Auffassung ein, daß die weitere Geschichte des Judentums gewissermaßen in eine Sackgasse führt. Und eben dies ist – zu einem nennenswerten Teil bis heute – die beherrschende christliche Auf-

fassung geworden. Sie hat auf vielfältige Weise Ausdruck gefunden, besonders bedrückend in folgender Gestalt:

In gewissem Sinne bereits im Neuen Testament, unverhohlen dann vom 2. Jahrhundert an wird in der Geschichte der Kirche in Schriften und Predigten, später auch in Gestalt bildlicher Darstellungen unermüdlich wiederholt: Weil die Mehrheit der Juden Jesus nicht als Messias angenommen hat, ist die Synagoge tot, eine reine Größe der Vergangenheit, ein Fossil aus längst vergangenen Tagen, eine Gemeinschaft, die es eigentlich gar nicht mehr geben dürfte, oder auch – ein besonders häufig gebrauchtes Bild – eine leblose Mumie, bestenfalls also ein Museumsstück aus einer längst verlorenen Welt. Wie die Synagoge in den Zeiten, in denen diese Urteile jeweils gefällt wurden, wirklich aussah, ob sie blühte und gedieh, ob sie ein reiches geistliches Leben führte – all dies spielte dabei überhaupt keine Rolle. Es waren von der eigenen Überzeugung, nicht von der möglicherweise abweichenden Erfahrung bestimmte Urteile, die man fällt.

Das besagt freilich nicht, daß sie ohne Konsequenzen für das praktische Leben gewesen wären. Ganz im Gegenteil. Sobald die Kirche vom 4. und 5. Jahrhundert an teil an staatlich-politischer Macht gewann, hat sie selbst und haben christliche Herrscher nur zu oft ihre Macht benutzt, um Juden nicht nur mit Worten, sondern auch durch Taten zu diskriminieren, d.h. sie verächtlich zu machen, ja mehr noch, sie zu entrechten, gegebenenfalls zu verfolgen, zu vertreiben und in den schlimmsten Fällen zu ermorden. Man glaubte, die Juden stünden seit ihrer Ablehnung Jesu Christi unter dem Zorn Gottes und meinte, sich gegebenenfalls auf irgendeine Weise zum Vollstrecker dieses Zorns machen zu können. Und oft genug war all dies nichts anderes als ein Vorwand, um sich an den Juden materiell schadlos zu halten, d.h. um sie zu bestehlen und sich an ihnen zu bereichern.

Wenn sich noch in unserer jüngsten Geschichte nur wenige christliche Köpfe, Herzen und Hände rührten, als die Juden unter uns nach und nach von staatlicher Seite öffentlich diskriminiert, entrechtet und verfolgt wurden, dann hat dies gewiß eine ganze Anzahl von Gründen. In deren Zentrum gehört freilich fraglos jene uralte, immer wieder gelehrt Überzeugung: Wenn die Juden etwas geschieht, dann gebührt es ihnen so. Denn sie stehen unter dem Zorn und sind ohnehin mehr oder weniger tot. Wen muß schon eine Mumie kümmern?

Wer auch nur ein Quentchen Gespür für Gerechtigkeit hat, wird die Willkür und das schreiende Unrecht empfinden, die einer solchen christlichen Einstellung zum Judentum innewohnen: Wir messen uns selber als Christen Leben und Gegenwart zu, dem Judentum aber bestreiten wir eine lebendige Gegenwart und betrachten es als eine letztlich vergangene Größe. Erst wenn wir fragen: Wer *sind* die Juden, wie leben sie, wie glauben, hoffen und beten sie – wenn wir also neugierig nach ihrer Gegenwart fragen und bereit sind, alteingesessene Urteile und Vorurteile

zu verlernen –, erst dann werden wir entsprechend beginnen, ein heilsames Verhältnis zum jüdischen Volk zu gewinnen.

1.2. Perspektiven des Basis-Textes Römer 9-11

Nach all dem Elend und all dem grauenhaften Unrecht der Jahre 1933-1945 wurde für Christen die still oder hörbar ausgesprochene Frage von jüdischer Seite unausweichlich: Wo wart ihr, als wir auf euch hofften? Wo wart ihr, als eure Religion, die doch die Religion der Liebe sein soll, gefragt war wie vielleicht nie zuvor? Und aufgeschreckt durch diese Frage haben die Kirchen – langsam genug – zu fragen begonnen, ob denn jene Tradition, wie ich sie zuvor skizziert habe, wirklich alles sei, was die eigene Tradition, was zumal das Neue Testament über das Verhältnis von Christen und Juden lehre. Im Rahmen dieser Rückfrage an die Bibel ist vor allem ein Zusammenhang ganz in den Vordergrund gerückt, die Kapitel 9-11 des Briefes des Apostels Paulus an die Gemeinde in Rom. Man kann im Sinne einer Faustregel den folgenden Vergleich herstellen: Wenn wir wissen wollten, was das Abendmahl nach dem Neuen Testament ist, dann würden wir uns ohne jede Frage an den Bericht von seiner Einsetzung halten. Wenn wir wissen wollen, was das Neue Testament thematisch (und nicht nur nebenher) über das Verhältnis von Kirche und Israel sagt, dann ist ganz entsprechend unser Leittext Röm 9-11. Wir folgen seinen Grundlinien, indem wir uns an zusammengehörigen Abschnitten dieses Textes orientieren.

1.2.1. Röm 9,1-5: Der Anfang als Perspektive auf das Ganze oder: Wer sind die Juden?

In diesen wenigen einleitenden Versen von Röm 9-11 ist fast alles enthalten, was Paulus im folgenden zu sagen hat, auf jeden Fall aber der tragende Grund benannt. Allem Anschein nach bestehen in Rom Zweifel an der Israel-Treue des Apostels, mehr noch, sein Einstieg in das Thema scheint eher noch dafür zu sprechen, daß man sich zur Rechtfertigung antijüdischer Einstellungen auf ihn berufen hat. Denn wer so beginnt: »Die Wahrheit sage ich in Christus, nicht lüge ich ...«, wer sich mithin auf Christus, den Heiligen Geist und das Gewissen beruft und gleich zweimal beteuert, daß er unaufhörlichen Schmerz um Israel hat, den muß man irgendwie anderer Auffassungen verdächtig haben. Paulus verdeutlicht seine Trauer und mit ihr seine Liebe zu Israel, indem er hervorhebt: Wenn es helfen würde – nämlich, wie wohl zu ergänzen ist, dazu, daß Israel und Jesus Christus zusammenkommen – wenn es helfen würde, dann würde er selbst seine eigene Trennung von Jesus Christus in Kauf nehmen, der ihm doch ein und alles bedeutet (9,3).

Was macht die Besonderheit des auf so ungewöhnliche Art und Weise hervorgehobenen Volkes aus? Darauf antwortet der Apostel, indem er

benennt, *wer sie sind*, nämlich Israeliten, Kinder Israels, also Volk Gottes, und was sie ausmacht, nämlich eine Reihe ihnen (von Gott) gegebener Gaben. Nach jener eingangs in Erinnerung gebrachten uralten und breiten Tradition, dergemäß Israel vor Gott vermeintlich eine reine Größe der Vergangenheit ist, würde man erwarten, es stünde hier: Sie *waren* Israeliten, Volk Gottes. Demgegenüber stellt Paulus als erstes die Gegenwartigkeit Israels heraus: Sie *sind* Israeliten, ihnen gehören die Sohnschaft usw. (9,4f). Weil Paulus in der Gegenwartsform formuliert, darum ist hierin bereits seine Grundauffassung enthalten: Gott hält seinem Volk die Treue ungeachtet seiner derzeitigen Ablehnung des Evangeliums oder Jesu Christi.

Die Kette der Begriffe, die Paulus aufzählt, um darzutun, was Israel ausmacht, können hier nicht im einzelnen erörtert werden. Später, in 11,29, kommt er auf sie mit dem zusammenfassenden Begriff ›Gnadengaben‹ (Charismen/*charismata*) zurück. Von besonderem Gewicht dürfte in unserem Zusammenhang das Ziel sein, auf das die Kette in 9,4 zuläuft, nämlich auf das Wort ›Verheißungen‹. Es wird alsbald in 9,6ff wieder aufgenommen und in gewissem Sinne schon vorher in 9,5, wenn Paulus hervorhebt, daß Israel auch die (Erz)väter gehören; denn sie sind die Empfänger der Verheißungen für das Gottesvolk. Wenn es am Ende der gesamten Aufzählung in V. 4-5a heißt, daß aus ihnen (Israel) der Messias seiner irdischen Herkunft nach stamme, so lenkt Paulus hier mehr oder weniger unmittelbar wieder auf das Problem zurück, das ihn in Röm 9-11 zutiefst bewegt: Dieser Messias ist gekommen, und doch wird er von der Mehrheit seiner Geschwister in Israel nicht als solcher akzeptiert.

Es scheint, daß insbesondere die enge Orientierung des Apostels an der Größe ›Verheißung(en)‹ in ihrer Bedeutung für das christlich-jüdische Verhältnis noch nicht voll ausgeschöpft ist. Fragen wir vom Neuen Testament her nach tief eingreifenden Einschnitten in die Geschichte, so sind wir vermutlich mit der Tradition geneigt, Jesus Christus als *den* Einschnitt zu akzentuieren – als die Erfüllung der Zeit, der Verheißungen und wie die Wendungen lauten. Röm 9-11 gibt jedoch Anlaß zu fragen, ob wir die Akzente – ohne unserer Glaubensüberlieferung damit untreu zu werden – nicht noch einmal anders zu setzen haben: Der Einschnitt schlechthin in Gottes Weg mit seiner Schöpfung, mit Israel und den Völkern, ist zunächst einmal die Verheißung an Abraham, in der diejenige für Israel und für die Völker inbegriffen ist. Der diesem anfänglichen ›Verheißungseinschnitt‹ *voll* korrespondierende ›Erfüllungseinschnitt‹ ist auch nach der Linienführung des Neuen Testaments wohl doch nicht bereits das Christusgeschehen, vielmehr jene Zeit, in der Israel und die Völker *zusammen* an dem von Gott vorgesehenen Ziel sein sollen. Alles andere ist messianische Öffnung von Zeit und Geschichte hin auf diesen *alle* umfassenden Schluß. (Vgl. in diesem Sinne Röm 15,7-13!)

Der einleitende Abschnitt 9,1-5 mündet ein in eine Lobpreisung (hebr. *beraka*, griech. *eulogia*). Zur Zeit des Paulus gelten solche Lobsprüche

stets Gott, sie sind noch nicht – wie teilweise gegen Ende des 1. Jahrhunderts – an Jesus Christus adressiert. Außerordentlich aufschlußreich ist, daß Paulus bereits hier, kaum hat er mit seinen Darlegungen begonnen, einen solchen Lobspruch erklingen läßt. Er bewegt sich damit in biblischer Tradition, in der Eulogien dieser Art laut werden, wenn die Taten Gottes an seinem Volk in Erinnerung gerufen werden. Im vorliegenden Zusammenhang besagt dies: Was immer in der Frage Kirche-Israel noch zu sagen ist – das, was Gott an Israel getan und was Paulus zuvor in Erinnerung gebracht hat, ist in jedem Fall Grund zum Gotteslob. Dieses Lob greift in gewissem Sinne bereits bis auf das Ende der gesamten Darlegungen des Apostels in Röm 9-11 vor. Denn auf ganz entsprechende Weise, mit einem Hymnus, der durch eine Doxologie, einen Ehrerweis Gott gegenüber, abgerundet wird, schließt auch der gesamte Zusammenhang in Röm 11,33-36.

1.2.2. Röm 9,6-29 und 11,1-6: Ist die Kirche Israel?

Die erste größere Texteinheit, Kap. 9,6-29, birgt eine Reihe schwieriger Fragen. Aufgenommen werden soll diese Einheit vor allem im Hinblick auf ihre Bedeutung für das Ganze von Kap. 9-11.

Der Zusammenhang beginnt mit einem tiefreichenden Treuewort (9,6a), und er wird – dieses Treuewort begründend – fortgeführt mit einer Feststellung, die den Auslegern vielfach zur Untiefe wird: »Nicht alle, die aus Israel sind, sind Israeliten.« Wer also ist Israel? Eine breite Tradition sagt: Alle, die an Jesus Christus/das Evangelium glauben. Das ist, gemessen an Röm 9-11, falsch. Die Unsachgemäßheit zeigt sich erstens vor dem Hintergrund von 9,1-5. Dort hieß es: »welche *sind* Israeliten« – nämlich gerade auch die, die das Evangelium *nicht* angenommen haben. Sie zeigt sich zweitens vom Ende von Kap. 9 (wie von Kap. 11) her. Nach den dortigen Ausführungen (9,25-29) sind in der christlichen Gemeinde versammelt:

- erstens Griechen, die von Nicht-mein-Volk zu Mein-Volk geworden sind,
- und zweitens der sog. Rest, der heilige Rest Israels, nämlich in Gestalt der sog. Judenchristen.

Diese zweite Linie wird in Kap. 11, besonders in 11,1-6, fortgeführt: In 11,1ff widerlegt Paulus die Auffassung, Gott habe sein Volk (Israel) verstoßen, indem der Apostel auf sich (einen Israeliten) und auf die übrigen christusgläubigen Israeliten/Juden verweist, die für ihn den schon genannten heiligen Rest darstellen.

Es gibt also für Paulus durchaus ein Israel *in* der Kirche, aber die Kirche ist nicht das ganze Israel. Die Israeliten/Juden, die nicht glauben, daß der Messias bereits gekommen sei, nennt Paulus in Röm 11 »die Übrigen«, nämlich aus Israel. Von ihnen handelt er thematisch in 11,11-24 und in 11,25-32. Wir kommen darauf zurück. Diese Übrigen sind gemeint,

wenn er in 11,25ff von der Rettung von »ganz Israel« spricht. Darin mögen noch einmal die zur Kirche gehörenden Judenchristen mitgemeint sein. Kennzeichnend aber bleibt: Im ganzen Zusammenhang Röm 9-11 bleibt der Begriff ›Israel‹ für (ans Evangelium glaubende oder auch nicht glaubende) Israeliten/Juden reserviert. Der Begriff wird nicht auf sog. Heidenchristen übertragen, auch wenn Paulus diesen Teil der Kirche mit einem biblischen Zitat (Hosea) als (neu hinzugewonnenes) ›Gottesvolk‹ bezeichnen kann (9,25f).

Diesen Tatbeständen kommt um so mehr Gewicht zu, als wir heute weltweit eine fast durch und durch ›heidenchristlich‹ geprägte Kirche haben. Um so weniger Grund haben wir, in der alten Tradition fortzufahren und *sie* als das ›wahre Israel‹ zu bezeichnen. Unbehandelt oder unbeantwortet ist damit das, was man als eine der offenen Wunden am Leib Christi bezeichnen kann, das Phänomen der sog. Judenchristen, auf das wir an späterer Stelle zurückkommen.

1.2.3. Röm 9,30-10,21: Wie ist das Nein Israels zum Evangelium zu deuten?

Auch dies ist ein Abschnitt, der reich an Einzelfragen ist, doch soll es hier allein um eine der Hauptlinien gehen. Welche gemeint ist, wird durch die das Kapitel erschließende Frage deutlich: Wie ist das Nein Israels zum Evangelium (zu Jesus Christus) zu deuten? Oder genauer, wie ist das Nein der ›Übrigen aus Israel‹ zu verstehen oder auszulegen? Paulus sagt im Sinne einer Faustregel: Sie haben Eifer um Gott, aber nicht der nötigen und möglichen Erkenntnis gemäß (10,2). Um dies zu verdeutlichen, greift er Grundsätze seiner Rechtfertigungslehre auf: Jetzt ist durch Gnade und Glaube das Verhältnis des Menschen zu Gott erneuert – so die christliche Botschaft. Wenn dies jüdischerseits verneint wird, dann zeigt dies nach Paulus, daß Juden aus eigener Kraft vor Gott bestehen wollen. Eben dies meint er, wenn er urteilt, sie hätten Eifer um Gott, aber nicht der Erkenntnis gemäß. Es ist vielleicht nicht nutzlos, darauf hinzuweisen, daß Juden dies ganz entsprechend von Christen sagen könnten, gewiß auch gelegentlich von ihnen sagen, ja vielleicht auch von einem orthodoxen Standpunkt aus in wesentlicher Hinsicht sagen *müssen*: Eifer um Gott, aber nicht der richtigen Erkenntnis gemäß. Dies festzustellen ist Teil der Wahrheit und Realität und nimmt uns gegebenenfalls auch heilsam ein Stück vom hohen Roß herunter. Letzteres wäre jedenfalls ganz der Intention des Paulus in Röm 11,17-24 gemäß. Besonderes Gewicht kommt, was Kap. 10 angeht, jedoch einem anderen Zusammenhang zu, nämlich 10,14-21, der zweiten Hälfte des Kapitels, und seiner Fortsetzung in 11,7-10. In 10,14-21 fragt Paulus, ob es sich angesichts des Neins der ›Übrigen‹, angesichts ihrer Abwehr, nicht so verhalten könne, daß sie gar nicht die Gelegenheit gehabt haben, das Evangelium zu hören und zum Glauben an Jesus Christus zu kommen.

Bemerkenswerterweise antwortet Paulus nicht etwa missionsgeschichtlich, wie wir es in einem solchen Fall fraglos täten, indem wir hervorheben würden, welches Missionswerk in welchen Regionen tätig gewesen ist. Vielmehr ›argumentiert‹ Paulus einfach biblisch, mit Zitaten aus der Heiligen Schrift. In ihr steht geschrieben, daß der Schall des Wortes in alle Welt ergangen ist, und also verhält es sich so (Ps 19,5; Röm 10,18). Abstrakt gesagt: Was Wirklichkeit ist, wird von der Bibel definiert. In unserem Zusammenhang bedeutsam ist daran das Folgende: Das Verhalten Israels, wie der Apostel es in der Gegenwart feststellt, ist für ihn in der Schrift (und das heißt von Gott selbst) vorhergesagt. Es stimmt in diesem Sinne mit seinem Wort (und seinem Willen) überein, es ist ›schriftgemäß‹. Daß diese Übereinstimmung mit der Schrift tatsächlich in Richtung einer Übereinstimmung mit dem Willen Gottes zu verstehen ist, zeigt die Fortsetzung in 11,7-10. Es ist der Abschnitt, in dem Paulus die Frage nach den ›Übrigen‹ wieder aufnimmt. Dort heißt es von Gott, *er* habe einen Geist der Betäubung in sie gegeben, auf daß sie nicht sehen und erkennen. Die Botschaft scheint klar: Das Nein Israels, der Übrigen, ist in keinem Fall gottlos, ganz im Gegenteil.

1.2.4. Röm 11,7-24: *Wie soll man Israels Gegenwart sehen?*

Mit den letzten Beobachtungen waren wir bereits in diesem anschließenden Abschnitt, bei dessen Erörterung die Frage vor allem auf die Gegenwart fallen soll: Was also ist in ihr mit Israel?

Paulus erörtert diese Frage nicht, ohne ständig die andere Frage nach dem Verhalten der christlichen Gemeinden direkt oder indirekt mit einzubeziehen. Er spricht also nicht distanziert *über* Israel.

Man könnte gerade aus diesem reichen Kapitel eine Menge von Aspekten aufnehmen und thematisieren, so zum Beispiel die erneute Übereinstimmung von Israels Nein und Gottes Willen dadurch, daß durch das Nein das Evangelium zu den Völkern gekommen ist (11,11). Man könnte weiter die Stichelei des Apostels gegen die Völker aufnehmen, die darin enthalten ist, daß sein ganzer Dienst an ihnen ohnehin (nur) den Zweck hat, die Übrigen aus Israel auf die Völker eifersüchtig zu machen und sie so (zum Glauben) zu reizen (11,13f). Man könnte sich im gleichen Atemzug an der nicht weniger trefflichen Stichelei des Londoner Rabbiners Albert Friedlander freuen, der dazu hilfreich gesagt hat (den Satz auf sich beziehend): »Ich habe nichts gegen Eifersucht, ich bin sogar sehr gerne eifersüchtig, aber ich spüre es noch nicht.« Man könnte weiter der schönen paulinischen Geschichtsdeutung nachgehen, in der er in Kap. 11 den heiligen Rest, der ja ganz nach ›Ende‹ und ›Abschluß‹ klingt, zum Anfang einer neuen Fülle macht (11,15f). Und man könnte nicht zuletzt den hohen Stellenwert bedenken, den für Paulus die Mahnung an die Heidenchristen in Rom hat, sich nicht über Israel zu überheben (11,17-22). Statt all dies auszubreiten, möchte ich die Aufmerksamkeit

auf eine m.W. durchweg übersehene, jedoch höchst aufschlußreiche kleine Wendung des Paulus lenken. Sie spiegelt etwas von der großen, fast intuitiven Wahrheit seiner Erkenntnis wider.

Es geht um den Zusammenhang des Ölbaumgleichnisses (11,16-24) und die in ihm enthaltenen Gerichtsaussagen. Israel, sofern es nicht an Jesus Christus glaubt, steht unter dem Gericht, das ist die breite christliche Tradition. Die Rede des Paulus ist von einer anderen Mathematik bestimmt. »Wenn aber *einige* der Zweige ausgebrochen worden sind (du aber eingepropft wurdest ..., dann rühme dich nicht wider die Zweige«; 11,17f). Nicht die meisten, geschweige denn alle, sondern *einige* ... Paulus redet gezielt so. Dies wird durch eine weit zurückliegende parallele Aussage im Römerbrief bestätigt. So hatte er in 3,1-8 ein erstes Mal zur Erklärung der Stellung Israels, seines Vorzugs, ganz ähnlich mit den Worten angesetzt: »Wenn *einige* (aus Israel) nicht zum Glauben gekommen sind (was liegt daran)?« (3,3) Es ist, darüber gibt es schwerlich Streit, die Elendsstruktur des Antisemitismus (und verwandter Einstellungen), das Ganze schlecht zu machen, aber einige Ausnahmen zuzulassen. Das Gefälle der paulinischen Aussagen an den genannten Stellen ist umgekehrt. Die Kritik des Apostels bzw. seine Aussagen, die Kritisches enthalten, reden von *einigen*, während das Ganze in Kap. 9-11 in Schutz genommen wird. Die Kirche ist auf Dauer nicht für diese paulinische, wirklich therapeutische Medizin empfänglich gewesen, sondern sie hat den unheilvollen Weg eingeschlagen, vor dem der Apostel gerade warnt. Auch deshalb hat der paulinische Ansatz nichts von seiner Aktualität verloren.

1.2.5. Röm 11,25-32: Wie steht es mit Israels Zukunft?

In diesem letzten Zusammenhang vor dem hymnisch-doxologischen Schluß enthüllt Paulus das Mysterium, ganz Israel werde nach dem Hinzuströmen der Völker unter die Herrschaft Gottes gerettet werden. Traditionell wird diese Ankündigung in dem Sinne verstanden, am Ende der Zeit würden sich die Juden zu Jesus Christus bekehren. Diese Auffassung stützt sich auf den vorangehenden Abschnitt 11,11-24. Dort heißt es, die vom Ölbaum abgebrochenen Zweige würden wieder eingepropft werden, wenn sie nicht im Unglauben blieben, positiv formuliert: wenn sie zum Glauben an das Evangelium kämen. Bei denen, die sich in den letzten Jahrzehnten im christlich-jüdischen Dialog engagiert haben, hat sich diese Sicht, d.h. die Rede von der endzeitlichen ›Bekehrung der Juden‹, geändert. Die Feststellungen in 11,20.23 (mögliche Rettung durch Hinkehr zum Evangelium) und 11,25-32 (Hoffnung auf endzeitliche Rettung) werden eher als nicht miteinander ausgeglichene Aussagen beurteilt. Die endzeitliche Rettung sei nicht als ›Bekehrung‹ im üblichen Sinne des Wortes vorzustellen, vielmehr sei sie als Aussage über die bedingungslose Rettung ganz Israels bei der Wiederkunft Jesu Christi zu verstehen.

Diese von den meisten Dialogteilhabern vertretene Sicht läßt sich bekräftigen und vereindeutigen. Die Auslegung der Zukunftserwartung als ›Bekehrung‹ ist eine Umschreibung für die Auffassung, dann würden (auch) die Juden zum Glauben an Jesus Christus kommen. Nun gibt es aber bei Paulus selber in 2Kor 5,7 die klare Unterscheidung zwischen der Gegenwart als Zeit des Glaubens und der Zukunft als Zeit des Schauens. Nach den Kriterien des Apostels selbst erscheint deshalb eine Ausformulierung der Zukunftserwartung über den Glaubensbegriff als schwerlich angemessen. Vom Glauben ist vielmehr nur im Hinblick auf die Zeit *vor* dem Ende zu sprechen, solange also Zeit und Geschichte währen. Berücksichtigt man dies, so läßt sich jenes Mysterium wie folgt auslegen: Bei dem Erscheinen des »Erlösers aus Zion« (Röm 11,26; zur Verdeutlichung: in Herrlichkeit, mit allen seinen Engeln) wird ganz Israel ihn als seinen Messias begrüßen. Es gibt deutlich erkennbare Spuren dieser Auffassung auch in den Evangelien (Mt 23,39; Lk 13,35): »Ihr werdet mich nicht sehen, bis ihr sagt: ›Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!‹« Nimmt man dieses Jesuswort zur Veranschaulichung hinzu, so läßt das in Röm 11,25-27 offenbarte Geheimnis die Gewißheit erkennen: Wenn der Messias kommt, wird *Israel* ihn begrüßen, und *er* wird barmherzig an seinem Volk handeln. Man möchte hinzufügen: Möge es der Kirche dann ebenso ergehen!

1.2.6. Röm 11,33-36: *Der hymnische Schluß*

Paulus hat drei Kapitel lang theologische Schwerarbeit geleistet, er schließt in 11,25-32 die Offenbarung eines Geheimnisses an, als Höhepunkt des Ganzen aber läßt er alles in einen Lobpreis der Unerforschlichkeit der Wege Gottes ausklingen. Was hat der Apostel, wenn denn diese tiefe Unerforschlichkeit gilt, dann zuvor getan? Er hat der römischen Gemeinde soviel von Gottes Weg mit Israel und den Völkern, vor allem aber mit Israel, offengelegt, daß die Völker (die Christen) heilsam dem Willen Gottes gemäß mit Israel zu leben vermögen. Aus der Rückschau müssen wir sagen: ... hätten leben können und leben müssen. Daß wir im Konjunktiv sprechen müssen, zeigt, daß die Völkerkirche aufs Ganze gesehen ihrem Apostel auf dem von ihm gebahnten Weg nicht gefolgt ist. Ist Judenmission das, was heute zu tun ist, um dieses Defizit auszugleichen? Auf diese Frage läßt sich schwerlich antworten, ohne einen Blick auf die Anfänge des Judentums im Neuen Testament und auf den Fortgang der Dinge zu werfen.

2. Einblicke in das Judenchristentum

2.1. Die Judenchristen – Israel in der Kirche – Geschichtliche und theologische Aspekte in Anknüpfung an Röm 9-11

Weitaus die meisten Personen, die im Neuen Testament vorkommen, sind wie Jesus selbst Juden, und desgleichen haben die meisten, wenn nicht alle Schriften des Neuen Testaments Juden zum Verfasser, natürlich solche, die zum Glauben an Jesus als Messias gekommen sind. Im Verhältnis zu dieser Situation sind die heutigen Kirchen fast durchweg reine Völker-(oder Heiden-)kirchen. Der Anteil getaufter Juden ist verschwindend gering. Sie leben entweder als Christen (ohne Betonung ihrer jüdischen Herkunft) in den großen Kirchen oder aber in einigen von den Großkirchen getragenen kleineren Gemeinden in Israel oder in kleineren freien Gruppen in Israel oder aber auch in bestimmten, relativ geschlossenen kleineren Gemeinden in den USA. Im Neuen Testament haben die Judenchristen oder getauften Juden eine zweifache Brückenfunktion, wie besonders deutlich aus den Paulusbriefen und wiederum aus Röm 9-11 hervorgeht:

- Sie bilden die Brücke von Israel hin zu den Völkern, indem sie das Evangelium zu den Griechen (Nichtjuden) bringen.
- Sie sind (als Teil Israels, als heiliger Rest und als endzeitlicher Anfang des Ganzen) das Zeichen, daß Israel nicht von Gott verstoßen ist, sondern *bleibend* erwählt. Sie bilden also für Paulus zugleich so etwas wie die Brücke hin zur Zukunft Israels.

In der frühen Christenheit hat es judenchristliches Leben vor allem im Lande Israel gegeben. Das Zentrum des Christentums war Jerusalem mit der dortigen Muttergemeinde. Bis zum Ende seines Wirkens hat Paulus festen Kontakt mit ihr gehalten, so selbständig er auch war und so unabhängig er sich auch gesehen hat. Im ersten jüdisch-römischen Krieg 66-70/74 verliert diese Gemeinde ihre Basis. Fortan gibt es judenchristliche Gemeinden im östlichen Bereich der damaligen Welt (im Lande Israel und vor allem in Syrien). Sie halten sich in Resten bis ins 9./10. Jahrhundert – immer in einer gewissen Distanz zu der werdenden Großkirche. Ihre Stellung im Urteil der Kirchen im Westen ist bereits früh besiegelt. Bereits Ende des 2. Jahrhunderts gelten sie, weil sie die Glaubensentwicklung in der Heidenkirche nicht mitzumachen vermögen und unbeirrt an ihrer jüdischen Lebensweise festhalten, als Irrlehrer.

Im Laufe der Kirchengeschichte hat es immer wieder Konversionen einzelner Juden zum Christentum (und, wenn auch seltener, das Umgekehrte) gegeben. Aber eine regelrechte Judenmission ist erst relativ jungen Datums. Sie beginnt im 18. Jahrhundert, ausgehend von Halle. Die Erfolge der seit damals gegründeten Judenmissionsgesellschaften sind freilich insgesamt eher schmal gewesen. Die Stellung der Christenheit zu diesen Bestrebungen ist wie zur Konversion von Juden überhaupt

durchaus zwiespältig gewesen. Auf der einen Seite sah man die Juden in dem universalen Anspruch des Evangeliums eingeschlossen; man konnte sich mithin schon allein aufgrund dieses Anspruchs schwerlich der Judenmission entgegenstellen. Auf der anderen Seite wollte man die Juden (ausgenommen einzelne Judenmissionsgesellschaften) keineswegs *als Juden*; man erwartete also von ihnen (anders als in der Urchristenheit) die Aufgabe ihrer Lebensweise. Als Faustregel kann man festhalten: Insgesamt hat man sich zu den Judenchristen weithin genauso (ablehnend) verhalten wie zu den Juden. Darüber hat man bereits in früheren Zeiten Klage geführt, so zum Beispiel Luther in den frühen Jahren der Reformation. Ein bedrückendes Beispiel aus jüngerer Zeit ist das Verhalten zu den getauften Juden während der NS-Zeit. Die Erfahrungen in dieser Zeit, vor allem das weithin gegebene kirchliche Versagen gegenüber den Juden insgesamt, hat in der Nachkriegszeit dazu geführt, daß man – zumal in Deutschland – gegenüber Judenmission zurückhaltend geworden ist. Das heißt, man meint zu einem beträchtlichen Teil, daß deutsche Christen aus moralischen Gründen schwerlich überzeugende Judenmissionare sind, daß aber an dem Gedanken der Judenmission trotzdem festzuhalten sei. Wie soll man auf diesem schwierigen Felde urteilen und sich verhalten?

2.2. Judenmission heute?

2.2.1. Das Wort *Mission* kommt von dem lat. *missio* und heißt ›Sendung‹. Es hat im Neuen Testament seinen Ort in einem festen Koordinatensystem, zu dem folgende Faktoren gehören: Der Sender – der Gesandte – der Adressat der Sendung. Was sie miteinander verbindet, ist der Inhalt der Sendung: Sie umschließt Mitteilungen des Senders, die für die Adressaten lebenswichtig sind (Rettung) und die sie ohne die Gesandten nicht erfahren würden. Obwohl die Sendung Zeichen und Wunder und eine glaubwürdige Existenz der Gesandten einschließt, wird sie aufgrund ihres Inhalts wesentlich in Gestalt des Redens wahrgenommen. Sie geschieht durch ›Verkündigen‹ (einer ›guten Nachricht‹) und ›Bezeugen‹. Die Sendung schließt die Gegenwart der Gesandten bei den Empfängern im Vollzug der Mitteilung ein; Briefe sind entsprechend ein Ersatz. Das Erfordernis der Präsenz wiederum bedingt es, daß die Gesandten reisen müssen.

Löst man Mission aus diesen konkreten, in gewisser Weise nur für die Anfangszeit des Christentums kennzeichnenden Zusammenhängen heraus, verändert sie sich. Nur für die Anfangszeit charakteristisch ist zum Beispiel, daß die mitgeteilte Botschaft nicht nur lebenswichtig, sondern von Ort zu Ort rundherum neu, bis dahin ungehört ist, wie immer sie im einzelnen entfaltet wird.

2.2.2. Das Neue Testament kennt verschiedene Formen der Sendung auf verschiedenen Ebenen:

– *Auf der Christusebene:*

Die Sendung/das Gekommensein Jesu im wesentlichen zu seinem Volk.

– *Auf der Ebene der Gemeinde:*

Die Sendung der Jünger/Apostel zu seinem Volk (Mt 10).

– Ihre Sendung nach Judäa/Samaria und zu den Völkern (Apg 1).

– Ihre Sendung zu den Völkern (Mt 28).

Die spezifische Sendung des Petrus zu seinem Volk (Gal 2).

Die spezifische Sendung des Paulus zu den Völkern (Gal 1f), mit einem intendierten Begleiteffekt in Richtung Israel (Röm 11) – um nur die wichtigsten Formen zu nennen.

2.2.3. Am Ende des 1. Jahrhunderts beginnt sich eine Konfliktsituation abzuzeichnen, deren Anfänge bereits im Rahmen des paulinischen Wirkens erkennbar sind und die die Folgezeit bestimmt: Aus den Sendungen innerhalb des eigenen Volkes Israel und über dessen Grenzen hinaus (mit festem Rückbezug auf dieses Volk) ist die Auseinandersetzung zwischen zwei eigenständigen, deutlich unterschiedenen Einheiten (Synagoge/Kirche) geworden. Diese Einheiten oder Gemeinschaften beanspruchen dasselbe biblische Erbe und bestreiten sich wechselseitig die jeweilige Identität, etwa im Sinne der Auffassungen: Ihr seid noch nicht die, die ihr zu sein meint (endzeitliche Gemeinde) / Ihr seid nicht mehr die, die ihr zu sein meint (erwähltes Volk Gottes).

2.2.4. Welche Gestalt diese Auseinandersetzung gewinnt, hängt in der Folgezeit wesentlich von den jeweiligen politischen, sozialen, ökonomischen Gegebenheiten ab. Aufs Ganze gesehen ist in den letzten anderthalb Jahrtausenden Juden in bedrückender Kontinuität und teils auf schauerliche Weise im Rahmen dieser Gegebenheiten von Christen Gewalt angetan worden, auch wenn es hier und da einzelne Lichtblicke gegeben hat.

2.2.5. All dies ist vor allem aus einem Grund zu erinnern: Die angedeutete geschichtliche Erfahrung (Jesus durch die Kirche nicht Herr des Lebens, sondern Herr des Todes) stellt in gewissem Sinne das existentielle Wissen dar, das Juden von Christentum, Kirche und Jesus haben. Durch dieses existentielle Vorwissen ist die heutige Situation von der des 1. Jahrhunderts grundlegend unterschieden. Deshalb verfehlt man sämtliche Beteiligten, wenn man das christlich-jüdische Verhältnis heute so angeht, als gäbe es diese Geschichte und dieses existentielle Vorwissen nicht.

2.2.6. Auf die angedeutete, überwiegend von Juden erlittene verfehltete Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses ist in den letzten Jahrzehnten in Gestalt einer Reihe kirchlicher Erklärungen reagiert worden.

In diesen Erklärungen ist je länger je mehr dem Tatbestand Rechnung getragen worden, daß sich das zuvor angedeutete Koordinatensystem verschoben hat. Die Gesandten, Zeugen oder Verkündiger auf christlicher Seite haben folgendes wahrzunehmen begonnen: Sie stehen nicht bloßen Empfängern gegenüber, sondern einer Gruppe von Menschen, die nicht verstockte, verstoßene, enterbte und alles in allem geschichtlich oder heilsgeschichtlich abständige Zeitgenossen sind. Vielmehr handelt es sich um lebendige Zeugen desselben, wenn auch in ihrer Tradition verstandenen Gottes, zu dem sich auch die christliche Gemeinde in ihrer Tradition bekennt. Christen begegnen mithin Zeugen einer Wahrheitsgewißheit, denen sich nur um den Preis eines zerstörerischen Hochmuts prinzipiell Glaubwürdigkeit absprechen ließe, die vielmehr in der Situation der Machtlosigkeit sehr viel mehr und kontinuierlicher als Christen leidend für ihr Zeugnis eingetreten sind. Sie haben nicht zuletzt das gleiche Recht auf das Zeugnis ihrer Wahrheitsgewißheit und auch die gleiche Pflicht zu solchem Zeugnis, sind damit keine stummen Zeugen, sondern Zeitgenossen, die der christlichen Seite vor dem Hintergrund alles Erfahrenen bohrende, bis ins Mark gehende Fragen zu stellen vermögen und auch stellen. Mit einem Wort, das christlich-jüdische Verhältnis ist nach allem Angedeuteten konstruktiv nur noch als dialogisches, als Gesprächsverhältnis vorstellbar, in dem beide Seiten einander neu wahrnehmen, neu miteinander sprechen und in solchem Austausch wechselseitig Zeugnis geben von dem, wovon sie – in Rückbeugung auf das Gemeinsame und auf das je Eigene – leben.

Ein so verstandenes christlich-jüdisches Verhältnis ist die Voraussetzung für eine segensreichere Gestaltung der beiderseitigen Beziehungen als in der bisherigen Geschichte; denn überhaupt nur auf diese Weise vermag Vertrauen zu wachsen, das seinerseits allein die Gewähr dafür ist, daß aus dem Austausch von Informationen ein Gespräch, ein Ringen, eine ertragreiche Kontroverse wird. Ohne ein solches – überhaupt erst neu zu gewinnendes – Vertrauensverhältnis sind die christlich-jüdischen Beziehungen erneut zum Scheitern verurteilt, während die Heranbildung eines solchen Verhältnisses zu Beziehungen führen könnte, die heute überhaupt noch nicht beschreibbar sind.

Das Elend der Judenmission besteht demgegenüber darin, daß sie – scheinbar legitimiert durch diesen oder jenen Einzelerfolg – aufs Ganze gesehen einen Frontalangriff auf das in Ansätzen herausgebildete Vertrauen darstellt. Es zerstört dieses Vertrauen und dient so zuletzt zu nichts anderem als der Selbstbestätigung des Christentums als der einzig wahren Religion und der Artikulierung ihres vermeintlichen Wahrheitsanspruches. Während diesem Begriff des Anspruches mit Skepsis zu begegnen ist, bleiben die Begriffe der Wahrheitsgewißheit und des Zeugnisses von dieser Gewißheit für beide Seiten wesentlich.

2.2.7. Es bleibt der neuralgische Punkt: Gibt es keine Sendung zu den Juden mehr, brauchen sie Jesus nicht, gibt es zwei Heilswege, zählen nicht mehr die Standardstellen Joh 14,6 und Apg 4,12 – und wie die Variationen des immer selben Themas lauten mögen?

In der Tat hat sich eins grundlegend geändert, sobald man den anderen nicht mehr auf einer schiefen oder schief definierten Ebene ansiedelt: Der jüdische Partner ist nicht mehr wie eh und je der allein Hörende (Empfänger), sondern Zeitgenosse, der selber fragt, Zeugnis ablegt, antwortet. In diesem Vorgang geraten traditionelle, alles andere als heilsame Urteile wie ›verstockt‹ etc. in eine reinigende Krise, indem deutlich wird: Jüdisches Nein zum Evangelium oder zu Jesus Christus als Rettergestalt ist keine Trotzreaktion und auch nicht allein Reaktion auf schlechte Erfahrungen mit Christen; sondern es ist ein Nein, das aus einer begründeten eigenen Glaubens- oder Wahrheitsgewißheit kommt. Genau in dem Augenblick, in dem dies erkannt wird, ist das Verhältnis auf einer *qualitativ anderen* Ebene angesiedelt als das traditionelle judenmissionarische, und zwar deshalb, weil es die Möglichkeit einer *wechselseitigen* geistlichen Bereicherung einschließt.

Vordergründig mögen dem Sätze wie Apg 4,12 (»Es ist in keinem andern Namen Heil ...«) oder Joh 14,6 (»Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich.«) entgegenstehen. Scheinen sie doch regelrecht dazu einzuladen, Wahrheitsansprüche zu erheben und anderen zu bestreiten, sie hätten geistlich Relevantes mit dem Prägestempel der Wahrheit zu sagen. Allerdings dürfte gerade in diesem Zusammenhang die Gefahr besonders groß sein, einzelne biblische Aussagen wie die fettgedruckten Bibelstellen früherer Zeiten zu benutzen, d.h. ohne Rücksicht auf ihre Eigenart. Zu dieser Eigenart gehört als erstes, daß es sich bei den beiden zitierten wie bei vergleichbaren anderen Aussagen zunächst einmal um *Bekennnisaussagen* handelt. Dies gilt nicht nur von dem Petruswort Apg 4,12, bei dem dies vielleicht unmittelbar einleuchtet, sondern auch von Joh 14,6, und zwar in einem doppelten Sinne. Als Wort aus dem Munde Jesu, als das es bei Johannes erscheint, ist es ein *Selbstbekenntnis* Jesu und in diesem Sinne zugleich ein *Selbstzeugnis*. Und da der johanneische Jesus unbestritten die unverwechselbare Sprache der Gemeinde spricht, die hinter dem vierten Evangelium steht, ist dieses Selbstzeugnis Jesu zugleich Zeugnis *der Gemeinde* und steht in dieser Hinsicht auf einer Ebene mit dem Petrusbekenntnis Apg 4,12. In beiden Fällen, Apg 4,12 und Joh 14,6, verleihen die Worte der Erfahrung Ausdruck, die die christliche Gemeinde mit Jesus Christus gemacht hat. Auf der Grundlage dieser Erfahrung formulieren die Bekenntnissätze zunächst einmal, wer er für sie selbst ist: die Rettung, der Weg, die Wahrheit, das Leben. Ihrem eigenen Verständnis dieser Erfahrung, ihrem eigenen Hören der Stimme Jesu Christi gemäß soll die christliche Gemeinde solche Schätze nicht für sich behalten, und so gehört es zu ihrem Auftrag, die Kunde, von der sie selbst

lebt, nicht nur konventikelhaft zu hüten, sondern sie öffentlich weiterzugeben. Wenn das Gehör der anderen jedoch so erwirkt werden soll, daß an die Stelle einer Anrede ein Anspruch und an die Stelle einer sachlich überzeugenden Erklärung des eigenen Zentrums pure Behauptungen treten, und wenn die anderen des weiteren für den Fall, daß sie nicht zu folgen vermögen, theologisch im Bereich des Unheils (Blindheit, Verstocktheit u.dgl.) angesiedelt werden, dann reicht als augenöffnende Gegenfrage bereits, warum man ausgerechnet auf die hören soll, die auf das Zeugnis der anderen zu hören als letztes gewillt sind. Eine Begegnung, die die Würde beider Seiten wahrt, ist deshalb von vornherein nur so denkbar, daß beide einander als Träger eines Zeugnisses wahrnehmen, an das die einen und die anderen jeweils persönlich gebunden sind, bei dem es jedoch weder für die einen noch für die anderen einen ›Wahrheits- oder ›Anspruchsvorschuß‹ gibt. Das heißt weitergedacht, daß christlich-jüdische Begegnungen je länger je mehr überhaupt nur so vorstellbar sind, daß Juden und Christen von Mal zu Mal entfalten, was sie zu der jeweils verhandelten *Sache* zu sagen haben, sich selbst und anderen zugute.

Mit alldem ist vielleicht bereits deutlich geworden, daß sich die uralte Frage des christlich-jüdischen Verhältnisses, die Christusfrage, heute angemessen allein in ihrer kirchlichen Vermittlung, in ihrer Vermittlung durch das Gemeindeleben, aufnehmen und leben läßt. Das heißt, wer Jesus Christus für die Juden ist und ob also ›aus Nazaret Gutes kommt, erfahren Juden (im übrigen de facto wie eh und je) im wesentlichen im Spiegel seines Leibes, der Gemeinde, im Spiegel ihres Redens und Verhaltens. Biblisch veranschaulicht: Messiaszeit ist nach Lk 1,68-75, wenn Juden Rettung von ihren Feinden und aus der Hand aller derer, die sie hassen, erfahren und Gott »furchtlos, aus der Hand der Feinde gerettet, dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit« alle Tage. Und nur so auch vermögen sie zu erfahren, ob durch diesen Jesus von Nazaret der Gott Israels, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, spricht und handelt.

Wenn Dialog und Zeugnis in diesem Dialog die angemessene Gestaltung des Verhältnisses zum jüdischen Volk sind, dann ist Judenmission keine mögliche Alternative. Sie wäre – und so wird es auf jüdischer Seite zweifellos empfunden – die unheilvolle Torpedierung eines Heilungsprozesses zwischen zwei Gemeinschaften, die sich zu demselben Gott bekennen, wenn auch aus ihrer jeweils unverwechselbaren Geschichte heraus. Fragte man, was an der Zeit und wünschenswert sei, so sind es Bemühungen, das christlich-jüdische Verhältnis noch praktischer zu gestalten. Es könnte mithin lohnen, behutsam nach Möglichkeiten der Zusammenarbeit in einer Welt zu fragen, in der beide Seiten wohl nur zusammen und nicht gegeneinander glaubwürdige Zeugen zu sein vermögen. Aber dieser Terrain ist erst noch behutsam zu sondieren.

Bibliographie

Die exegetische Basis für die vorgetragenen Ausführungen zu Röm 9-11 ist in meinem Beitrag gelegt: Römer 9-11 als Schibboleth christlicher Theologie, in: *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, München 1987, 294-314.

Aus der in den letzten beiden Jahrzehnten geradezu uferlos gewordenen Literatur zu dem für das christlich-jüdische Verhältnis zentralen Zusammenhang Röm 9-11 seien an besonders wichtigen Aufsätzen genannt:

Hofius, O., Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11, in: *ders.*, *Paulusstudien*, Tübingen 21994, 175-202

Klappert, B., Traktat für Israel (Römer 9-11). Die paulinische Verhältnisbestimmung von Kirche und Israel als Kriterium neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden, in: *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie*, hg. v. *M. Stöhr*, München 1981, 294-314

Räisänen, H., Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens, in: *Aufstieg und Niedergang des Römischen Weltreichs*, Bd. 25.4, Berlin / New York 1987, 2891-2939

Steiger, L., Schutzrede für Israel. Römer 9-11, in: *Fides pro mundi vita. Missionstheologie heute*. Festschrift für H. Gensichen, Gütersloh 1980, 44-58

Walter, N., Zur Interpretation von Römer 9-11, in: *ZThK* 81 (1984), 172-195

An Literatur zur Frage der Judenmission sind vor allem die folgenden trefflichen Arbeiten zu nennen:

Kremers, H., *Judenmission heute? Von der Judenmission zur brüderlichen Solidarität und zum ökumenischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn 1979

Lenhardt, P., *Auftrag und Unmöglichkeit eines legitimen christlichen Zeugnisses gegenüber den Juden. Eine Untersuchung zum theologischen Stand des Verhältnisses von Kirche und jüdischem Volk*, Berlin 1980

Zur Missionserfahrung der lukanischen Gemeinden

Die Gemeindesummarien
als »missionstheologisches Angebot«

Ulrich Wendel

Die Gemeindesummarien der Apostelgeschichte¹ sind oft unterschätzt worden. Jahrzehntlang sah die neuere Forschung in diesen Texten eine schrankenlose Idealisierung. Lukas habe die Vergangenheit zu einem »goldene[n] Zeitalter«² verklärt. Von einer Relevanz für die Gegenwart – schon für die Gegenwart des Geschichtsschreibers Lukas und seiner Leser – könne man nicht sprechen. Vielmehr sei schon in Lukas' eigenem heilsgeschichtlichen Konzept eine Abgrenzung der »idealen Urzeit« von der kirchlichen Gegenwart enthalten.³

Diese Sicht kann nicht überzeugen.⁴ Zu auffällig sind die Übereinstimmungen zwischen lukanischer Paränese im dritten Evangelium einerseits und der Gemeindedarstellung der Summarien andererseits. Vor allem

¹ Summarien oder Sammelberichte sind Texte, die entweder lang anhaltende Zustände beschreiben oder stets wiederkehrende Ereignisse innerhalb eines bestimmten Zeitraumes schildern. Sie enthalten also nicht einander ablösende verschiedene Ereignisse des betreffenden Zeitraumes. Als »Gemeindesummarien« kommen dementsprechend nicht nur die drei »großen« Texte Apg 2,42-47; 4,31c-35; 5,12-16 in Frage, sondern auch die beiden kleineren Passagen Apg 1,14 und 5,42. Diese fünf Texte entsprechen nicht nur der eben skizzierten Definition, sondern sind zudem inhaltlich und terminologisch eng miteinander verflochten sind (vgl. *H. Zimmermann*, Die Sammelberichte der Apostelgeschichte, in: BZ.NF 5 (1961), 75; *H.J. Cadbury*, The Summaries in Acts, in: *E.J. Foakes-Jackson / K. Lake*, The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles, Vol. V: Additional Notes to the Commentary, edited by *K. Lake* and *H.J. Cadbury*, London 1933, 397f) und daher als aufeinander bezogener Textkomplex gelesen sein wollen (vgl. *R. Pesch*, Die Apostelgeschichte, EKK 5/1, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1986, 133).

² *H. Conzelmann / A. Lindemann*, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1988, 302. Vgl. ähnlich *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen 1961, 192 (»verklärende[s] Bild«).

³ »Die lukanische Gegenwart sieht auf den Anfang ([Apg] 11,15: ἀρχή [*archē*]) der Kirche zurück als auf eine Epoche eigener Art. Diese Epoche hat bestimmte, nur sie kennzeichnende Merkmale.« (*E. Plümacher*, Art. »Apostelgeschichte«, in: TRE 3, 518). Vgl. *H. Conzelmann*, Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, Tübingen 1960, 6f.

⁴ Die folgenden Thesen der Einleitung dieses Beitrags sind ausführlich dargestellt und begründet bei: *U. Wendel*, Gemeinde in Kraft, Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte, NTDH 20, Neukirchen-Vluyn 1998.

auf dem Gebiet der Besitzethik ist das unübersehbar.⁵ Die These von der heilsgeschichtlich abgegrenzten idealen Urzeit entschärft das kritische Potential der Gemeindesummarien in unerträglicher Weise.⁶ Auch wird übersehen, daß gerade der Beleg, der angeblich für die *Zäsur* zwischen Urzeit und Gegenwart spricht, nämlich Apg 11,15, in Wirklichkeit die *Kontinuität* zwischen Anfang und Fortgang ausdrücken will.⁷

Ebenso unbefriedigend wie die heilsgeschichtliche Isolierung der Summarien ist aber auch diejenige Auffassung, die in den Texten vorwiegend historische Information sieht und den *Geschichtsschreiber* Lukas hier vernimmt, nicht aber den *Theologen* Lukas.⁸ Erneut ist auf die inhaltliche Kongruenz zwischen Paränese im Evangelium und Schilderung der Urgemeinde hinzuweisen. Wenn Lukas im ersten Teil seines Doppelwerkes die Leser z.B. zum Besitzteilen auffordert, ist nicht anzunehmen, daß er das entsprechende Verhalten der ersten Gemeinde quasi unbeteiligt nur als historische Notiz überliefern wollte.

F.W. Horn hat dagegen überzeugend die paränetische Intention der Gemeindesummarien vertreten.⁹ Ebenso äußert sich – wenn auch noch mit Hilfe des mißverständlichen Begriffs »idealisiert« – A. Weiser: »Die Summarien haben auch idealisierenden Charakter: Sie stellen im Blick auf den *Urtyp* christlichen Gemeindelebens in der *Anfangszeit* der Kirche in Jerusalem die Grundelemente heraus, die *jederzeit* christ-

5 Hinzuweisen ist auf die radikalen jesuanischen Forderungen in Lk 12,33f und 14,34, die im lukanischen Textzusammenhang in keiner Weise abgemildert werden. Was Jesus hier sagt, geht über das Verhalten der Urgemeinde (wie Lukas es schildert) weit hinaus. Die Auffassung von Easton ist angesichts dessen durchaus befremdlich: Er sieht in der »Gütergemeinschaft« einen Anspruch, der rigoroser als die Lehre Jesu sei und glaubt, daß Lukas diese Ethik »not as a model ... but as a work of supererogation that distinguished uniquely the holy Church of Jerusalem« verstanden wissen wollte (zitiert bei C.S.C. Williams, *The Acts of the Apostles*, BNTC, London 21964, 87).

6 Es ist schon auffällig, daß die ekklesiologische Irrelevanz der Gemeindesummarien häufig im Zusammenhang mit der Besitzethik verfochten wird; so z.B. von H. Conzelmann: »Übrigens ist diese Lebensform von Lk nicht als Norm für die Gestaltung der Kirche in der Gegenwart dargestellt. Sie soll gerade die Einmaligkeit der idealen Urzeit vor Augen führen.« (H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, Tübingen 1963, 31). Der in den Sammelberichten dargestellte Besitzverzicht ist offenbar »zu heiß«, um ihn als gegenwärtiges gemeindliches Verhalten gelten lassen zu können.

7 Der Heilige Geist kam auf die Predigthörer im Korneliushaus »ὡσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ« [*hōsper kai eph' hēmās en archē*]: »Wie auch auf uns im Anfang«.

8 Exemplarisch für diese Sicht ist z.B. A. Wikenhauser, der sich ja ausführlich mit dem »Geschichtswert der Apostelgeschichte« befaßte und auch in seinem Kommentar das Summarium Apg 2,42-47 unter dieser Perspektive sieht: »Im folgenden berichtet die Apg nicht nur einzelne bedeutsame Vorgänge aus der frühesten Geschichte der jerusalemischen Christengemeinde, sondern gibt auch mehrere kurze Schilderungen von Zuständen in ihr ...« (A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, RNT 5, 1961, 55.) Vgl. ferner G. Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, ThHK 5, Berlin 1984, 119, zum Aufbau von 2,42-5,11. Auch R. Riesner legt in einem eigens eingeschalteten Exkurs den Schwerpunkt auf »Die Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte« (R. Riesner, *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute*, ThDi 11, Gießen / Basel 21984, 26f).

9 F.W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Göttingen 1983, 43-47.

liche Gemeinde ausmachen sollen.«¹⁰ Andere gehen in die gleiche Richtung.¹¹ Demnach bietet Lukas mit den Gemeindesummarien ein Modell, anhand dessen sich gemeindliche Wirklichkeit gestalten soll: nicht nur zu Anfang der Kirchengeschichte, sondern stets. Diese Einsicht ist nun nicht nur auf den besitzethischen Aspekt der Summarien anzuwenden, sondern auf alle Facetten gemeindlichen Lebens, die angesprochen werden. Etliche dieser gemeindlichen Lebensäußerungen sind allerdings kaum durch das Verhalten der Gemeinde zu gestalten. Daß eine Gemeinde Wohlwollen seitens der umgebenden Bevölkerung erfährt oder daß sie zahlenmäßig wächst (Apg 2,47; 4,33; 5,13-16), kann kaum Ergebnis eigener Anstrengung sein. Dementsprechend wird ja auch das Gemeindegewachstum als Tat Gottes markiert (Apg 2,47; 5,14). Mit der paränetischen Intention ist also der Aussagewille Lukas nicht vollständig beschrieben. Neben dem ermahnenen Aspekt muß der verheißende Gesichtspunkt zur Geltung gebracht werden. Wie die Urgemeinde lebt und was sie tut, das wird den Lesern des Lukaswerkes als Verheißung dafür vor Augen gestellt, was auch bei ihnen möglich sein kann. Mit M. Korn läßt sich die in den Summarien beschriebene Gemeinde als »Ort eschatologischer Erfüllung«¹² bezeichnen.

Zwei Hinweise dafür, daß mit der verheißungsorientierten Sicht der richtige Weg beschritten wird. Erstens: Das Resultat der Armenfürsorge, nämlich daß »kein Bedürftiger unter ihnen war« (Apg 4,34), ist Erfüllung der Verheißung von Dtn 15,4;¹³ ebenso erfüllen sich im Gemeindegewachstum atl. Verheißungen.¹⁴ Zweitens: Die Summarien sind als eine (vorläufige) Einlösung der Seligpreisungen Jesu zu verstehen.¹⁵ Dabei ist natürlich auf die Beziehung zwischen

¹⁰ A. Weiser, Die Apostelgeschichte, ÖTBK 5/1, Gütersloh / Würzburg 1981, 101f, Hervorhebung im Original.

¹¹ J. Roloff, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen 1981, 11: »Lukas will hier ein Zustandsbild geben. Er will zeigen, daß das, was die Kirche nach Gottes Willen ist, zu Anfang ihrer Geschichte in modellhafter Weise zum Ausdruck gekommen ist.« Vgl. auch Pesch, Apostelgeschichte I, 132; G. Schneider, Die Apostelgeschichte, HThK 5/1, Freiburg i.Br. 1980, 286.

¹² M. Korn, Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit, Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk, WUNT II 51, Tübingen 1993, 229f.

¹³ Hierauf weisen so gut wie alle Kommentare hin; vgl. z.B. Haenchen, Apostelgeschichte, 190.

¹⁴ Vgl. J. Kodell, The Word of God grew, The Ecclesial Tendency of Λόγος in Acts 1,7; 12,24; 19,20, in: Bib 55 (1974), 510f; P. Zingg, Das Wachsen der Kirche, Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie, OBO 3, Fribourg (Schweiz) / Göttingen 1974, 25f, 59f, 175.

¹⁵ Das Entsprechungsverhältnis von lukanischen Makarismen und Gemeindesummarien hat F. Bovon aufgezeigt. Für die Armenpreisung und das »Wehe« an die Reichen gilt: »Einige Sammelberichte der Apostelgeschichte (2,44-45; 4,32.34-35) bilden innerhalb der Kirche die lukanische Konkretion der metaphorischen Seligpreisung.« (F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas, EKK III/1, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989, 300.) Die Gemeinde ist dabei eine, und zwar eine vorläufige Erfüllungsebene der Seligpreisungen, denn »Ἐορτίv [estín, im Makarismus Lk 6,20] bezeichnet nach Lukas dreierlei: a) futurisch kollektiv die Erwartung des Reiches Gottes ἐν δυνάμει [en dynámei], b) gegenwärtig ekkle-

Summarien und *lukanischen* Makarismen zu achten. Die lukanischen Seligpreisungen aber sind – im Gegensatz zu den matthäischen – ausgesprochen unparänetisch. Kein Makarismus der lukanischen Feldrede kann als bedingte Verheißung verstanden werden, etwa in dem Sinne: »Selig seid ihr, wenn ihr dies oder das tut.« Das wäre eine Seligpreisung mit paränetischer Zielrichtung, wie Matthäus sie kennt (z.B. Mt 5,5.7.9). Bei Lukas nun sind die Bedingungen für die Seligpreisung keine ethischen Verhaltensweisen, die die Angeredeten selbst verwirklichen könnten, sondern Zustände, die ihnen widerfahren. Enthalten nun die Gemeindesummarien die Einlösung dieser Seligpreisungen, so wird der verheißungsorientierte Akzent der Sammelberichte deutlich. In der Urgemeinde verwirklichen sich ansatzweise die Lebensumstände, die Jesus (nach Lukas) selig preist, oder aber die in den Makarismen zur Sprache gebrachten Bedrängnissituationen werden in der Urgemeinde heilvoll kontrastiert. Aktualisiert wird also kein Anspruch, sondern ein Zuspruch.

In den Sammelberichten zeigt Lukas also seinen Lesern einen Horizont auf, den deren kirchliche Wirklichkeit erreichen *kann* (das ist die Verheißung) und dann auch *soll* (das ist – in zweiter Linie – die Paränese). Dieser Horizont umfaßt alle Einzelaspekte, mit denen Lukas die Urgemeinde beschreibt. Er gilt für die Gemeinschaft wie für die Verankerung der Gemeinde in Lehre und Gebet, er gilt für die Authentizität der Gemeinde (das ist m.E. mit dem Ausdruck »Einfalt des Herzens« in Apg 2,46 gemeint) wie auch für das positive Echo, das die Gemeinde in ihrer Umgebung hervorruft, und das Gemeindewachstum. All das sind lukanische *notae ecclesiae* (unbedingt notwendige Kennzeichen der Kirche).

Fixieren wir uns nun nicht auf die sogenannte Gütergemeinschaft, die ohnehin häufig im Zentrum der Summarienexegese stand und das Verständnis der übrigen gemeindlichen Lebensäußerungen überlagert hat. Greifen wir die beiden letzten Gesichtspunkte heraus, das Echo der Gemeinde und das Wachstum der Gemeinde. Gern wüßte man, in welche gemeindliche Lage Lukas diese *notae ecclesiae* (s.o.) hineinsagt. Erlebten die Leser des Lukaswerkes ebenfalls wohlwollende Akzeptanz; wuchs ihre Gemeinde ebenfalls durch Menschen, die sich bekehrten? Ist die Gemeindeschilderung der Sammelberichte an dieser Stelle Wunsch oder Wirklichkeit? Skizziert Lukas ein realistisches Programm, oder ist seine Schilderung der ›Urgemeinde‹ spätestens hier ›idealisiert‹? Gelingt es, Näheres über die Missionserfahrung der lukanischen Gemeinden zu ergründen, so kann die lukanische Gemeindeauffassung auf ihrem situativen Hintergrund präziser erfaßt werden. Ein kleiner Ausschnitt frühchristlicher Sozial- und Theologiegeschichte würde erkennbar.

siologisch den Anfang der Gütergemeinschaft zwischen den Christen *im Sinne der Sammelberichte*, c) futurisch individuell einen Trost der Armen nach dem Tod [...].« (Bovon, ebd.; Hervorhebung von mir).

Für die Kirche in den ersten Jahrhunderten insgesamt ist deutlich, daß die missionarische Kraft vor allem in der bloßen Existenz der einzelnen Gemeinden lag. Ausbreitung war kaum Ergebnis geplanter Bemühungen.¹⁶

Grundsätzlich wäre zahlenmäßiges Wachstum der lukanischen Gemeinden also vorstellbar. Ein bestätigender Beleg liegt mit Diogn 6,9 vor. Wie in Apg 2,47 ist auch hier von »täglichem« Gemeindegewachstum die Rede. Zwar zeichnet der Text ein werbendes Idealbild des Christentums, aber der Verfasser kann dafür ja nur solche Gesichtspunkte anführen, bei denen er auf Zustimmung seines Gesprächspartners hoffen kann. Das tägliche zahlenmäßige Wachstum der Christen wird also nicht aus der Luft gegriffen sein. – Eine außerchristliche Bestätigung enthält der für das frühe Christentum bedeutsame Pliniusbrief. Wenn Plinius auch die Hoffnung hat, daß die außerordentliche Ausbreitung des Christentums bald eingedämmt werden kann, so muß er der Bewegung zunächst doch eben diese Ausbreitung bescheinigen.¹⁷

Der generelle Sachverhalt, daß das einfache Dasein der Gemeinde Wirkung zeigt, ist z.B. für die *paulinische* Gemeindepraxis im einzelnen nachgewiesen und mit dem Stichwort »Gemeinde als Missionsfaktor«¹⁸ zu beschreiben. Für *Lukas* darf eine solche Missionserfahrung aber nur dann angenommen werden, wenn seine Texte entsprechende Hinweise enthalten. Wie steht es nun – den Texten zufolge – um ihn und seine Gemeinden? Er gehört ja immerhin zu den frühen Autoren, die durch ihre Überlieferung der Anweisung und Ermächtigung Jesu zur Mission noch ein Interesse an der *gezielten* Durchsetzung der Mission erkennen lassen.¹⁹ Muß die missionarische Kraft also angefacht werden, weil es den vorfindlichen Gemeinden an solcher Kraft mangelt? Oder spielt die Gemeinde im lukanischen Christentum eine Rolle, die den paulinischen Äußerungen entspricht: Mission durch bloße gemeindliche Existenz?

Um diese Fragen zu beantworten, soll zunächst die zweite Aussendungsrede Jesu (Lk 10) untersucht werden. In der lukanischen Fassung enthalten sie und ihr Kontext eine Reihe von Auffälligkeiten, die Rückschlüsse auf die lukanische Missionserfahrung ermöglichen. Die Ergebnisse dieser Betrachtung sollen mit Entsprechungen in der Apostelgeschichte verglichen werden, wobei insbesondere auf solche Missionsberichte zu achten ist, die durch textimmanente Signale als Texte von grundsätzlicher Bedeutung markiert sind. Aus den gewonnenen Beobachtungen zeichnet sich ein mis-

¹⁶ Vgl. N. Brox, Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: K. Kertelge (Hg.), Mission im Neuen Testament, QD 93, Freiburg i.Br. 1982, 191f.221-228; P. Lampe / U. Luz, Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft, in: J. Becker u.a. (Hgg.), Anfänge des Christentums, Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 213-216.

¹⁷ Plin, ep. 10,96,9f.

¹⁸ W. Rebell, Gemeinde als Missionsfaktor im Urchristentum. 1Kor 14,24f als Schließungssituation, in: ThZ 44 (1988), passim.

¹⁹ Vgl. Brox, Mission, 192f: Dem Fehlen einer Missionstheologie im 2. Jahrhundert stehen »die neutestamentlichen Schriften, zumal die paulinischen und lukanischen Konzepte« (a.a.O., 192), kontrastierend gegenüber.

sionstheologisches Spannungsfeld zwischen zwei divergenten Ansätzen ab. Die Gemeindesummarien in ihrer offensiv-dynamischen Ausrichtung können als lukanische Stellungnahme innerhalb dieser Spannung gelten.

1. Ablehnung in der zweiten Aussendungsrede und in ihrem Kontext

Die zweite Aussendungsrede Jesu, die Lukas in Rückbindung an die Spruchquelle überliefert, ist besonders dazu geeignet, Schlüsse auf Theologie und Erfahrung der Gemeinden zu ziehen, denn sie ist von Lukas bewußt auf diese Erfahrung hin gestaltet.²⁰ Das ergibt sich schon durch die Tatsache, daß Lukas zwei einander inhaltlich ganz entsprechende Sendungsreden in sein erstes Buch aufnimmt. Während die erste Rede (Lk 9,1-6) an die zwölf Apostel adressiert ist, die ›Anwendungsfähigkeit‹ auf nichtapostolische, normale Christen also in Zweifel stehen könnte, ist die zweite Rede eben an solche Jünger gerichtet, die sich durch keine besondere Qualifikation auszeichnen. Sie ist damit von jeder personenbezogenen Beschränkung frei, und die Leser des Evangeliums können sie auf sich beziehen. Diese Ausrichtung wird durch die Einleitung Lk 10,1 unterstrichen: Jesus sendet die Jünger ›vor sich her‹; sie haben ihn also nicht bei sich. Die Anwendungsschwelle, die bei Texten über den vorösterlichen Zwölferkreis oft besteht, fehlt hier: Die körperliche Gegenwart Jesu, die die Zwölf ganz buchstäblich erfahren haben, ist ja für die nachösterliche Gemeinde unerreichbar. Sie muß die entsprechenden Texte ›übertragen‹ verstehen. Die in Lk 10 ausgeschickten Jünger jedoch haben der nachösterlichen Gemeinde nichts voraus.

Einer Gültigkeit von Lk 10 für die Zeit der Gemeinde ist oft die Perikope Lk 22,35-38 entgegengehalten worden. Die Formulierungen greifen ja, obwohl sie an die Zwölf gerichtet sind, nicht auf Lk 9,1ff., sondern auf Lk 10,1ff. zurück. Der Text wurde vielfach so verstanden, als widerrufe er die Anweisungen der zweiten Sendungsrede für die nachösterliche Zeit. Die Sendungsrede wäre demnach nur für eine Interimsphase gültig gewesen.²¹ Diese Auffassung

²⁰ Gegen S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 404: »Lukas versteht die Aussendungsrede als Regelung der Sendung der 72 Missionare zur Zeit Jesu, ohne in ihr eine Anweisung zu sehen, die unverändert für seine Zeit gilt. Er hat deshalb kaum Interesse an einer Überarbeitung der Missionsinstruktionen, um sie für die Kirche seiner Zeit verwendbar zu machen.«

²¹ Fragend hierzu I.H. Marshall, The Gospel of Luke, A Commentary on the Greek Text, NIGTC, Grand Rapids 1978, 824: »What is not clear is whether the new instruction is regarded as countermanding the earlier one so that a new ruling governs the mission of the church.« Entschiedener W. Wiefel, Lukas, ThHK III, Berlin 1987, 376: »Das ἀλλὰ νῦν [alla nūn] markiert den Wechsel der Zeiten. Lukas könnte ihren Gegensatz in der Weise aufgefaßt haben, daß in der Jesuszeit eine Aussendung möglich war, die auf irdische Notwendigkeiten keinen Bedacht nimmt. In der jetzt anhebenden Zeit steht die Aussendung unter einem anderen Vorzeichen.« Vgl. auch E. Klostermann, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen 1929, 213; G. Theißen, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte bei der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1979, 104; H.-J. Klauck, Gütergemeinschaft in

wird aber durch die Gesamtanlage des Doppelwerkes unmöglich gemacht. Lukas erzählt die paulinische Mission als Umsetzung der Anweisungen aus Lk (9 und) 10: vgl. Apg 13,51 und 18,6 mit Lk 10,11. Eine weitere Verknüpfung zwischen der korinthischen Mission und der zweiten Sendungsrede besteht in der Formulierung mit »überwechseln« (μεταβαίνειν [*metabainein*] Lk 10,7c; Apg 18,7; sonst nie bei Lk). Solche Verknüpfungen weit entfernt auseinanderliegender Textabschnitte durch ein gemeinsames, nur dort vorkommendes Wort sind bei Lukas nicht zufällig, sondern bewußt gewähltes Gestaltungsmittel!²² Auch greift die – zweifellos auf nachpaulinische Gemeindepraxis zielende – Miletrede (Apg 20,29) Bildmaterial variiert auf, das in Lk 10,3 vorgegeben war (Schafe im Wolfsrudel bzw. Wölfe in der Schafherde).

Die zweite Sendungsrede ist also in der nachösterlichen Zeit der Gemeinde in Geltung. Das Jesuswort Lk 22,35-38 unterscheidet nicht zwei verschiedene Phasen der missionarischen Aussendung, sondern zwei unterschiedliche Situationen.²³ Das »jetzt aber« (ἀλλὰ νῦν [*alla nun*]) trennt die folgenden Sätze gerade von der missionarischen Situation ab (»als ich aussandte« [ὄτε ἀπέστειλα, *hote ap-esteila*] [= Aussendungssituation] ↔ »jetzt aber« [ἀλλὰ νῦν, *alla nun*] [= keine Sendungssituation mehr]). Die dem »jetzt aber« (ἀλλὰ νῦν [*alla nun*]) folgende Anweisung wird bezeichnenderweise im nächsten Satz (durch »denn« [γὰρ, *gar*] angeschlossen) begründet, und zwar mit der Bedrängnis, die Christus und mit ihm die Christen erfahren. Während es in Lk 10 also um die Gefährdung bei der Ausübung der *Sendung* geht, geht es in Lk 22 um die Gefährdung, die aus der christlichen *Existenz*, nämlich aus der Zugehörigkeit zum dahingebenen Christus erwächst.²⁴

Ein einziger Unterschied von Bedeutung zwischen zweiter Sendungsrede und Gemeindesituation ist zu beachten: Die 72 Missionare sollen bisher unerreichtes Gebiet für das Evangelium erschließen, während die Gemeinden der Lukaszeit ja gerade Produkt von Mission sind und prinzipi-

der klassischen Antike, in Qumran und im Neuen Testament, in: RdQ 11.1 (1982), 76; J. Roloff, Kirche im Neuen Testament, GNT 10, Göttingen 1993, 210.

²² Vgl. H.J. Cadbury, Four Features of Lucan Style, in: L.E. Keck / J.L. Martyn (ed.), Studies in Luke-Acts, Essays presented in honor of Paul Schubert, Nashville 1966, 95-97; ders., Dust and Garments, in: F.J. Foakes-Jackson / K. Lake, The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles, Vol. V: Additional Notes to the Commentary; edited by K. Lake and H.J. Cadbury, London 1933, 269.274f: »The incident appears at first sight a literal fulfilment of the command of Jesus to his disciples as recorded in Matthew, Mark, and Luke. [...] There are items in the wording of these passages which suggest that Acts is really reminiscent of them.« (A.a.O., 269.) Siehe auch Abschnitt 3, Anm. 62.

²³ Lk 22,35ff spiegelt also eine Differenz der Situationen, nicht aber eine »Differenz der Zeiten und Situationen« (Roloff, Kirche, 210; Hervorhebung von mir).

²⁴ »So gelten beide Anweisungen Lk 10,4 und 22,36 in der Zeit der Kirche weiter, jede für eine besondere Situation: Lk 10,4 in einer ruhigen Entwicklung der Kirche und 22,36 in Verfolgungszeiten.« (H.J. Degenhardt, Lukas – Evangelist der Armen, Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften, Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung Stuttgart 1965, 68; zustimmend zitiert von R.J. Karris, Poor and Rich, The Lukan Sitz im Leben, in: C.H. Talbert [ed.], Perspectives on Luke-Acts, Danville / Edinburgh 1978, 119.) Ähnlich X. Léon-Dufour, Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament, Stuttgart 1983, 309f, der die angekündigte Phase aber dennoch in Kontrast zu Lk 9,3; 10,4; 12,29-31 stellt: a.a.O., 310 Anm. 36.

ell in bereits missioniertem Gebiet leben. Ihre Existenz stellt keinen Erstkontakt sämtlicher Nichtchristen mit dem Christuszeugnis her. Dennoch gab es daneben auch »pionierhafte« Erstmission wandernder Verkündiger (vgl. unten Abschnitt 4), und auf die Erfahrungen solcher Mission spielt die zweite Sendungsrede an.

Wie steht es nun um die inhaltliche Ausrichtung der zweiten Sendungsrede? Ganz auffallend ist der *negative Skopus* dieser Rede! Der Missionsinstruktion im engeren Sinne folgen Weherufe über galiläische Städte, die mit der Ablehnung der Botschaft begründet werden. Der Redegang schließt mit einem Ermächtigungswort, das in eine Reflexion der Abweisungserfahrung ausmündet (10,16): »Wer euch hört, hört mich, und wer euch verwirft, verwirft mich; wer aber mich verwirft, verwirft den, der mich gesandt hat.« In diesem Tonfall läßt Lukas eine Sendungsrede schließen! Die negative Zuspitzung dieses mehrfach überlieferten Logions ist ganz singulär. In der Regel dient es der Bevollmächtigung der Jünger. Dazu ist es aber in der lukanischen Version wenig geeignet, denn es zielt ja auf die negative Möglichkeit, kann also kaum zur energischen Verkündigung motivieren. Indem Lukas das Logion 10,16 den Weherufen anschließt, baut er diese negative Möglichkeit aus und widmet ihr den ausführlichen Abschluß der Sendungsrede.

Die Anfügung von 10,16 und die negative Zuspitzung sind aller Wahrscheinlichkeit nach von Lukas verantwortet. Eine Anfügung an die Weherufe bereits in der Spruchquelle ist nicht sicher zu erweisen.²⁵ Allenfalls in manchen Formulierungen steht Lukas näher bei Q als Matthäus,²⁶ ohne daß die negative Ausrichtung auf die Spruchquelle zurückgeführt werden kann.²⁷ Es ließe sich auch nicht plausibel machen, warum Matthäus die Negativform des Wortes unterdrückt haben sollte, wenn sie denn bereits in Q vorhanden gewesen wäre. Zwar betont Matthäus in 10,40f. eher den Aspekt der Verheißung,²⁸ aber so wenig er in 10,33 die drohende negative Möglichkeit (Verleugnen und dessen Konsequenz) verschwiegen hat, so wenig hätte er dies demzufolge bei einer Q-Form von Lk 10,16 tun müssen. – Die Verbindung der Weherufe mit der Sendungsrede beruht dagegen auf der Spruchquelle.²⁹

25 Redaktioneller Kontext: Schulz, Q, 458, Anm. 410. Auch wo man das Wort schon zur Sendungsrede der Spruchquelle gehörig betrachtet, ist in jedem Falle der negative Skopus redaktionell lukanisch: P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle, NTA NF 8, Münster 1972, 285f; D. Zeller, Kommentar zur Logienquelle, SKK NT 21, Stuttgart 1984, 45ff.

26 »Aufnehmen« (δέχεσθαι [dēchesthai]) in Mt 10,40f kann auf Mk 9,37 beruhen, also matthäische Abwandlung sein.

27 Gegen Marshall, Luke, 427. Die als Argument angeführten Johannes-Parallelen (5,23; 15,23; 12,48) mögen zwar auf die »variety of form« eines »orally« tradierten Wortes hinweisen, aber sie belegen nicht, »that Luke here reproduces the Q form«.

28 U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/2, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1990, 150-153. »Wie andere Reden, so endet auch diese mit einem Ausblick aufs Gericht. Nachdem aber vorher so viel vom Leiden die Rede war, ist er nicht drohend, sondern verheißend.« (A.a.O., 153.)

29 D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle, WMANT 33, Neukirchen-Vluyn 1969, 60ff, zustimmend Wiefel, Lukas, 198 mit Anm. 23. Nach J. Ernst, Das Evangelium

Der negative Skopus der Sendungsrede hat Interpretationsbedarf. Wenn der Text zur missionarischen Ermächtigung und Ermutigung ungeeignet ist, bleibt die Möglichkeit, daß er entsprechende Erfahrungen der lukianischen Gemeinden reflektiert und verarbeitet. Die Transparenz der Rede für die Wirklichkeit der Leser legt dies jedenfalls nahe.

Die starke Berücksichtigung der Ablehnung in Lk 10,16 ist kein Einzelfall. Weitere Beobachtungen am Wortlaut und am Kontext der Rede bestätigen die redaktionelle Tendenz.

So baut Lukas in 10,10f die negative Möglichkeit ein weiteres Mal aus, indem er diesbezügliche Anweisungen ausführlicher formuliert und dadurch das Augenmerk auf sie lenkt. Schon in der vorlukianischen Textfassung sollen die Missionare im Falle ihrer Ablehnung die Stadt verlassen, indem sie den Staub von ihren Füßen schütteln. Lukas setzt diese Anweisung Jesu um in eine Erklärung der Boten an die ablehnende Stadt und fügt dieser Erklärung eine Wiederholung der Botschaft bei.³⁰ Dabei fehlt aber bezeichnenderweise der Hinweis, daß die Reich-Gottes-Botschaft bei den Adressaten wirksam ist:³¹ Durch ihre Ablehnung haben sie sich von der Gottesherrschaft ausgeschlossen. Mit der Wiederholung der Botschaft bestätigen die Missionare deren Gültigkeit, aber auch die Ablehnung durch die Hörer.³² – Die positive Möglichkeit, die Annahme des Evangeliums in einer Stadt, wird dagegen knapper abgehandelt (Lk 10,8f).

Gültigkeit der Botschaft trotz Abweisung kommt – in anderer Zuspitzung – auch in den der Sendungsrede folgenden Abschnitten zur Geltung. Nachdem Jesus die Freude der Missionare über deren Exorzismen korrigiert,³³ folgt im lukianischen Aufriß Jesu Lobgebet über Verhüllung und Offenbarung (Lk 10,21f).

nach Lukas, RNT, Regensburg 1977, 336, »spiegelt sich« »in dem betonten Gegensatz von Hören und ›nicht achten: [...] offenbar die Missionserfahrung der jungen Gemeinde wider«. Offen bleibt hier, ob es die hinter Q stehende oder die lukianische Gemeinde ist, die gemeint ist. Bezieht man Ernsts Feststellung jedoch auf 10,16, so führt sie eindeutig auf die Missionserfahrung der Lukasgemeinden.

³⁰ Möglicherweise hat Lukas die wörtliche Rede bereits aus Q übernommen (Schulz, Q, 407; anders aber die Rekonstruktion bei Zeller, Logienquelle, 46). Die Wiederholung der Botschaft ist aber in jedem Fall redaktionell: »V. 11b hingegen stellt einen [u]k[anischen] Einschub dar, der das unwiderrufliche Kommen des Reiches aller Ablehnung zum Trotz festhalten will.« (Schulz, ebd.).

³¹ Lk 10,9: »Nahegekommen zu euch ist die Königsherrschaft Gottes« (ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [ēngiken eph' hēmās ē basileia tou theou]) – Lk 10,11b: »aber das erkennt: nahegekommen ist die Königsherrschaft Gottes« (πλὴν τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [plēn touto ginōskete hoti ēngiken ē basileia tou theou]).

³² Der Ritus des Staubabschüttelns »wirft die Verantwortung für den Bruch auf die Juden zurück.« D. Maguerat, Juden und Christen im lukianischen Doppelwerk, in: EvTh 54 1994, 249.

³³ Höchstwahrscheinlich spiegeln sich auch in dieser Problematik lukianische Gemeindefahrungen (vgl. H. Schürmann, Das Lukasevangelium, HThK 3, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1969, 578 mit Anm. 28: »Der ›Sitz im Leben‹ der Gemeinde des Luk[as] ist [...]

Schon in Q griff der Text – wie gesagt – wohl auf die Weherufe zurück,³⁴ befaßt sich also mit Abweisungserfahrung.³⁵ Während er dort aber zugleich zum Vaterunser vorausblickte,³⁶ schiebt Lukas anderes Q-Material und Sondergut (10,25-42) dazwischen, so daß eine Beziehung zu Lk 11,1ff von Lukas nicht beabsichtigt sein kann.

Jesu Lobgebet macht klar, daß die Ablehnung nicht an der Botschaft liegt, sondern vielmehr im Willen Gottes begründet ist. Ablehnung von wandernden Missionaren bekommt auf diese Weise einen grundsätzlichen Stellenwert. Ähnlich wie in 10,10f kommt zum Ausdruck: Annehmbarer hätte man die Botschaft nicht verkündigen können. Mehr Erfolg ist den Mitarbeitern an der pionierhaften Mission nicht beschieden.

Die bisherigen Beobachtungen wiederholen sich am Abschluß der gesamten Textkomposition, die an die Sendungsrede angefügt ist (Lk 10,23f). Der Kontext ist von Lukas hergestellt.³⁷ Textimmanente Signale der lukanischen³⁸ Einleitung (10,23a) deuten wieder auf leserbezogene Relevanz der Jesusworte.³⁹ Entscheidend ist, daß Jesus zwar eine Seligpreisung ausspricht, daß diese aber wieder in einen Ausblick auf die negative Möglichkeit mündet. Wie am Schluß der Sendungsrede im engeren Sinne (10,16) wird diese negative Möglichkeit doppelt genannt

der oben genannte«, nämlich daß Jesu Name »auch von Nichtjüngern erfolgreich beim Exorzisieren gebraucht [wird] – auch später noch ein in den Gemeinden irritierender Tatbestand«. A.a.O., 579: »Die Antwort Jesu hat die Jüngergemeinde in der Zeit der Kirche im Auge [...]«. Daher ist anzunehmen, daß auch in die folgenden Perikopen Lesererfahrungen eingeflossen sind, zumal diese sich mit dem spezifischen Profil der lukanischen Sendungsrede berühren und z.T. explizit an die »Jünger« adressiert sind (10,23).

³⁴ Lührmann, Redaktion, 60-64.

³⁵ Nach Wiefel (Lukas, 202) soll das Dankgebet »einen deutlichen Kontrast« zu den Weherufen bilden.

³⁶ G. Schneider, Das Evangelium nach Lukas, ÖTBK 3/1. Gütersloh / Würzburg 1977, 247, sieht die Verbindung in der Vater-Anrede: »Offenbarung des Vaters – Gebet zum Vater«.

³⁷ Lührmann (Redaktion, 61) nach der Diskussion verschiedener Möglichkeiten: »Es bleibt schließlich die Möglichkeit, und von der haben wir auszugehen, daß weder Lk 10,23f / Mt 13,16f noch Mt 11,28-30 in Q auf den Jubelruf folgte, daß sich also über die Fortsetzung nichts mehr ausmachen läßt.« (Hervorhebung von mir). Zwar sind weder Formulierung noch negative Zuspitzung von Lukas hergestellt. Indem Lukas diesen Text jedoch zum Abschluß der ganzen Komposition Lk 10,1-24 macht (10,25 ist unverkennbarer Neueinsatz), gewinnt er Aussagekraft für das lukanische Verständnis.

³⁸ Wiefel (Lukas, 206): »Lukas leitet neu ein: Jesus wendet sich besonders den Jüngern zu [...]«. Den lukanischen Charakter von »umgewendet« (στοραφείς [*straphēis*]) und »allein« (κατ' ἰδίαν [*kat' idian*]) bescheinigt auch Schulz, Q, 419, Anm. 105.

³⁹ Die Einleitung, daß Jesus sich extra an seine Jünger wandte, kann im lukanischen Kontext keine Situationsangabe sein. Klostermann (Lukas, 118) notiert, daß die Einleitungswendung »auffällt: Jesus hat sich doch schon seit V. 22 an die Jünger allein gewandt«. Die Schwierigkeit wird auch durch die Textgeschichte bezeugt: Eine Reihe von alten Handschriften sowie der Mehrheitstext versetzen die Einleitung schon vor 10,22 (ohne sie aber in 10,23 als Wiederholung zu streichen) – doch wohl offenbar, weil sie für die Situation von 10,23 als zu spät eingeführt empfunden wurde. Die kontextuell überflüssige Einleitung soll die Aufmerksamkeit der Leser des Evangeliums besonders auf sich ziehen.

(10,24: »und sie haben nicht gesehen« – »und sie haben nicht gehört«)⁴⁰. Erneut wird also eine Redeform, die eigentlich positiv ausgerichtet ist und Grund zur Freude aufzeigt, durch den Blick auf die Ablehnung des Evangeliums negativ eingetrübt. Abweisung ist der Schlüssel zum Verständnis der gesamten Textfolge 10,1-24!

Lk 9,51-56, der Bericht über die Ablehnung der Jesusgruppe in einem samaritanischen Dorf, ordnet sich diesen Beobachtungen zu. Sachlich und terminologisch ist diese Perikope lukanischen Sondergutes mit den beiden Sendungsreden verbunden.⁴¹ Einmal mehr erfahren wandernde Missionare die Abweisung. Wieder wird diese negative Möglichkeit ausführlich behandelt, während die positive kaum anklingt: In 9,56 wird das Weitergehen in ein anderes Dorf vermerkt, nicht aber die gastliche Aufnahme dort. Der Text ist an der Reaktion der Jünger interessiert.⁴² Vor dem Hintergrund der bisherigen Wahrnehmungen an Lk 10 läßt sich präziser sagen: Es geht nicht einfach um einen Verzicht auf Wiedervergeltung, sondern Lukas bringt Anweisungen für wandernde Missionare, die in bislang unerschlossenen Gebieten mit Rückweisungserfahrungen umgehen müssen.

Zusammenfassend: Die Eigenart der lukanischen zweiten Sendungsrede und ihres Kontextes läßt sich nur dann angemessen verstehen, wenn man sie als Ausdruck lukanischer Missionserfahrung liest. Prägend für diese Erfahrung ist die Verbindung von Mission in bislang unerreichten Gebieten mit der Zurückweisung der Botschaft. »Pioniermission« steht unter dem Vorzeichen des Mißerfolgs. Aufgrund der Reaktion der Adressaten kommt es nicht zur Annahme der Botschaft. Dieser Reaktion wird ein grundlegender Stellenwert zugewiesen (10,21f).

2. Stadtmission und Hausmission

Der missionarische Mißerfolg läßt sich über die bisherigen Beobachtungen hinaus noch genauer zuordnen. Die Sendungsrede nach Lk 10 ist deutlich gegliedert in Hausmission (10,5-7) und Stadtmission (10,8-11). Wahrscheinlich war die Gliederung schon von der Spruchquelle vorgegeben.⁴³ Jedoch läßt sich eine lukanische Hervorhebung dieser Struktur diskutieren.⁴⁴ In jedem Fall sind im Lukastext die Akzente unterschied-

⁴⁰ »καὶ οὐκ εἶδαν« – »καὶ οὐκ ἤκουσαν« [*kai ouk eidan – kai ouk ekousan*].

⁴¹ Lk 9,5 und 10,10: »Stadt« (πόλις [*polis*]); »sie werden nicht aufnehmen« (μὴ δέχονται [*mē dechontai*]); 9,52f: »Dorf« (κώμη [*kōmē*]); »sie nahmen nicht auf« (οὐκ ἐδέξαντο [*ouk edexanto*]).

⁴² »Vielleicht ist sein [sc. des Textes] Thema weniger die Ungastlichkeit der Samariter – denn Jesus zieht unbekümmert weiter zum nächsten samaritanischen Dorf –, als viel mehr das Verhalten der Jünger.« (G. Petzke, Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas, ZWKB, Zürich 1990, 105).

⁴³ Schulz, Q, 404-407; Zeller, Logienquelle, 46.

⁴⁴ Hoffmann, Studien, 276-281. Demnach ist Lk 10,8a lukanische Zufügung. Hoffmann argumentiert über die hohe missionarische Bedeutung der Stadt bei Lukas. Auch

lich verteilt: Das Haus wird nur unter dem Blickwinkel der Annahme von Botschaftern und Botschaft betrachtet (10,5-7), während bei der Stadt das Gegenteil ausführlicher berücksichtigt wird (10,8f. ↔ 10,10f.). Das Verbot, die Häuser allzu rasch zu wechseln (Lk 10,7c), verrät etwas von der hervorragenden missionarischen Funktion von Häusern. Nur bei Lukas ist die Bleibeanweisung (Mk 6,10; Mt 10,11) durch ein solches explizites Verbot erweitert.⁴⁵ Die terminologische Verknüpfung mit der Paulusmission (Apg 18,7)⁴⁶ läßt darauf schließen, daß Lukas nicht einfach die Gastgeber vor Ausnutzung durch begehrlische Missionare schützen wollte. Vielmehr geht es um das Haus als Verkündigungsort. Mit dem Verbot Jesu möchte Lukas davor warnen, eine einmal gewonnene Missionsbasis leichtfertig aufzugeben (vgl. Abschnitt 3). Dasselbe Interesse verrät das »Besuchsverbot« Jesu an die Siebzig, das Lukas in der zweiten Sendungsrede überliefert.

Die nur von Lukas tradierte Anweisung an die ausgesendeten Siebzig »und ›grüßt‹ niemanden unterwegs«⁴⁷ (Lk 10,4b) ist kein Grußverbot, sondern, wie B. Lang eindrücklich plausibel gemacht hat, ein *Besuchsverbot* und will den Wandernden verwehren, unterwegs bei Verwandten oder Bekannten einzukehren. Sie sind vielmehr daran gewiesen, ihr Quartier wirklich in einem fremden Haus zu machen.⁴⁸ Auch hier also die Überschreitung interner Strukturen hin zur Öffentlichkeit. Selbst wenn man die Anweisung als der Spruchquelle zugehörig betrachtet,⁴⁹ ist es die theologische Leistung des Lukas, den Sinn des Gebotes erkannt und überliefert zu haben.⁵⁰

wenn im vorliegenden Beitrag die Vorzeichen anders gesetzt werden, bleibt dennoch die Stadt als Gegenstand besonderen lukanischen Interesses bestehen. Mit dieser Modifikation können Hoffmanns Erwägungen hier herangezogen werden.

⁴⁵ Zwar wird Lk 10,7c zuweilen der Logienquelle zugeschlagen (Schulz, Q, 406). Das unterliegt aber starkem Zweifel (unentschieden Marshall, Luke, 420; Hoffmann, Studien, 274; Zeller, Logienquelle, 46). M. Sato, Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q. WUNT II 29, Tübingen 1988, 310, spricht sich vorsichtig für redaktionelle Bildung aus; nach Hoffmann (a.a.O., Anm. 124) wird lukanische Bildung durch die Stilistik des Satzes unterstützt.

⁴⁶ Vgl. Abschnitt 1 mit Anm. 22.

⁴⁷ Καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάζεσθε [kai mēdena kata tēn hodon haspasēte].

⁴⁸ B. Lang, Grußverbot oder Besuchsverbot? Eine sozialgeschichtliche Deutung von Lukas 10,4b, in BZ 26 (1982), 75-79.

⁴⁹ Unentschieden Hoffmann, Studien, 267 (der Gesichtspunkt für lukanischen Bildung, nämlich die Anspielung auf die Elisatradition, muß allerdings ausscheiden: Obwohl Lukas im Doppelwerk ausgesprochen häufig intertextuelle Beziehungen zur Elia-Elisa-Erzählung herstellt oder aufdeckt, lassen sich zwischen Lk 10 und 2Kön 4 keine Beziehungen auf der Ebene der lukanischen Redaktion feststellen: vgl. T.L. Brodie, Luke the Literary Interpreter: Luke-Acts as a Systematic Rewriting and Updating of the Elijah-Elisa Narrative, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Rom 1987, 227-237, ders., The Accusing and Stoning of Naboth (1 Kgs 21:8-13) as One Component of the Stephen Text (Acts 6:9-14; 7:58a). CBQ 45 (1983), 420 Anm. 13). Schulz, Q, 405 Anm. 13 votiert eher für Q-Zugehörigkeit.

⁵⁰ »Dieses Lieblingsthema [sc. Versorgung und Unterkunft der lukanischen Protagonisten] durchzieht das Evangelium ebenso wie die Apostelgeschichte und läßt die Annahme plausibel erscheinen, daß Lukas das aus der Logienquelle stammende Besuchsverbot be-

Deutlicher noch auf Lukas zurückzuführen ist die entsprechende Gestaltung der ersten Sendungsrede Lk 9,1-5. Von der Aufnahme der Missionare in einem Haus sprach schon die markinische Form der Rede (Mk 6,10); Lukas greift das auf. Über Markus hinaus fügt Lukas aber der anschließend genannten Abweisung einen Zusatz an: »aus dieser Stadt« (Lk 9,5).⁵¹ Damit erreicht er eine deutliche Zweiteilung der Rede. Die negative Möglichkeit wird explizit mit der Stadt verknüpft. Das Haus, das schon bei Markus mit der positiven Möglichkeit – der Aufnahme – verbunden war, erscheint durch die lukanische Kontrastierung in noch hellerem Licht.

Schließlich ist daran zu erinnern, daß Lk 9,51-56, ein Text, der Zurückweisung spiegelt, sich auf ein Dorf bezieht. Im Lichte der eben untersuchten Texte wird diese Verbindung kein Zufall sein.

Zusammenfassend: Missionserfahrung ist nach Lukas nicht einfach Abweisungserfahrung. Erfolg ist dort beschieden, wo man das Haus als Kristallisationspunkt für die Mission wahrnimmt und nutzt. Geht es dagegen um die Stadt als übergreifende Größe, erlebt man Mißerfolg.

3. Entsprechungen in den Missionsberichten und summarischen Notizen der Apostelgeschichte

Das Schema »Akzeptanz in Häusern – Abweisung durch Städte« findet sich nun nicht starr in allen Missionsberichten der Apostelgeschichte wieder. Das wäre auch kaum zu erwarten gewesen: Zum einen berichtet Lukas die einzelnen Missionsepisoden nicht völlig unabhängig von Quellen, er gestaltet das Material also nicht frei, und zum anderen geht es ihm ja um die geographische Ausbreitung des Evangeliums. Von vornherein ist es also unwahrscheinlich, daß Lukas diesen Texten ein Schema aufprägt, das der vermuteten Erfahrung seiner Gemeinden entspricht. Auch ist es kaum denkbar, daß Lukas deutliche Schatten auf seinen Protagonisten Paulus fallen läßt, indem er dessen missionarische Mißerfolge herausstellen würde. Unter diesen Voraussetzungen ist je-

wahrte, weil er seinen Sinn erkannte. Matthäus mag den Satz gestrichen haben, weil ihm der Sinn entging.« (Lang, Grußverbot, 78). Zur lukanischen Gastfreundschafts-Thematik vgl. auch A.J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia 1983, 66f.

⁵¹ Diese lukanische Zufügung ist nicht frei formuliert, sondern durch die an Nebenquellen gebundene Redaktionsweise bestimmt. Die Nebenquelle ist hier die Q-Rede, die auch Lk 10,1ff zugrundeliegt. (T. Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas*. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, SNTSMS 14, Cambridge 1971, 26-28.) Jedoch wird die verdoppelnde Zufügung nicht ohne sachlichen Grund geschehen sein! (Die Einsicht in die gebundene Arbeitsweise des Lukas muß nach Schramm zur Vorsicht bei der Deutung von *Streichungen und Kürzungen* mahnen [a.a.O., 28f]; Zufügungen sind bei Schramm weniger im Blick und dürfen eher als Niederschlag spezifisch lukanischer Vorstellungen verbucht werden.)

doch der Umstand bemerkenswert, daß nach der Apostelgeschichte die Missionsbemühung in einer Stadt häufig jeweils mit der Hinausweisung der Missionare abschließt. Es konnten zwar Christen gewonnen werden, aber auch hier blieb den Verkündigern die Abweisungserfahrung nicht erspart.⁵² Wo keine direkte schroffe Zurückweisung erfolgt, kann der Mißerfolg – wie in Athen (Apg 17,32-34) – auch einfach in weitgehendem Desinteresse der Hörer bestehen.⁵³

Diese Eigenart der Texte ist nicht mit dem bei Lukas erkennbaren missionarischen Schema zu erklären, das von anfänglicher Judenmission, Ablehnung durch die Synagoge und Hinüberwechseln zu den Heiden ausgeht.⁵⁴ Dieses Schema würde nicht erfordern, daß die Missionare jeweils aus der Stadt abziehen müssen. Der Übergang von den abwesenden Juden zu den aufnahmebereiten Heiden ließe sich ja auch so erzählen, daß die Verkündiger nun bei den Heiden eine blühende Gemeindearbeit betreiben. In einigen Fällen ist das auch so,⁵⁵ aber die Mehrzahl der Texte spiegelt doch eine generelle Abweisung der Botschaft durch die Stadt als Gesamtgröße,⁵⁶ und das erfordert eine andere Erklärung als das Schema ›Abweisung durch die Synagoge‹.

Auch die Erzähltechnik der Missionsberichte erfordert nicht den Abzug der Missionare als Abschluß der jeweiligen Episode. Um die einzelnen Stationen der Missionsreise am Erzählfaden nacheinander aufzureihen, mußte Lukas nicht den Wechsel zur nächsten Stadt durch eine Flucht motivieren. Vielmehr konnte er einen Ortswechsel durchaus auch anders erzählen.⁵⁷

52 Apg 13,48-51; 14,4-7.19f; 16,19-22.40; 17,5-9.13f. Zwar sind es mehrfach Vertreter der Synagoge, welche die Abweisung der Missionare provozieren. Jedoch ist das nicht ausschließlich der Fall (Apg 16,19-22: Das Volk [ὄχλος, *ochlos*] wandte sich gegen sie). Auch verteilt sich Annahme einerseits und Ablehnung andererseits nicht trennscharf auf Heiden und Juden (17,4.11f: zum Glauben gekommene Juden). Die Ausweisung der Missionare aus den Städten ist also nicht völlig deckungsgleich mit der lukianischen Auffassung von der Ablehnung seitens der Synagoge (vgl. Anm. 54).

53 Daß Lukas nicht von der Gründung einer Gemeinde zu Athen berichten kann, steht in Einklang mit dem Hinweis von 1Kor 16,15, daß die erste Gemeindegründung in der Provinz Achaia in Korinth erfolgte (vgl. *F.F. Bruce, The Book of the Acts, Revised Edition*, NIC, Grand Rapids 1989 [= 1988], 344). Nach Roloff macht Lukas mit dem Bericht über die Paulusmission in Athen auch prinzipielle Aussagen zum Thema ›Missionserfahrung‹: »Und der Leser soll wissen, daß solche Ablehnung mit zum Weg der Verkündigung durch die Welt gehört.« (*Roloff, Apostelgeschichte*, 267).

54 Zu diesem Schema als wiederkehrende Eigenart lukianischer Missionsdarstellung vgl. z.B. *M. Tolbert, Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas*, in: *G. Braumann* (Hg.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung*, WdF 280; Darmstadt 1974, 340f.

55 Apg 18,8-18 (Korinth); 19,9-20 (Ephesus).

56 So in Apg 16,20.22.40. Wenn die Abweisung in 17,5.13 auch von Juden angestiftet worden war, so erfolgt die Ablehnung doch von der Gesamtheit der Stadtbevölkerung (17,9.13b).

57 Z.B. Athen → Korinth → Ephesus (1. Reise); Ephesus (2. Reise) → Mazedonien.

Geht man davon aus, daß Lukas die Flucht aus der Stadt nicht einfach in seine Quellen eingetragen hat, dann läßt sich sagen: Wenn er eine Auffälligkeit der Berichte nicht unterdrückt hat, die sowohl gegenüber seinem theologischen Pattern ›Ablehnung durch die Synagoge‹ überzählig ist als auch seinem erklärten Erzählprogramm – öffentlich anerkannte geographische Ausbreitung des Evangeliums (Apg 1,8; 26,26) – widerspricht, dann kann das durchaus darauf beruhen, daß Lukas die Missionserfahrung seiner Gemeinden in den Texten wiedererkannte. Die Missionsberichte der Apostelgeschichte können so zwar keine entsprechende Gemeindefahrung *beweisen*, aber die Analogie der Texte zu den Beobachtungen an Lk 9,1-5; 10,1-24 ist aussagekräftig.

Die summarischen Notizen der Apostelgeschichte bezeugen nun die andere Seite der Medaille. Sie sind ja formal den Gemeindesummarien ähnlich und greifen eines von deren Themen auf, nämlich das Gemeindegewachstum aufgrund von zahlreichen Bekehrungen.⁵⁸ Die regelmäßige Wiederholung desselben Themas in derselben Form deutet auf erhöhte theologische Aussageabsicht. Bis auf eine Ausnahme kristallisieren sich diese summarischen Notizen nun durchweg an gemeindliches Geschehen. *Wenn Mission zum Erfolg kommt, hat das also eine bestehende Gemeinde zur Voraussetzung.* Damit liegt grundsätzlich eine andere Situation vor als in Lk 10,1-24, wo es ja um Wandermissionare ging, die erstmals ein bislang unerschlossenes Gebiet aufsuchen sollten.

Der Gemeindebezug der summarischen Notizen liegt ganz deutlich in Apg 6,7; 9,31; 16,5; 19,20 vor. In 12,24 greift die summarische Notiz nicht auf gemeindliches Geschehen zurück. Andererseits quittiert sie aber auch nicht etwa die erfolgreiche Tätigkeit von Wandermissionaren, sondern das vermerkte Wachstum beruht auf dem Tod des Verfolgers Herodes und dem darin implizierten Ende der Verfolgung. Dies ist aber wiederum als Eingreifen Gottes dargestellt (12,13). Die summarische Notiz 12,24 ist also keineswegs ein Hinweis auf Erfolg von wandernden Missionaren. Diesem Befund entsprechen auch die beiden summarischen Notizen Apg 8,4.25: Hier wird nun von solchen Wandermissionaren gesprochen; die Erfolgsmeldung fehlt dabei aber gerade!

Einzige Ausnahme ist die summarische Notiz Apg 11,21, die auf die Erstmission der zyprischen und kyrenischen Missionare unter den Griechen von Antiochia zurückgreift. Gerade diese Notiz hat aber nur eingeschränkt summarischen Charakter und ist als Grenzfall zwischen Einzel- und Sammelnotiz einzustufen.⁵⁹ Der überwiegende Textbestand erhärtet also die These, daß Missi-

⁵⁸ Summarische Notizen sind Texte, die nur durch ihre knappe Form von den Gemeindesummarien unterscheiden sind, ihnen sonst aber deutlich entsprechen. Zu dieser Textgruppe gehören Apg 6,7; 8,4.25; 9,31; 11,21; 12,24; 13,49; 14,28; 16,5; 19,28. Vgl. *Wendel, Gemeinde*, 54-56.

⁵⁹ Während summarische Texte in der Regel durch Imperfekte gekennzeichnet sind (W. Egger, Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium, FThSt 19, Frankfurt a.M. 1976, 1; *Horn, Glaube*, 36f), enthält Apg 11,21 daneben auch einen Aorist, der offenbar einen Einzelfall markiert. Der erste Teil des Verses

onserfolg nur wenig mit der Erstmission von Wandermissionaren zu tun hat, sich vielmehr an die Existenz einer Gemeinde ankrystallisiert.

Wenn man ferner nach Missionsberichten fragt, die zur zweiten Sendungsrede ausdrücklich in Beziehung gesetzt werden, so ist von Apg 18,1-8 zu reden.⁶⁰ Zieht man diesen Text als Interpretationshilfe für Lk 10,1-24 heran, so ergibt sich eine Übereinstimmung im Blick auf die Missionserfahrung. Zunächst nimmt Paulus Wohnung in einem christlichen Haus, nutzt dieses aber nicht erkennbar für missionarische Bemühungen, sondern verkündigt als Einzelprediger vor einem nichtchristlichen Auditorium (18,3f). Eine solche Verkündigung erfährt die Ablehnung (18,6a). Sobald Paulus aber ein Haus zur Verkündigung nutzt, werden die sozialen Beziehungen – hier nicht die familiären Bindungen, sondern die Nachbarschaft – wirksam und können der Verkündigung dienstbar gemacht werden. Ganz entsprechend kommen Menschen zum Glauben, gehen teilweise sogar den Schritt bis zur Taufe.⁶¹

Dieser Bericht macht deutlich, daß es in Lk 10,7c tatsächlich um die missionarische Funktion des Hauses geht, wenn Jesus das »Überwechseln« (μεταβαίνειν [*metabainein*]) in ein anderes Haus untersagt (vgl. Abschnitt 2). Buchstäblich verstanden handelt Paulus ja dieser Anordnung zuwider, wenn er in das Titushaus umzieht (18,7: »hinübergehend« [μεταβάς, *metabas*]). Jedoch geht es ihm gerade um das Gewinnen einer effektiven Missionsbasis, und hierfür ist der Umzug nötig. Paulus zieht ja *in* ein Haus um, nicht aus einem Haus fort. Lk 10,7 setzt dagegen eine bereits vorhandene Missionsbasis voraus, und hier wäre das »Überwechseln« (μεταβαίνειν [*metabainein*]) kontraproduktiv.

Als theologisch bedeutsam ist ein weiterer Missionsbericht markiert, nämlich Apg 19,8-20.⁶² Wieder wird die Verkündigung des einzeln auftretenden Paulus von der nichtchristlichen Zuhörerschaft abgelehnt. Erfolg ist dagegen zu verzeichnen, nachdem Paulus in das »Versammlungslokal«

(Imperfekt) hat allgemeinen Charakter und macht die Notiz vergleichbar mit anderen summarischen Notizen: so Zingg, Wachsen, 35.

⁶⁰ Vgl. Abschnitt 1 mit Anm. 22.

⁶¹ Nach H.-J. Klauck, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, SBS 103, Stuttgart 1981, 53, schließt das Gläubigwerden des Hauses von Krispus nicht notwendig die Taufe der entsprechenden Personen ein, wie an der etwas unscharfen Formulierung des Satzes erkennbar ist. Die Taufe wird dagegen von der übrigen Korinthern vermerkt.

⁶² Dieser Bericht ist mit den Gemeindesummarien doppelt verknüpft: einmal durch das gemeinsame Stichwort »Furcht« (φόβος [*phobos*]) (vgl. Apg 2,43; ferner den Nahtvers zum dritten großen Gemeindesummarium, 5,11), zum anderen durch die Formulierung »so daß auch« (ὥστε καὶ [*hōste kai*]) c. Inf., die in Apg 5,15 auftritt (nur in diesen beiden Texten verwendet Lukas die Konstruktion ὥστε καὶ [*hōste kai*]). Vgl. K. Lake / H.J. Cadbury, English Translation and Commentary [of Acts] = F.J. Foakes-Jackson / K. Lake, The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles, Vol. IV, London 1933, 55. Zur Technik der terminologischen Verknüpfung weit auseinanderliegender Texte: Cadbury, Features, 96f. Apg 19,8-20 ist also durch dasselbe Stilmittel mit dem dritten großen Sammelbericht verbunden wie Apg 18,7 mit Lk 10,7c. Vgl. Abschnitt 1 mit Anm. 22.

(σχολή [*s·cholē*]) des Tyrannus übergewechselt ist. Hier hat aber nicht einfach ein Einzelmissionar ein effektiveres öffentliches Podium gefunden, sondern der Wechsel in das »Versammlungslokal« (σχολή [*s·cholē*]) ist ein Hinüberwechseln der ganzen Gemeinde.⁶³ Die große Ausbreitung des Wortes ist demnach Folge der andauernden gemeindlichen Präsenz in einem öffentlichen Lokal, und die Belehrung des Paulus dort ist Gemeindebelehrung mit zusätzlichem nichtchristlichen Hörerkreis (Apg 19,9b. 10). Wie schon in den summarischen Notizen ist missionarischer Erfolg also an die Präsenz einer bestehenden Gemeinde geknüpft.

Man kann gegen diese Interpretation nicht einwenden, daß doch auch die öffentliche Verkündigung in der Synagoge nicht gänzlich erfolglos gewesen sein konnte: Irgendwoher mußten die in 19,9 genannten Jünger ja kommen. Zu beachten ist, daß es schon vor Paulus' öffentlicher Verkündigung Christen in Ephesus gab: Priscilla und Aquila (Apg 18,19.26), »Brüder« um dieses Ehepaar herum (18,27), schließlich die ephesinischen Johannesjünger, die von Paulus auf dem Namen Jesu getauft wurden (19,1-7). Die aus diesen Christen bestehende Gemeinde dürfte es also gewesen sein, mit der Paulus in die Stoa des Tyrannus hinüberging. Somit schweigt der Text tatsächlich über einen Erfolg der Verkündigung von 19,8.

Zusammenfassend: Summarische Notizen und die beiden durch besondere Verknüpfungen herausgehobenen Missionsberichte spiegeln – darauf lassen Form und textimmanente Signale schließen – in besonderem Maße Lukas' missionstheologische Vorstellungen. In diese Vorstellungen wird die Missionserfahrung der lukanischen Gemeinden eingeflossen sein, und zwar vermutlich als situativer Hintergrund, auf den Lukas eine Antwort geben will. Liest man die in diesem Abschnitt untersuchten Texte aus der Apostelgeschichte im Lichte der Beobachtungen an Lk 9,1-5 und 10,1-24, so ergibt sich eine eindruckliche Übereinstimmung. Die missionarische Kraft von einzelnen wandernden Missionaren, die in bislang unevangelisiertes Gebiet vordringen, ist recht bescheiden. Weitaus wirkungsvoller sind die Präsenz einer Gemeinde und die sozialen Bindungen, die von den Häusern ausgehen.

4. Das missionstheologische Angebot der Gemeindesummarien

Welcher Sitz im Leben ist für die gerade formulierten missionstheologischen Vorstellungen des Lukas denkbar? Inwiefern interessiert sich Lukas für das Wirken wandernder Verkündiger?

63 19,9: »Er trennte sich von ihnen und *sonderte die Jünger ab*, um sie täglich in der »scholæ« des Tyrannos zu unterweisen« (ἀποστάς ἀπ' αὐτῶν ἀφώρυσεν τοὺς μαθητὰς καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου [apostas ap' autōn aphōrisen tous mathētās kath' hēmeran dialegomenos en tē s·cholē Tyrannou]). Zur »scholæ« vgl. Wendel, Gemeinde, 224f.

Auch wenn die lukanischen Gemeinden dem außerpalästinischen sesshaften Christentum zuzurechnen sind und mit dem Wanderradikalismus der Jesusbewegung nichts mehr gemein haben, ist damit das Wirken von Wandermissionaren im Umfeld dieser Gemeinden keineswegs ausgeschlossen. Zeugnisse über ein solches Wirken sind geographisch und zeitlich weit gestreut.

Die Äußerungen in der Didache (11-13) weisen auf das Ende des ersten Jahrhunderts und auf den vordersyrischen Raum.⁶⁴ »Origines kennt Wanderprediger noch im 3. Jahrhundert [...]«. ⁶⁵ Ihre Tätigkeit bildet die christliche Variante zum Wirken von kynischen Wanderpredigern.⁶⁶ Näher an die Zeit der lukanischen Gemeinden führen die Spuren, die die Auseinandersetzung mit freien Wandercharismatikern in den Paulusbriefen hinterlassen haben.⁶⁷ »In Korinth sind zwei verschiedene Typen urchristlicher Wanderprediger in Konflikt geraten, die sich als Wandercharismatiker und Gemeindeorganisatoren unterscheiden lassen.«⁶⁸ Paulus und Barnabas repräsentieren dabei den zweiten Typ, sind aber im Blick auf Mobilität und Verkündigung in unerschlossenen Gebieten mit den Wandercharismatikern vergleichbar. Für Philippi läßt sich erwägen, ob dort ebenfalls das Auftreten von Wanderpredigern bezeugt ist (Phil 1,13-17).⁶⁹

Es ist also damit zu rechnen, daß wandernde Missionare auch im Umfeld der lukanischen Gemeinden auftraten. Das Verhältnis von Wanderpredigern und sesshafter Gemeinde war dabei durchaus spannungsreich. Die Lukasschriften weisen auf ein konkretes Konfliktfeld hin, nämlich auf Fehlentwicklungen im Bereich der Dämonenaustreibung. Der Hauptbeleg für Lukas' Distanzierung von diesem Phänomen steht ja in der zweiten Sendungsrede, und die Texte lassen auf entsprechende Gemeindeerfahrungen schließen (vgl. Anm. 33 und die dort notierten Verweise). Lk 9,49f – die Perikope vom fremden Exorzisten, die zwischen den beiden Sendungsreden plaziert ist – und Lk 10,17-20 erklären sich am besten, wenn man davon ausgeht, daß die Fehlentwicklungen auf diesem Gebiet von charismatischen Wanderpredigern in die lukanischen Gemeinden hineingetragen wurden.

Die eigentliche Divergenz zwischen Wandermissionar und Gemeinden liegt aber woanders, nämlich im grundsätzlichen missionstheologischen Ansatz. Die Beobachtungen an den Texten in den Abschnitten 1-3 lassen

64 Datierung und Lokalisierung bei A. Tuilier, Art. »Didache«, in: TRE VIII, 735. Die Ortsangabe trifft nicht unbedingt für die gesamte Schrift, aber gerade für die Traditionen über die Wanderprediger zu.

65 Brox, Mission, 216. Vgl. zum Thema auch Lampe / Luz, Christentum, 214.

66 Brox, Mission, 218.

67 G. Theißen, Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1979, 214-226.229f.

68 A.a.O., 229.

69 Nach G. Barth, Der Brief an die Philipper, ZBK 9, Zürich 1979, 27f sind die dort erwähnten »Missionare« vergleichbar mit den Gegnern im 2. Korintherbrief.

erkennen, daß die missionarischen Bemühungen der mobilen Missionare einfach keinen durchschlagenden Erfolg nach sich zogen. Indem Lukas dies in den Texten aufdeckt und indem er auf das Haus als erfolgversprechenderen Anknüpfungspunkt verweist, bezieht er Stellung und distanziert sich vom Konzept der Wandermission. In den summarischen Notizen ist Missionserfolg (»Wachstum des Wortes«) mit der Präsenz einer bestehenden Gemeinde verbunden. Angesichts dieser theologischen Zuordnung und vor dem Hintergrund der zu vermutenden Missionserfahrung der lukanischen Gemeinden erscheinen die Gemeindeglossarien der Apostelgeschichte als missionstheologisches Alternativangebot. Die hier geschilderte Gemeinde erreicht die umliegende Bevölkerung, ohne von ihr abgewiesen zu werden, und löst Bekehrungen aus (Apg 2,47). Diese Gemeinde, die die Christusverkündigung öffentlich macht (Apg 2,46; 5,12.42), erfüllt den Sendungsauftrag, der in Lk 10,1-12 zur Sprache kommt.⁷⁰

Die Divergenz zwischen Gemeinde und Wanderpredigern ist also prinzipiell anders gelagert als der Konflikt zwischen Wandercharismatikern und »Gemeindeorganisatoren« bei Paulus. Liegen bei ihm zwei unterschiedliche Auffassungen mobiler Mission *miteinander* im Streit, so würde Lukas sich von beiden Spielarten distanzieren, auch von der paulinischen des »Gemeindeorganisations«, insofern dieser einzeln und öffentlich predigend »Neuland gewinnen will«⁷¹. Geht es bei Paulus um die elementaren Konfliktpunkte »Legitimation« und »Lebensunterhalt«, so fragt Lukas – weniger grundsätzlich – nach der missionarischen Effektivität.

Lukas lehnt also den Auftrag der Wandermissionare nicht völlig ab. Die zweite Sendungsrede ist für ihn durchaus relevant (vgl. Abschnitt 1). Wäre seine Kritik am Konzept der mobilen Mission grundsätzlich, hätte er diese Rede in ihrer auf nachösterliche Wirklichkeit bezogenen Zuspitzung nicht so ungebrochen überliefert und sie mit paulinischen Missionsberichten verknüpfen können.⁷² Jedoch macht er deutlich, daß dieser Auftrag am besten von einer Gemeinde erfüllt wird, die am Ort lebt, dort soziale Beziehungen für die Mission wirksam werden läßt und ihre Botschaft nach außen hin freisetzt.

⁷⁰ Bis hinein in die angebotenen Mahlzeiten reicht die Entsprechung: Lk 10,7a.8; Apg 2,46.

⁷¹ *Theißen*, Legitimation, 214. – Zwar ist Paulus der unbestrittene Protagonist in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte, und Lukas hat hier »seinen« Paulus freilich nicht kritisiert. Die als grundsätzlich markierten Texte aus Apg 18 und 19 sprechen aber deutlich vom Haus- und Gemeindebezug seiner Mission.

⁷² Im Blick auf Lukas« missionstheologische Vorstellungen ist es also stark übertrieben, zu sagen: »In der Gegenwart *bekämpft* Lukas die Nachfolger der ersten Wandercharismatiker. Sie sind für ihn falsche Propheten.« (*Theißen*, Wanderradikalismus, 104; Hervorhebung von mir.)

Die Ergebnisse der Erforschung des frühen Christentums⁷³ dürfen also in der Tat auch auf die lukanischen Gemeinden angewandt werden: Wirksamer als geplante und gezielte Unternehmungen ist Mission durch das Dasein der Gemeinde.

Bibliographie

- Die Apostolischen Väter. Griechisch-Deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von *Funk, F.X.* / *Bihlmeyer, K.* und *Whittaker, M.* mit Übersetzungen von *Dibelius, M.* und *Koch, D.-A.*, neu übersetzt und herausgegeben von *Lindemann, A.* und *Paulsen, H.*, Tübingen 1992
- Barth, G.*, Der Brief an die Philipper, ZBK 9, Zürich 1979
- Bovon, F.*, Das Evangelium nach Lukas, EKK III/1, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989
- Brodie, T.L.*, The Accusing and Stoning of Naboth (1 Kgs 21:8-13) as One Component of the Stephen Text (Acts 6:9-14; 7:58a), CBQ 45 (1983), 417-432
- , Luke the Literary Interpreter: Luke-Acts as a Systematic Rewriting and Updating of the Elijah-Elisha Narrative. Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Rom 1987
- Brox, N.*, Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: *Kertelge, K.*, (Hg.), Mission im Neuen Testament, QD 93, Freiburg i.Br. 1982, 190-237
- Bruce, F.F.*, The Book of the Acts, Revised Edition, NIC, Grand Rapids 1989
- Cadbury, H.J.*, Dust and Garments, in: *Foakes-Jackson, F.J.* / *Lake, K.*, The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles, Vol. V: Additional Notes to the Commentary, edited by *K. Lake* and *H.J. Cadbury*, London 1933, 269-277
- , Four Features of Lucan Style, in: *Keck, L.E.* / *Martyn, J.L.* (ed.), Studies in Luke-Acts, Essays presented in honor of Paul Schubert, Nashville 1966, 87-102
- , The Summaries in Acts, in: *Foakes-Jackson, F.J.* / *Lake, K.*, The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles, Vol. V: Additional Notes to the Commentary, edited by *K. Lake* and *H.J. Cadbury*, London 1933, 392-402
- Conzelmann, H.*, Die Apostelgeschichte, HNT 7, Tübingen 1963
- , Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHTh 17, Tübingen 1960
- / *Lindemann, A.*, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1988
- Degenhardt, H.-J.*, Lukas – Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1965
- Egger, W.*, Frohbotschaft und Lehre, Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium, FThSt 19, Frankfurt a.M. 1976
- Ernst, J.*, Das Evangelium nach Lukas, RNT, Regensburg 1977
- Haenchen, E.*, Die Apostelgeschichte, KEK 3, Göttingen 1961
- Hoffmann, P.*, Studien zur Theologie der Logienquelle, NTA NF 8, Münster 1972

73 Vgl. die Einleitung dieses Beitrags mit den Verweisen in Anm. 16.

- Horn, F.W., *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Göttingen 1983
- Karris, R.J., *Poor and Rich: The Lukan Sitz im Leben*, in: *Talbert, C.H.* (ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, Danville / Edinburgh 1978
- Klauck, H.-J., *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike*, in *Qumran und im Neuen Testament*, in: *RdQ* 11.1 (1982), 47-79
- , *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, SBS 103, Stuttgart 1981
- Klostermann, E., *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen 21929
- Kodell, J., *The Word of God grew. The Ecclesial Tendency of Λόγος in Acts 1,7; 12,24; 19,20*, in: *Bib* 55 (1974), 505-519 (statt 1,7 im Titel muß es 6,7 heißen, vgl. ebd., 505)
- Korn, M., *Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk*, WUNT II 51, Tübingen 1993
- Lake, K. / Cadbury, H.J., *English Translation and Commentary [of Acts] = Foa-kes-Jackson, F.J. / Lake, K., The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles, Vol IV.*, London 1933
- Lampe, P. / Luz, U., *Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft*, in: *Becker, J. u.a.* (Hgg.), *Anfänge des Christentums, Alte Welt und neue Hoffnung*, Stuttgart 1987, 185-216
- Lang, B., *Grußverbot oder Besuchsverbot? Eine sozialgeschichtliche Deutung von Lukas 10,4b*, in: *BZ* 26 (1982), 75-79
- Léon-Dufour, X., *Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament*, Stuttgart 1983
- Lührmann, D., *Die Redaktion der Logienquelle*, WMANT 33, Neukirchen-Vluyn 1969
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/2, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1990
- Maguerat, D., *Juden und Christen im lukanischen Doppelwerk*, in: *EvTh* 54 (1994), 241-264
- Malherbe, A.J., *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia 21983
- Marshall, I.H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids 1978
- Pesch, R., *Die Apostelgeschichte*, EKK V/1 und V/2, Zürich / Neukirchen-Vluyn 1986
- Petzke, G., *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas*, ZWKB, Zürich 1990
- Plinius, G.C.S., *Briefe. Lateinisch-deutsch*, hg. von *Kasten, H.*, München 1968
- , *Letters. With an English Translation by William Melmoth*, revised by *W.M.L. Hutchinson*, in two Volumes, II. LCL, London / Cambridge (Mass.) 1963
- Plümacher, E., *Art. »Apostelgeschichte«*, in: *TRE* III; 483-528
- Rebell, W., *Gemeinde als Missionsfaktor im Urchristentum*, 1Kor 14,24f als Schlüsselsituation, in: *ThZ* 44 (1988), 117-134
- Riesner, R., *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute*, ThDi 11, Gießen / Basel 21984
- Roloff, J., *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Göttingen 1981
- , *Kirche im Neuen Testament*, GNT 10, Göttingen 1993
- Sato, M., *Q und Prophetie, Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNT II 29, Tübingen 1988
- Schille, G., *Die Apostelgeschichte des Lukas*, ThHK 5, Berlin 1984

- Schneider, G., Das Evangelium nach Lukas, ÖTBK 3/1, Gütersloh / Würzburg 1977
- , Die Apostelgeschichte, HThK 5/1, Freiburg i.Br. 1980
- Schramm, T., Der Markus-Stoff bei Lukas, Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, SNTSMS 14; Cambridge 1971
- Schulz, S., Q, Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972
- Schürmann, H., Das Lukasevangelium, HThK 3, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1969
- Theißen, G., Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare, in: *ders.*, Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1979, 201-230
- , Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte bei der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum, in: *ders.*, Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, Tübingen 1979, 79-105
- Tolbert, M., Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas, in: Braumann, G. (Hg.), Das Lukas-Evangelium, Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, WdF 280, Darmstadt 1974, 337-353
- Tullier, A., Art. »Didache«, in: TRE VIII, 731-736
- Weiser, A., Die Apostelgeschichte, ÖTBK 5/1 und 5/2. Gütersloh / Würzburg 1981 / 1985
- Wendel, U., Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte, NTDH 20, Neukirchen-Vluyn 1998
- Wiefel, W., Lukas, ThHK 3, Berlin 1987
- Wikenhauser, A., Die Apostelgeschichte, RNT 5, 41961
- Williams, C.S.C., The Acts of the Apostles, BNTC, London 21964
- Zeller, D., Kommentar zur Logienquelle, SKK.NT 21, Stuttgart 1984
- Zimmermann, H., Die Sammelberichte der Apostelgeschichte, in: BZ.NF 5 (1961), 71-82
- Zingg, P., Das Wachsen der Kirche, Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie, OBO 3, Fribourg (Schweiz) / Göttingen 1974

Die Stellung unterschiedlicher Kirchen zur Ordination von Frauen

Erich Geldbach

Eine anekdotenhafte, aber der Wirklichkeit entnommene Bemerkung gehört an den Anfang. Eine Pastorin der Münchener Baptistengemeinde, eine Frau, deren Habilitationsschrift von einer deutschen Theologischen Fakultät angenommen wurde, hatte in München bei einem örtlichen Gottesdienst zu predigen. Am Ende des Gottesdienstes stellte sie sich an den Ausgang der Kirche, um die Gottesdienstbesucher per Handschlag zu verabschieden. Einige Münchener Frauen sagten ihr beim Abschied »vielen Dank und auf Wiedersehen, Herr Pfarrer«. Sie war von einer solchen Anrede natürlich äußerst überrascht, konnte sich dies aber nur damit erklären, daß für gestandene katholische Bayern die Wortverbindung von Frau und Pfarrer offensichtlich völlig unmöglich ist.

1. Die evangelischen Landeskirchen

Nun sollte man in den evangelischen Kirchen nicht überheblich werden, weil das Problem der Ordination von Frauen eine ganz junge Geschichte hat. In Deutschland konnte die Frage erst dann akut werden, als das Mädchenschulwesen bis zum Abitur ausgebaut war. Die enge Verknüpfung von theologischer Ausbildung und staatlich-schulischen Vorgaben bedingte ein solches Zusammenfallen. Als allgemeiner Einschnitt kann man das Ende des Ersten Weltkrieges ansehen, als die öffentlich-rechtliche Gleichstellung der Frau und das Wahlrecht der Frauen von der SPD durchgesetzt wurden. Dies hatte in den Kirchen nicht unerhebliche Resentiments zur Folge, weil die SPD als eine anti-kirchliche Partei galt, und infolgedessen diese Neuerung mit Mißtrauen beobachtet wurde. Aber erst dadurch war die Frage nach einem Theologiestudium und damit auch nach einer möglichen Einbeziehung der Frau in den kirchlich-pastoralen Dienst aufgekommen. Allerdings strebten die ersten Theologinnen in der Regel nicht das Predigtamt und die Sakramentsverwaltung an, sondern sie betrachteten sich als Gehilfinnen der Pfarrer für besondere Dienste, etwa in der Jugendarbeit, der Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge. Ihre Amtsbezeichnung war demgemäß Pfarrgehilfin, und sie traten ohne Talar auf. Eine größere Akzeptanz der Frauen im kirchlichen Dienst ergab sich erst durch die Bekennende Kirche und vor allem

durch den Zweiten Weltkrieg, als viele Pfarrer in den Krieg eingezogen waren und damit eine Verwaisung der Pfarrstellen drohte, wenn nicht Frauen eingeschritten wären.

Nach dem Krieg gab es nicht unerhebliche Bestrebungen, diese »Errungenschaft« der Frauen wieder rückgängig zu machen. 1948 z.B. kam es auf dem Landeskirchentag in Württemberg zu folgender Aussage: »Jesus erwählte zum Apostelamt nur Männer. Paulus und die anderen Apostel haben nirgends Frauen als Bischöfe eingesetzt, immer nur Männer. Jesus und die Apostel aber handelten im Sinne und Trieb des Geistes Gottes. Auch wir dürfen den Theologinnen keinen zu breiten Raum in der Kirche gewähren, wollen wir uns nicht vergehen gegen den klaren Willen Gottes.« Entsprechend wurde eine Ordnung beschlossen, die vorsah, daß einer Theologin das leitende Amt bzw. das einzige Amt der Wortverkündigung in einer Gemeinde nicht zu übertragen sei. Sie bedurfte also immer der Ergänzung durch einen männlichen Kollegen.¹

Als man in der lutherischen Kirche Schwedens 1959 die Frau zum Pfarramt zuließ, schrieb der Heidelberger systematische Theologe Peter Brunner, die Zulassung der Frau zum Amt sei häretisch.² Er berief sich dabei auf 1Kor 11,2-16 und Eph 5,22-33 und führte aus, daß die Kirche eine Kephale-Struktur habe, die eine in der Schöpfung zu beobachtende Kephale-Struktur (1Tim 2,11-15) bestätigt [griech. Kephale = Haupt]. Eine Frau könne deshalb keine Stelle einnehmen, die ihr Herrschaftsbefugnisse über Männer verleihe. Das gelte in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung gleichermaßen. Allerdings verlangten die Verhältnisse in Europa, d.h. die gewandelten sozialen und politischen Bedingungen, daß man bei der Schöpfungsordnung Konzessionen machen müsse. Zu Deutsch heißt dies, daß die Emanzipation eigentlich auch eine verwerfliche Sache ist, die man nur zähneknirschend wahrnehmen kann. Die Kirche aber, so fährt Peter Brunner in seiner Argumentation fort, sei kein Ort für solche Konzessionen, d.h. die Erlösungsordnung kann nur so vorgestellt werden, daß das Verhältnis eines Pastors zur Gemeinde ein Herrschaftsverhältnis ist, wie man z.B. bei der Kirchenzucht deutlich sehen kann, und daß deshalb eine Frau nicht das Haupt einer Gemeinde sein kann. Außerdem repräsentiere der Pfarrer vor der Gemeinde Christus; eine solche Repräsentanz Christi aber kann unmöglich durch eine Frau gewährleistet sein, weil eben Christus ein Mann war und eine Frau diese Repräsentationsfunktion nicht übernehmen kann.

Diese Argumentation war für den damaligen Landesbischof Dietzfelbinger in Bayern so überzeugend, daß sich die bayerische Landeskirche un-

¹ Zitat bei E. Reichle, »Frauenordination«, in: C. Pinl et al., Frauen auf neuen Wegen. Studien und Problemfelder zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche, Gelnhausen und Stein 1978, 132.134.

² P. Brunner, »Das Hirtenamt und die Frau«, in: Lutherische Rundschau 1959/60, 298-329.

ter den EKD-Kirchen, sieht man einmal von Schaumburg-Lippe ab, am längsten gegen die Einführung der Ordination von Frauen in der Kirche sperrte. Auch für Bischof Dietzfelbinger war die Frauenordination häretisch. Zur Begründung dieser die Frauen ausschließenden Position wurde angeführt, daß die Frau zwar Diakonin, nicht aber Bischöfin oder ordinierte Älteste (1Tim 5,17) werden könne. Auch hier wird gesagt, daß beim Abendmahl der Pfarrer bei der Konsekration die Einsetzungsworte »an Christi statt« (*in persona Christi*) spreche. Dies gelte für die Absolution in gleicher Weise, so daß man in Bayern zu dem Schluß kam, daß nur ein Mann die Repräsentation Christi vornehmen kann. Der frühere Erlanger Theologieprofessor Hermann Sasse, der nach Australien ausgewandert war, fand für die in Deutschland stattfindende Diskussion besonders krasse Worte und versuchte damit, den Gang der Ereignisse in seinem Sinne zu beeinflussen. Bereits 1971 hatte er auf Englisch einen Aufsatz veröffentlicht, der dann aber 1974 auf dem Höhepunkt der Diskussionen in Bayern in deutscher Sprache veröffentlicht wurde. Darin heißt es: »Sollte es je passieren, daß eine dieser ordinierten Frauen die Frage stellt: ›Glaubt Ihr, daß meine Absolution im Himmel gelte und vor Gott kräftig sei‹ – könnte eine christliche Gemeinde nur antworten: ›Nein, das glauben wir nicht!‹ [...] Hunderte von Frauen amtieren jetzt in Deutschland als ›Pastorinnen‹. Sie sind für uns keineswegs Pastoren. Man muß diese armen Mädchen bemitleiden, die durch falsche Lehre irregeführt sind [...]. Ein gläubiger Christ sollte ihren Diensten nicht beiwohnen, auch nicht aus Neugier, und den Empfang des Heiligen Abendmahles aus ihren Händen meiden. Wir können auch nicht Gemeinschaft haben mit Pfarrern und Bischöfen, die solche Ordinationen vollziehen, die gegen Gottes Wort sind.«³

Man muß sich vor Augen halten, daß solche krassen Urteile noch 1974 im deutschen Luthertum möglich waren, obgleich schon überall in den EKD-Kirchen Ordinationen von Frauen in großem Umfang vollzogen worden waren.

Es lassen sich zusammenfassend zwischen 1948 und 1966 vier Phasen der Entwicklung aufzeigen, in denen die Diskussion in den evangelischen Landeskirchen lief. Die Phasen sind nicht zeitlich, sondern sachlich abzutrennen, zumal sie in den Landeskirchen unterschiedlich verlaufen sind. Dann ergibt sich:

1. Die Aufnahme von Theologinnen in den Dienst der Kirche, vor allem in übergemeindlichen Aufgaben: »an einer Anstalt christlicher Liebestätigkeit, an einer pädagogischen Anstalt, in der Wohlfahrtspflege« (so die Evangelische Kirche der Altpreußischen Union) und gelegentlich zur Entlastung des Pfarrers in Gemeinden (Baden).

3 H. Sasse, »Ordination von Frauen?«, in: Lutherische Blätter Nr. 110, 1974; Zitat: 8f.

2. Pfarrgehilfinnen mit Seelsorgeaufgaben sowie Wortverkündigung für Kinder, Mädchen, Frauen oder im »nicht-öffentlichen Bereich« wie in Gefängnissen oder Krankenhäusern.
3. In der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union 1952/53 und in der VELKD 1965 dachte man an ein »Amt sui generis« für die Frau, zur »Mitarbeit am geistlichen Amt« oder als vorübergehende Berufung zur Verwaltung einer Stelle.
4. Volle Gleichstellung von Mann und Frau.

2. Erweckungs-, Heiligungs- und Pfingstbewegungen

Die Argumente, daß die Ordination von Frauen gegen das Wort Gottes (*mulier taceat in ecclesia*) verstoße oder daß die Kephale-Struktur auf eine Herrschaft des Mannes hinweise oder daß nur der Mann an Christi statt die Sakramente verwalten und die Absolution aussprechen könne, waren samt und sonders bereits in Erweckungsbewegungen hinreichend widerlegt worden. Damit betritt man einen anderen, aber für das Thema höchst aufschlußreichen Boden. Erweckungsbewegungen betonen in aller Regel nicht so sehr Dogmen, Lehren, das kirchliche Amt oder gar eine Pastorenelite, sondern sie treten für die fromme Erfahrung ein, nicht für Passivität, sondern für Aktivität. Weil man davon ausgeht, daß alle Menschen zunächst unter der Sünde sind – sozusagen eine »Demokratie der Sünder« darstellen –, werden auch die gesellschaftlichen Unterschiede dadurch abgeschwächt. Auch gilt in Erweckungsbewegungen das Argument nicht, daß es immer schon so gewesen sei und daß es gelte, die Tradition zu bewahren. Für die von der Sünde »Wiedergeborenen«, für die alles neu wird und die sich dem Zustand Edens ähnlich vorkommen, gilt das Traditionsargument ebensowenig wie die konfessionellen Schranken.

Bereits bei dem pietistischen Grafen *Nikolaus von Zinzendorf* (1700-1760) lassen sich entscheidende Weichenstellungen erkennen. Er kann die Trinität souverän als »Papachen-Mamachen, Bruder Lämmelein, Schwester Flämmelein« bezeichnen, was natürlich nichts anderes bedeutet, als daß er damit die weibliche Seite Gottes nicht unterdrückt. Vielmehr – und das ist typisch für Erweckungsbewegungen – verweist er auf den Heiligen Geist und auf das »Mutteramt« des Heiligen Geistes sowie darauf, daß das Schweigegebot von 1Kor 14,34f. nur zu einer Nation gesagt wurde, also in eine bestimmte Situation der Vergangenheit und daher nicht zu verallgemeinern ist. Dieser Satz, sagt Zinzendorf, »ist ganz falsch und wider die Heilige Schrift. Es ist eine Unordnung gewesen, daß des Heiligen Geistes Mutteramt nicht durch eine Schwester, sondern durch mich bei den Schwestern ist eröffnet worden [...]. Seitdem die Schwestern nicht mehr reden, ist uns [= der Kirche] ein Kleinod verlorengegangen.« In seiner Brüdergemeinde konnten Frauen in das als »apo-

stolisch« eingestufte charismatische Ältestenamts aufsteigen. So war Anna Nitschmann bereits mit 16 Jahren Generalältestin.⁴

Ähnliche Beobachtungen kann man bei dem Begründer des Methodismus, *John Wesley* (1703-1791) anstellen, der zunächst als anglikanischer Priester sehr traditionsbewußt war und Bedenken gegen alle Neuerungen hatte, diese dann aber jeweils aufgab, wenn er feststellen mußte, daß Gott durch diese Neuerungen am Werke ist. Als er bemerkte, daß Frauen in bestimmten Bereichen und Situationen bessere Verkündiger waren als Männer, gab er gegen Ende seines Lebens die Zustimmung zur Berufung einiger Predigerinnen in den Methodistenkirchen. Gleiches gilt am Ende des 18. Jahrhunderts für einige Gemeinden der Baptisten.

Es ist bezeichnend, daß dieses Schema noch zu Ende der 70er Jahre unseres Jahrhunderts in der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland angewandt wurde: Eine Frau wußte sich vom Heiligen Geist für die Aufgaben als Wortverkündigerin und Seelsorgerin berufen und bewarb sich um Aufnahme in das Theologische Seminar. Dieser Aussage, daß sie sich vom Geist berufen wisse, konnte die Kirchenleitung nichts Entscheidendes entgegensetzen; sie wurde daher aufgenommen und nach Abschluß ihrer Ausbildung ordiniert. Auch im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden kam es zur Aufnahme von Frauen in das Theologische Seminar. Anfänglich wurden sie nach der Ausbildung ordiniert und als »Theologische Mitarbeiterinnen« an Gemeinden vermittelt, doch ist inzwischen die Gleichstellung erfolgt, also auch die Bezeichnung »Pastorin« eingeführt.

Damit aber ist der Entwicklung vorgegriffen; daher zurück zu den Erweckungsbewegungen.

Dort vollzog sich eine entscheidende Wende und damit auch eine gewisse Institutionalisierung der Ordination der Frau im Umkreis des Erweckungspredigers *Charles Grandison Finney* (1792-1875). Finney lehnte das Dogma der Erbsünde mit allen seinen negativen Implikationen für die Frauen ebenso ab wie das strenge Prädestinationsdogma einiger Calvinisten. Deshalb ist es für alle Menschen, ob Frauen oder Männer, erforderlich, daß sie sich in Freiheit als »freie moralische Mitarbeiter« für Gottes »moralische Regierung« entscheiden. Alle sind zum Ebenbild Gottes geschaffen und sollen als solche nach der Bekehrung, die die Ebenbildlichkeit wieder zurechtrückt, Gottes Reich auf Erden hervorbringen helfen. Nicht Sünde, Erwählung, Verdammung, Ewigkeit und Prädestination waren seine Themen, sondern Heil, Wiedergeburt, Heilung, Heiligung in diesem Leben und in dieser Welt. Eine Erweckung wird daher von Finney definiert als ein Ereignis, das durch die Anwendung der richtigen Mittel hervorgebracht werden kann.⁵ Die auf die

⁴ Vgl. *Th. Wettach*, Kirche bei Zinzendorf, Wuppertal 1971, 175.

⁵ In seinen »Lectures on Revivals of Religion«, New York 1835, hatte *C.G. Finney* wiederholt diese Definition gewählt. Ausführlich dazu: *W.G. McLoughlin*, *Modern Revival-*

Erweckung folgende Heiligung ist dann eine Erfahrung, in die man, ähnlich wie es Wesley auch gesehen hatte, in der Kraft des Geistes hineinwachsen muß, um sich als Christ zu bewähren und zu vervollkommen. Das Ziel des christlichen Weges ist die christliche Vollkommenheit, d.h. die Überwindung der Sünde durch ein geheiligtes Leben. Nicht nur durch die Erfahrung des gemeinsamen Sünderseins, sondern auch durch die Erfahrung der Heiligung brechen soziale Schranken nieder.

Bei Finney läßt sich dies beobachten, als er von 1851 bis 1866 Präsident des Oberlin College wurde, wo sowohl Schwarze als auch Frauen ein Studium aufnehmen durften. Man hatte allerdings anfänglich nicht damit gerechnet, daß Frauen auch zum Theologiestudium drängten. Die erste Frau, die solche grundstürzenden Neuerungen verlangte, war Antoinette Brown, die man aber nur als inoffizielle Gasthörerin zu den theologischen Vorlesungen zuließ. Immerhin aber konnte sie ihre theologische Ausbildung abschließen und bestand auf einer Ordination. Finneys Frau versuchte sie jedoch davon abzuhalten. Antoinette Brown berichtet selber, daß die Frau des College-Präsidenten viele stereotype Argumente vorbrachte, wobei sie zuletzt sagte: »Sie werden nie sich weise genug fühlen, um direkt gegen die Meinungen all der großen Männer der Vergangenheit vorzugehen«. Daraufhin entgegnete ihr die schlagfertige angehende Pastorin, daß dies genau der Weg war, den ihr Mann eingeschlagen hatte, daß er nämlich gegen die Meinungen großer Männer der Vergangenheit angegangen war, viele Neuerungen eingeführt habe und daß die Frauen am College deshalb der Meinung seien, daß Finney dadurch zu einem großen Gedankenfortschritt beigetragen habe.⁶

Die evangelikalen Frauen am Oberlin College sahen zwischen ihrem Leben und dem der schwarzen Sklaven eine gewisse Analogie. Die klugen Frauen argumentierten, daß die Sklaverei mit vielen »biblischen« Rechtfertigungsgründen von nicht wenigen Theologen verteidigt werde, was aber von ihnen ebenso abgelehnt wurde, wie die »biblische« Rechtfertigung der Unterdrückung der Frau. Im Umkreis des Oberlin Colleges gab es mehrere Frauen, die sich sehr geschickt äußerten. So etwa schrieb *Sarah Grimké* »Briefe über die Gleichheit der Geschlechter«. In ihrem ersten Brief argumentierte sie, daß Gott alle Menschen gleich geschaffen habe. Er hat uns als freie Mitarbeiter geschaffen; er ist unser Gesetzgeber, unser König und unser Richter, und nur ihm sind Frauen untertan [also nicht den Männern] und nur ihm gegenüber sind sie auch rechen-schaftspflichtig für den Gebrauch der Talente, die ihnen ihr himmlischer Vater anvertraut hat.⁷ Weiter schrieb sie: »Es ist wirklich erstaunlich,

ism. Charles Grandison Finney to Billy Graham, New York 1959, Kapitel 2 »The Laws of Mind« and »The Right Use of Means«, 65ff.

⁶ Zitiert bei N.A. *Hardesty*, *Your Daughters Shall Prophesy*, Brooklyn 1991, 56.

⁷ S. *Grimké*, *Letters on the Equality of Sexes and the Condition of Woman*, Nachdr. New York 1970, 8.

daß jede Frau den Druck der Verhältnisse, die sie niederzuhalten versuchen, überwinden kann. Nichts kann sie so sehr bestärken, wie ein Ruf von Jehova selbst. Ich freue mich darüber, daß wir Frauen die Unterdrückten gewesen sind, und nicht die Unterdrücker.«⁸

So wie die Schwarzen in Kirche und Gesellschaft unterdrückt werden, so werden auch die Frauen von beiden unterdrückt. Es kann aber nach dieser Analyse nur besser werden, insbesondere dann, wenn man sich ganz dem Ruf Gottes hingibt. Dann kommt man nämlich zu der Erkenntnis, die Grimké in folgende Worte faßt: »Ich weiß nichts von Männerrechten (*man's rights*) oder Frauenrechten (*woman's rights*); allein Menschenrechte (*human rights*) will ich anerkennen. Die Lehre, daß das Geschlecht des Körpers die Vorherrschaft über die Rechte und Verantwortlichkeiten der moralischen, unsterblichen Natur hat, ist nach meiner Auffassung eine Lehre, die an Blasphemie grenzt. Sie bricht das Verhältnis der beiden Naturen im Menschen auf und kehrt ihre Funktionen um; sie erhöht die animalische Natur zu einem Monarchen und erniedrigt die moralische Natur zu einem Sklaven.«⁹ Daher heißt ihre Maxime: »Was immer für einen Mann moralisch richtig zu tun ist, ist auch moralisch richtig, daß es eine Frau tun kann.«¹⁰ Auf die Frage, warum Frauen zwar in der Sonntagsschule mitarbeiten, im Chor mitsingen und andere »gute« Dinge in der Kirche tun dürfen, aber nicht ordiniert werden, antwortet sie überzeugend:

»Ganz einfach, weil in dem einen Fall wir uns ihren Ansichten und ihren Interessen unterwerfen und in Unterwerfung ihnen gegenüber handeln; während in dem anderen Fall wir ihre Interessen berühren, und wir beanspruchen, auf der gleichen Ebene mit ihnen zu sein in dem höchsten und wichtigsten Amt, das einem Mann überantwortet worden ist, nämlich dem Amt der Wortverkündigung. Es ist eindeutig, daß, wenn es Frauen erlaubt wäre, Dienerinnen des Evangeliums zu sein, wie sie es zweifellos in der Urchristenheit gewesen sind, dann würde dies materiell mit dem gegenwärtigen System der geistlichen Macht und der kirchlichen Autorität widerstreiten, weil Letzteres jetzt ausschließlich in den Händen von Männern liegt. Es würde auch zeigen, daß es notwendig wäre, Seminare zu gründen, um Frauen für das gleiche Amt vorzubereiten, und dies wäre ein Übergriff auf jene Wissenschaft, die unsere lieben Brüder so unrühmlich monopolisiert haben.«¹¹

Die Frauen am Oberlin College wollten nicht mehr wie Sklaven behandelt, unter die Füße der Männer getrampelt und in ein Schweigen verbannt werden. Daher wurde *Antoinette Brown*, die der kongregationalistischen Kirche angehörte, am 15. September 1853 in einer baptistischen

8 A.a.O., 19f.

9 A.a.O., 117.

10 A.a.O., 122.

11 A.a.O., 188f.

Kapelle als erste Frau zum Pastorendienst einer kongregationalistischen Gemeinde ordiniert. Die Predigt hielt der methodistische Erweckungsprediger und Aktivist in der Anti-Sklavereibewegung, Luther Lee (1800-1889), während das Ordinationsgelübde von einem Presbyterianer, Gerrit Smith, abgenommen wurde. Man sieht, wie hier unter den evangelikal-erweckten den konfessionellen Grenzen bei diesem grundlegend neuen Akt der Ordination einer Frau völlig verwischt sind. Eine kongregationalistische Frau wird ordiniert, ein Methodist hält die Predigt, ein Presbyterianer nimmt das Ordinationsgelübde ab und das Ganze geschieht in einer baptistischen Kapelle. Lees Predigt endete wie folgt:

»Es gibt überhaupt und vielleicht auch unter uns falsche Ansichten über das Wesen der Ordination. Ich glaube nicht, daß eine besondere Form der Ordination notwendig ist, um einen guten Verkündiger des Evangeliums zu beauftragen. Wir sind nicht hier, um einen Verkündiger zu »machen«. Es ist nicht an uns, auf diese unsere Schwester das Recht, das Evangelium zu predigen, zu übertragen. Wenn sie dieses Recht nicht schon hat, haben wir nicht die Macht, es ihr zu verleihen. Wir haben uns auch nicht versammelt, um sie für die Arbeit einer Verkündigerin zu qualifizieren. Wenn Gott und die Ausbildung sie nicht schon qualifiziert haben, können wir nichts dazu tun, wenn wir sie ordinieren oder sie für den Dienst ausersehen. Ebenso wenig können wir, durch die Auflegung unserer Hände, auf sie eine besondere Gnade mitteilen, noch werden unsere Hände, wenn wir sie auf ihr Haupt legen, ein besonderes Medium darstellen, um den Heiligen Geist zu kommunizieren, so wie Leitungen die Elektrizität weitergeben. Solche Ideen haben bei uns keinen Raum, sondern sind anderen Systemen zugeordnet, die in dunklere Zeitalter zurückweisen. Alles, was wir hier tun und was wir zu tun erwarten, ist, in der richtigen Form und durch einen feierlichen Gottesdienst mit unserem Zeugnis der Tatsache beizupflichten, daß in unseren Augen unsere Schwester in Christus, Antoinette L. Brown, eine Dienerin des neuen Bundes ist, autorisiert, qualifiziert und berufen von Gott, das Evangelium seines Sohnes Jesus Christus zu predigen.«¹²

Das geistliche Amt wird nicht sakramental vermittelt. Die Handauflegung bewirkt keine besondere Gnade, noch versetzt die Ordination die zu ordinierende Person in den Stand, ihre geistlichen Aufgaben wahrzunehmen. Solche Vorstellungen gehören einer vergangenen »dunklen« Zeit an. In der »hellen« Gegenwart liegt das ganze Gewicht auf der Berufung durch Gott, die bereits vor dem Akt der Ordination erfolgt ist. Die Ordination ist lediglich eine Bestätigung dieser Tatsache der Berufung, und die einzige Aufgabe der Dienerin des neuen Bundes ist es, die Predigt des Evangeliums Jesu Christi vorzunehmen. Mit dem Amt ist daher keine geistliche Kontrolle oder Machtbefugnis verknüpft. Ähnlich wie Zinzendorf argumentiert auch Lee, daß die Anweisungen in der paulinischen Briefen in bezug auf die Frau nicht als allgemeine Regeln anzuse-

12 Woman's Right to Preach the Gospel, Syracuse 1853, 22.

hen sind, sondern daß sie auf bestimmte, zeitlich und örtlich gebundene Schwierigkeiten abzielen. Lee bezieht sich auf Gal 3,28 und sagt dazu, daß man den Text nicht dahingehend auslegen könne, Frauen von irgendwelchen Rechten, Ämtern oder Privilegien in der Kirche auszuschließen. Wenn der Text irgendeine Bedeutung habe, so argumentiert Lee, kann diese nur lauten, daß Männer und Frauen auf der christlichen Kanzel gleichgestellt sind, was ihre Rechte, Privilegien und Verantwortungen betrifft.

Dieses Wort aus Gal 3 hatte im übrigen auch die schwarze Evangelistin *Amanda Smith* angeregt, die sich auch berufen wußte, die jedoch stets vor den Weißen Furcht hatte, weil die Weißen »dort«, die Schwarzen aber »hier« seien, der Rassismus also die Menschen nach ihrer Hautfarbe einteilte. Als sie aber dann das Wort Gal 3,28 gehört habe, sei es ihr plötzlich durch den Sinn gegangen, daß sie vorher den Text nie richtig verstanden hätte. Jetzt aber habe der Heilige Geist es ihr klargemacht. Und wenn sie jetzt weiße Menschen anschauen würde, vor denen sie zuvor immer Furcht gehabt habe, so seien diese jetzt sehr klein. Der große Berg hatte sich in einen Maulwurfhügel verwandelt, wie sie in ihrer Autobiographie von 1893 schrieb.¹³

Man kann noch weitere Frauen aus der Erweckungsbewegung anführen, die nicht nur durch ihre Bücher und Schriften, sondern auch durch andere Aktivitäten Lehrfunktionen ausübten. So z.B. gab *Hannah Tracy Cutler* dem Rev. Henry Grew, der gegen die Frauen aufgetreten war, folgendes zur Antwort:

»Die Zeit ist gekommen, daß Frauen die Schrift selber lesen und interpretieren. Zu lange haben wir Gottes Willen von den Lippen der Männer gelernt und unsere Augen vor dem großen Buch der Natur verschlossen [...]. Es ist eine Schande, daß diejenigen, die uns die Bibel als den geoffenbarten Willen des allwissenden und gütigen Schöpfers empfehlen, diese wie aus einem Munde auf Seiten der Tyrannei und Unterdrückung zitieren. Ich denke, wir schulden es uns selbst und unserer Religion, die Bibel ihnen aus den Händen zu schlagen, und wir sollten statt dessen den wunderbaren Geist verkündigen, der sich durch alle Gebote und Lehren zieht, anstatt auf isolierten Texten herumzureiten, die in unseren Tagen und in dieser Generation keine Anwendung finden.«¹⁴

Man kann auch auf *Catherine Mumford Booth* (1829-1890) verweisen, die bei der Entstehung und Entwicklung der Heilsarmee eine mindestens ebenso bedeutsame Rolle gespielt hat wie ihr Mann William, aber weniger oft genannt wird. Sie sagte von ihrer großen Familie, daß sie es in die Köpfe ihrer Söhne geradezu »eingehämmert« habe, daß deren Schwestern genauso intelligent und fähig seien, wie sie – die Söhne.

¹³ *A. Smith, An Autobiography. The Story of the Lord's Dealings with Mrs. Amanda Smith*, Nachdr. Noblesville (IN) 1972, 80.

¹⁴ Zitiert bei *Hardesty, Daughters*, 71.

»Der Grundsatz Jesu Christi war es, Frauen auf die gleiche Stufe zu stellen wie Männer, obgleich man sagen muß, daß seine Apostel diesen Grundsatz oft nicht befolgten.« Zu Pfingsten, so argumentierte sie in einer 32 Seiten umfassenden Broschüre mit dem Titel »Female Ministry«, wurde der Geist auf weibliche und männliche Nachfolger Christi gleichermaßen ausgegossen: »Welch ein bemerkenswerter Handgriff des Teufels, daß er dies erfolgreich in der ganzen Kirchengeschichte zu verbergen wußte.« Und weiter sagte sie: »Es ist unmöglich, den Schaden auch nur abzuschätzen, der der Kirche dort entstand, wo man es Vorurteil und Brauchtum gestattete, die Ausgießung des Geistes Gottes auf seine Dienerinnen für null und nichtig zu erklären.« In der Heilsarmee dienen daher die männlichen und weiblichen Offiziere nebeneinander, und schon seit jeher kann eine Frau an der Spitze stehen, also die kommandierende Generalin werden.

Man kann also festhalten, daß in den Erweckungsbewegungen, ob im deutschen Pietismus unter Zinzendorf oder in dem amerikanischen Revival oder in der Heilsarmee der Heilige Geist der Anknüpfungspunkt war, um die Emanzipation der Frau in der Kirche voranzutreiben. Der Heilige Geist war der Emanzipator der Frau. Dies ist dann die Voraussetzung für die Frauenordination, weil es unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit und der Menschenrechte keine Privilegien in der Kirche geben kann, die nur Männern vorbehalten wären. Dieser Rückgriff auf den Heiligen Geist läßt sich auch in der Heiligungsbewegung und in der frühen Pfingstbewegung beobachten.

Hannah Whitall Smith, die Frau des Fabrikanten Robert Pearsall Smith, der ganz wesentlich die Heiligungsbewegung in England (Keswick) und die Gemeinschaftsbewegung auf dem europäischen Kontinent beeinflusste¹⁵, schrieb ein vielgelesenes Buch mit dem Titel *The Christian's Secret of a Happy Life*, in dem es im Vorwort heißt, daß sie kein theologisches Buch vorgelegt habe, weil sie keine theologische Ausbildung durchlaufen habe. Sie entschuldigt sich sogar für viele theologische Fehler, die ihr wahrscheinlich unterlaufen seien. Ihr stehe nur der Weg über die praktische Erfahrung offen. Den aber geht Hannah Smith konsequent. Unverkennbar ist, daß sich in diesem Vorwort ein Unterlegenheitsgefühl ausdrückt, das aus der Tatsache resultiert, daß im allgemeinen den Frauen der Zugang zu theologischer Bildung versperrt war. Sie schreibt aber ein theologisches Buch, das auf den Erfahrungen ihrer Frömmigkeit basierte.

Auch *Phoebe Palmer* (1807-1874), die nicht nur in den USA, sondern auch auf den Britischen Inseln im Sinne der Heiligungsbewegung evangelisierte, schrieb ein Buch *The Promise of the Father*, in dem sie auf über 400 Seiten das Recht der Frau verteidigte, das Wort Gottes zu predigen. Sie sieht darin sogar eine neue heilsgeschichtliche Epoche aufziehen.

15 Vgl. das aufschlußreiche Buch von *K.H. Voigt*, Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft, Wuppertal 1996.

Wenn nämlich der Geist der Prophetie in allen Jüngern Christi, gleich ob männlich oder weiblich, anerkannt werde, »wird der letzte Akt in dem großen Drama der Erlösung des Menschen sich geöffnet haben« (S. 328). Wie sehr Erweckungsbewegungen sich mit der »Frauenfrage« befaßt haben, läßt sich auch bei dem Baptisten *A.J. Gordon* zeigen, der maßgeblich für den Aufbau des Gordon College war (heute Gordon-Conwell Theological Seminary in der Nähe von Boston). Gegenüber dem von Konservativen vorgebrachten Einwand, daß Frauen bei Missionsversammlungen nicht sprechen sollten, schrieb er 1894 für die Zeitschrift *Missionary Review of the World* einen Artikel mit der Überschrift »The Ministry of Women«, in dem es heißt, daß »bei geistlichen Erweckungen in der Geschichte des Protestantismus der Impuls für christliche Frauen, in der öffentlichen Versammlung zu beten und Zeugnis zu geben, nicht unterdrückt werden konnte.« Er bezog sich ähnlich wie Phoebe Palmer besonders auf Apg 2. Es ist der Text der Pfingstgeschichte, besonders das Zitat aus dem Propheten Joel, auf den man sich in der Erweckungs-, Heiligungs- und Pfingstbewegung am meisten beruft, um das Recht der Frau zu verteidigen, sich theologisch zu äußern und zu predigen. In den genannten Bewegungen erfahren Frauen anfänglich eine Gleichbehandlung – in Kirchen der Heiligungsbewegung lag der Anteil der ordinierten Frauen anfänglich bei 20% –, wiewohl dann der um die Jahrhundertwende einsetzende Fundamentalismus diesem egalitären Prinzip ein Ende setzte und zumindest in dieser Frage der Buchstabe wieder den Geist zu töten begann.

Der Fundamentalismus hat diese Linie bis zur Gegenwart durchgehalten. Erst 1998 hat die unter der Führung strammer Fundamentalisten stehende *Southern Baptist Convention* ihre Glaubensgrundlage um den Zusatz erweitert, daß sich die Frau der dienenden Führung (*servant leadership*) ihres Mannes »bereitwillig« unterzuordnen habe (*gracefully submissive*; *graceful* läßt sich auch mit »ehrfurchtsvoll« oder »wohlwollend« übersetzen). Hier wird eine »kephale-Struktur« innerhalb einer Familie postuliert, die eine Ordination der Frau überhaupt nicht in Betracht ziehen lassen kann. Daher ist es gelegentlich vorgekommen, daß Gemeinden aus dem Bund ausgeschlossen wurden, die eine Frau ordinierten.

Der Rückgriff auf den Heiligen Geist ist nicht nur für den Fundamentalismus, sondern auch für einige Traditionskirchen kein Argument, weil bei ihnen die Traditionen, die sich herausgebildet haben, natürlich auch verstanden werden als solche, die unter der Leitung des Heiligen Geistes entstanden sind. Daher steht Geistlehre gegen Geistlehre, wobei man sagen muß, daß schon seit der frühen Christenheit der Heilige Geist sowohl Recht und Tradition schafft als auch dieses Recht und diese Tradition wiederum bricht, wenn es die Situation erforderlich macht. Allerdings ist dann die Frage nach der Unterscheidung der Geister von außerordentlicher Wichtigkeit, und es scheint, daß einige der Traditionskirchen diese Unterscheidung mit dem einfachen Argument treffen, daß die heilige Tradition zu wahren ist.

3. Die Kirche von England und die römisch-katholische Kirche

Nach diesem Ausflug in die Erweckungsbewegungen, die von der akademischen Theologie häufig mit einem gewissen Naserümpfen betrachtet werden, weil man dem Urteil anhängt, hier werde zu wenig Theologie betrieben, zu viel auf Gefühle Rücksicht genommen und zu sehr die menschliche, private Erfahrung zum Maßstab erhoben, sollen jetzt einige der Traditionskirchen in den Blick treten.¹⁶

Am 11. November 1992 beschloß die Generalsynode der Kirche von England mit der erforderlichen Zwei-Drittel-Mehrheit in den drei Kammern der Bischöfe, der Priester und der Laien, aus denen sich das höchste Entscheidungsgremium der *Church of England* zusammensetzt, künftig auch Frauen als Priesterinnen zuzulassen. Interessant ist das Zahlenverhältnis: In der Kammer der Bischöfe stimmten 39 Bischöfe dafür, 13 dagegen (75%), bei den Priestern war das Stimmenverhältnis 176 zu 74 (70%); überraschend fiel in der Laienkammer die Zustimmung mit 169 gegen 82 (67%) nur knapp zugunsten der geforderten Mehrheit für die Ordination der Frauen aus.

Die Synode sah sich einem gewissen Dilemma ausgesetzt; denn ganz gleich, wie die Entscheidung ausgefallen wäre, immer hätte sie zugleich begeisterte Zustimmung und massive Ablehnung hervorgerufen. Dies war nicht verwunderlich, weil heftige Flügelkämpfe und manchmal auch eigenartige Koalitionen – z.B. zwischen der hochkirchlichen Richtung und der evangelikalen – eine über 20jährige Debatte in der Kirche von England begleitet hatten. Bei Bekanntgabe der Ergebnisse brachen die betroffenen Frauen in großen Jubel aus, zugleich aber wurde bekannt, daß mit Austritten und Übertritten zur römisch-katholischen Kirche zu rechnen sei. Die Entscheidung in der Kirche von England war notwendig geworden, weil in anderen anglikanischen Provinzen schon längere Zeit Frauen zum Priesteramt zugelassen waren, dann aber die eigenartige Situation eintrat, daß z.B. eine Frau aus Neuseeland, die dort als Priesterin fungierte, bei einem Besuch in England diese Funktion nicht ausüben konnte. Der Erzbischof von Canterbury, George Carey, den man einem moderat-evangelikalen Flügel zurechnen kann, hatte sich auch für die Zulassung der Frauen zum Priesteramt ausgesprochen. Sie sei »biblisch, historisch und menschlich« jetzt gefordert, weil sonst die Kirche von England der Gefahr ausgesetzt sei, daß keiner mehr auf sie höre.

Zugleich hatte die Kirche von England einen Fonds von 11 Mio. Pfund bereitgestellt, um Priester abfinden zu können, die sich in ihrem Gewissen gebunden sahen, dieser Entscheidung zu widersprechen.¹⁷ Außerdem

¹⁶ Zum folgenden vgl. E. Geldbach, »Frauenordination: Dienst an der Ökumene?«, in: MdKI 43 (1992), 103-107.

¹⁷ Der von manchen erwartete Massenübertritt zur römisch-katholischen Kirche blieb aus. Auch fiel die Zahl der übergetretenen Priester geringer aus, so daß der Fonds nicht

wurde auch festgelegt, daß die Bischöfe nicht gezwungen werden können, eine Ordination von Frauen vorzunehmen. Man hatte nach guter anglikanischer Tradition versucht, das Dach über der Kirche so breit wie möglich zu spannen bzw. der vielgepriesenen »comprehensiveness« zu entsprechen. In der weltweiten anglikanischen Gemeinschaft aber ist nach wie vor jede einzelne Kirchenprovinz berechtigt, in dieser Frage eine eigene Entscheidung zu fällen. In den Vereinigten Staaten z.B. war zum Zeitpunkt der Entscheidung in England bereits eine Frau zur Bischöfin der Episkopalkirche gewählt worden, in Wales hat man sich nach der Entscheidung in England dieser widersetzt.

Der ökumenische Verbund der Kirchen untereinander brachte es ganz natürlich mit sich, daß andere Kirchen auf den Entschluß der Kirche von England reagierten. Die Reaktionen fielen, wie nicht anders zu erwarten, recht unterschiedlich aus. Der Lutherische Weltbund begrüßte die Entscheidung als einen positiven ökumenischen Schritt. Ähnlich äußerte sich der damalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, der methodistische Pastor Emilio Castro, der zugleich hervorhob, daß die Ordination von Frauen kein Hindernis für die Einheit der Kirche darstelle. Dies aber sahen andere Kirchen ganz anders. Besonders von römisch-katholischer Seite blieb eine unmittelbare Reaktion auf die Entscheidung nicht aus. Papst Johannes Paul II. ließ Erzbischof Carey wissen, daß mit der Entscheidung ein »neues und schweres Hindernis für den Prozeß der Wiederversöhnung mit der katholischen Kirche« entstanden sei. Es sei das Wesen des Weihesakraments damit berührt, und die katholische Kirche habe »aus theologischen Gründen kein Recht« zu einer Weihe von Frauen zum Priesteramt. Ähnlich äußerte sich der Vorsitzende der katholischen Bischofskonferenz von England und Wales, Kardinal Basil Hume, der enttäuscht von der Entscheidung war und zugleich sagte, daß die kirchliche Tradition nicht einfach geändert werden könne, bloß weil sich die Haltung gegenüber Frauen in der Gesellschaft geändert habe. Es wird also seitens der katholischen Kirche so getan, als sei die Einführung der Ordination von Frauen darauf zurückzuführen, daß sich der gesellschaftliche Stellenwert der Frau geändert habe und daß man daher von bisherigen theologischen Traditionen abweichen müsse.

Mit anderen Worten: Der Zeitgeist wird für die Einführung der Ordination von Frauen in den anderen Kirchen verantwortlich gemacht. Interessanterweise begrüßten Sprecherinnen des Katholischen Deutschen

ausgeschöpft wurde. Es gab auch innerhalb der römisch-katholischen Kirche Kritik, die sich – wen wundert es? – besonders an den Übertritten verheirateter Priester festmachte. Anglikanische Priester wurden indes nicht »automatisch« übernommen; sie mußten erst einen Unterricht durchlaufen und wurden neu ordiniert. Die Kirche von England verschweigt die Zahl der Übertritte römisch-katholischer Priester; nach Schätzungen liegt diese aber pro Jahr höher als die Übertritte aus dem einmaligen Anlaß der Einführung der Ordination von Frauen.

Frauenbundes und der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands die Entscheidung der Kirche von England. Gertrud Casel, die Generalsekretärin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, fügte hinzu, daß die Äußerung von katholischer Seite, eine Ordination von Frauen würde die ökumenischen Beziehungen gefährden, aus der Diskussion verschwinden müsse.

Dies aber ist natürlich nicht der Fall. Weil aber auch innerhalb der katholischen Kirche selbst die Diskussion über die Einführung des Priesteramtes für Frauen weiterging, sah sich der Papst veranlaßt, zu Pfingsten 1994, also mitten in der ökumenischen Dekade »Kirchen in Solidarität mit den Frauen«, ein Schreiben zur »ordinatio sacerdotalis« zu veröffentlichen.¹⁸ Darin erklärt der Papst Kraft seines Amtes, »daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig (lateinisch: *definitive*) an diese Entscheidung zu halten haben.« Damit sollte eine im theologischen Meinungsstreit fälschlicherweise in Zweifel gezogene Gewißheit mit der lehramtlichen Autorität des Papstes in Erinnerung gerufen werden und zugleich aus der Sicht des Papstes der Streit beendet sein. Daher wird das Wort »definitiv« gebraucht, was nicht mit »infallibel« zu verwechseln ist, aber gleichwohl einen hohen lehramtlichen Stellenwert hat.

Daß die Kirchen allesamt mit der Rolle der Frau Probleme haben, unterstreicht die besondere ökumenische Dekade »Kirchen in Solidarität mit den Frauen«, die ja keineswegs überflüssig ist. Nirgendwo aber scheinen im Westen die Probleme so gravierend zu sein wie in der römisch-katholischen Kirche. Man kann darüber spekulieren, womit das zusammenhängt. Das einfachste Erklärungsmodell scheint jedoch zu sein, daß so gut wie alle Verlautbarungen dieser Kirche von älteren, zölibatär lebenden Männern verfaßt sind, so daß sich die Frau nur als »Objekt amtskirchlicher Definitionen« vorkommen kann. So etwa sagte Papst Paul VI. im »Jahr der Frau« 1975, daß die Kirche die Würde und Sendung der Frau, »wie der Plan Gottes es ihr zudedacht hat«, in besonderer Weise vertritt: »Als liebe Tochter, als reine und starke Jungfrau, als liebevolle Braut, vor allem aber als Mutter, die in Ehre und voller Würde zu halten ist, und schließlich als Witwe, fromm, im Leid gereift und unermüdlich«. Der katholische Dogmatiker Wolfgang Beinert¹⁹ hat das Dilemma solcher Sätze auf den Punkt gebracht, wenn er dazu bemerkt: »Niemand käme auf die Idee, den Mann erschöpfend zu definieren als lieben Sohn seiner Mutter, als reinen und starken Junggesellen, als liebevollen Bräutigam, vor allem als Vater, der in Ehre und voller Würde zu halten ist, und schließlich als frommen und unermüdlichen Witwer«. Es ist klar, daß bei dieser Schieflage weder die eigene Gottebenbildlichkeit der Frau

¹⁸ Vgl. E. Geldbach, »Endgültiges Nein Roms zur Priesterweihe von Frauen«, in: MdKI 45 (1994), 65-67.

¹⁹ W. Beinert, Frauenbefreiung und Kirche, Regensburg 1987, 85.

noch die des Mannes gewahrt sind. Das päpstliche Schreiben zur Frauenordination muß für Frauen, die zwar das Brot backen, aber nicht brechen dürfen, neben der theologischen auch eine persönliche Katastrophe bedeuten.

Es gibt im wesentlichen zwei Argumente, auf die sich der Papst bezieht. Das eine ist, daß Maria, die Mutter Gottes und Mutter der Kirche, die ja zugleich auch den Archetyp der Kirche darstellt, nicht an dem eigentlichen Sendungsauftrag der Apostel teilnehmen konnte und deshalb eben auch nicht das Amtspriestertum erhalten hatte. Die Nichtzulassung der Frau zum Amt kann deshalb keine Diskriminierung der Frau darstellen, weil keine Frau so hoch verehrt wird wie Maria, ihr aber dennoch das Priesteramt vorenthalten ist.

Noch entscheidender aber ist die These, daß den Frauen die Weihe zu versagen ist, weil damit »die göttliche Verfassung der Kirche selbst« betroffen ist. Diese Sicht wird dadurch begründet, daß die kirchlicherseits gewährte Zulassung zum Amtspriestertum sich nach der Norm Jesu bei der Erwählung der zwölf Apostel richten muß. Es wurden damals nur Männer erwählt, und diese Berufung erfolgte nach Meinung des Papstes »gemäß dem ewigen Plan Gottes«; denn nur Männer sind »zutiefst mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden«, weil nur sie den Herrn und Erlöser zu vergegenwärtigen in der Lage sind. Daher würde die Priesterweihe der Frau einen Bruch mit der göttlichen Verfassung der Kirche bedeuten.

Es liegen hier ähnlichen Argumente vor, wie sie bei den evangelischen Erwägungen in Württemberg kurz nach dem Zweiten Weltkrieg ins Feld geführt wurden. Nur ein Mann kann aufgrund seiner Männlichkeit das in dem Mann Jesus fleischgewordene Wort Gottes repräsentieren. Das Wort Gottes ist nicht »Mensch«, sondern »Mann« geworden.

Die biblisch-theologische Basis der päpstlichen These ist die Berufung der zwölf Apostel. Darin wird eine für alle Zeiten gültige Norm des männlichen Amtspriestertums erblickt. Wiche man davon ab und würde man Frauen zum Priesteramt zulassen, griffe man damit in den ewigen Plan Gottes für seine Kirche ein. Die Existenz der Kirche beruht also unmittelbar auf der nur Männern vorbehaltenen Amtsauctorität. Der Ausschluß der Frauen vom Priesteramt garantiert, daß die Kirche dem ewigen Plan Gottes gemäß aufgebaut und strukturiert ist. Die Berufung des männlichen Zwölferkreises ist das für alle Zeiten normative Vorbild der Priesterweihen, die dann natürlich nur Männern vorbehalten bleiben können. Die Normativität wird dadurch abgesichert, daß der Papst Jesu Verhalten jenseits aller geschichtlichen, soziologischen oder kulturellen Bedingungen ansiedelt, also eine geschichtslos-gültige Norm setzt. Dies aber läßt sich für die Zeit des Neuen Testaments keineswegs so ausmachen. Die Zwölfzahl der Apostel entspricht ja wohl dem Anspruch Jesu auf die zwölf Stämme des Volkes Israel. Den Zwölfen wurden außerdem keinerlei priesterliche Funktionen, wie sie sich im Laufe der Kirchengen-

schichte herausgebildet haben, übertragen. Außerdem läßt sich beobachten, daß die Zwölfzahl nicht nur durch den Verrat des Judas unterschritten, sondern sehr bald auch überschritten wird, wobei Paulus, obgleich nicht zum ursprünglichen Zwölferkreis gehörig, besonderen Wert auf sein Apostelamt legt. Der gleiche Apostel kann eine Frau als »besonders hervorragend« im Apostelkreis bezeichnen, Röm 16,6. Damit zerbricht eigentlich der Boden der päpstlichen Argumentation. Doch erläutert Kardinal Ratzinger, daß es bei dem Papstschreiben um einen »Primat des Gehorsams« seitens des Lehramtes gehe, der auch eine »Grenze kirchlicher Autorität« darstellt. Es wird also so getan, als sei das Schreiben Reflex des Gehorsams des Lehramtes gegenüber der Heiligen Schrift. Dadurch wird der Eindruck vermittelt, daß das Lehramt nicht über dem Wort Gottes zu stehen kommt, sondern daß es ihm dient.

In der ökumenischen Bewegung und auch in bilateralen Dialogen ist immer wieder die Forderung erhoben worden, daß die Anerkennung eines Primatsanspruches des Papstes von der Reformierung dieses Amtes abhängt, d.h. von seiner Unterstellung unter das Wort Gottes. Wenn Kardinal Ratzinger im vorliegenden Falle von einer Grenze kirchlicher Autorität spricht, weil das Wort Gottes der Autorität des päpstlichen Amtes übergeordnet ist, dann entpuppt sich dies jedoch bei näherem Hinsehen als ein Zirkelschluß. Das Lehramt projiziert eine kirchengeschichtliche Entwicklung in die biblischen Texte zurück und weist die ausschließliche Berufung von Männern zum Dienstamt entgegen exegetischen Einsichten als den klaren Stiftungswillen des Herrn aus, der der Kirche und damit auch dem Lehramt vorgegeben ist und dem das Lehramt in Treue Gehorsam schulde. Wenn das Lehramt aber auf diese Weise das sakramentale und damit ausschließlich männliche Priesteramt für eine Setzung Christi ausgibt, dann bindet es sich letztlich an seine eigene autoritative Setzung und übt damit einen unüberbietbaren geistlichen Machtanspruch aus. Es kommt also in der Tat darauf an, wer die Schrift auslegt und ob das römische Lehramt dazu da ist, jene »Auslegung der Schrift zu bekräftigen, die im gläubigen Hören der Tradition sich eröffnet hat«, wie es Kardinal Ratzinger schreibt. Wie könnte sich dann Tradition überhaupt verändern?

Im päpstlichen Schreiben wird aber insbesondere auf die anglikanischen »Brüder« Bezug genommen, denen man den Standpunkt der katholischen Kirche durch Berufung auf die Trias Schrift, Tradition und Lehramt in Erinnerung rufen will, nämlich: »Das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der ausschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr lebendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, daß der Ausschluß von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche.« Daher sieht sich das römische Lehramt angesichts der anglikanischen Debatten herausgefordert, die apostolische Überlieferung zu schützen und ein neues Hindernis auf

dem Weg zur Einheit der Christen zu vermeiden. Diesen Argumentationsketten ist die Kirche von England nicht gefolgt. Während Befürworter der Ordination von Frauen in der katholischen Kirche durch die Debatten in der Kirche von England Hoffnungen schöpften, es könne sich auch in der römischen Kirche etwas bewegen, hegte dagegen das römische Lehramt die Hoffnung, die Anglikaner könnten im Dialog zu einem katholischen Amtsverständnis bewegt werden, zumal in dem anglikanisch-katholischen Dialog die anglikanischen Teilnehmer zweigeteilt waren und nicht alle der Überzeugung waren, daß Frauen auch tatsächlich zum Priesteramt zugelassen werden könnten. Diese durch die Entscheidung der Kirche von England hinfällig gewordene Hoffnung der römischen Kirche hatte offenbar gegenüber den evangelischen Kirchen nie bestanden, wohl deshalb, weil die evangelischen Ordinationen kein Priesteramt im römischen Sinne beinhalten.

Die angebliche »Selbstbeschränkung kirchlicher Autorität«, wie es Ratzinger sagte, mit der die theologische Debatte um die Ordination von Frauen »endgültig« für beendet erklärt wurde, führte andererseits zu einem Schulterschuß mit der orthodoxen Kirche. Mit ihr weiß sich die römische Kirche in der sakramentalen Verankerung des kirchlichen Amtes einig.

4. Die östlich-orthodoxen Kirchen

Der orthodoxe Standpunkt kommt besonders deutlich im anglikanisch-orthodoxen Dialog zur Sprache, der 1978 bei einer Sondersitzung in eine ausgesprochene Krise geriet, als man auf die Ordination von Frauen zu sprechen kam. Die orthodoxen Teilnehmer gaben damals eine Stellungnahme ab, in der sie davon ausgehen, daß die vielfältigen Funktionen und Gaben von Männern und Frauen »nicht alle untereinander austauschbar« sind. Man müsse sich daher »Zeitströmungen« widersetzen, »die Männer und Frauen in ihren Funktionen und Rollen austauschbar machen und damit zu einer Entmenschlichung des Lebens führen«.²⁰ Die Orthodoxen unterscheiden zwischen »Neuerungen« und einer »schöpferischen Kontinuität der Tradition«. Die Ordination von Frauen ist keine Kontinuität, sondern stellt eine illegitime Neuerung dar. Frauen können eine Vielfalt von Diensten in der Kirche ausüben, »aber es ist für sie nicht möglich, zum Priesteramt zugelassen zu werden. Die Ordination von Frauen zum geistlichen Amt ist eine Neuerung, der jegliche Grundlage in der Heiligen Tradition fehlt [...]. Seit der Zeit Christi und der Apostel hat die Kirche nur Männer zum Priesteramt ordiniert. Christen sind heute dazu verpflichtet, dem Beispiel unseres Herrn, dem

²⁰ Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982, hg. v. H. Meyer et al., Paderborn / Frankfurt a.M. 1983, 91, Nr. 5.

Zeugnis der Schrift und der beständigen und unveränderlichen zweitausendjährigen Praxis der Kirche treu zu bleiben« (Nr. 7).

Neben dieses geschichtliche Argument tritt eine theologische Linie, die besagt, daß es bei der Frauenordination nicht einfach um einen »kanonischen Punkt kirchlicher Struktur« geht, »sondern um die Grundlage des christlichen Glaubens, wie sie in den Ämtern der Kirche zum Ausdruck kommt« (Nr. 9). Die Ämter sind also nicht beliebig, sondern unverzichtbarer Bestandteil des christlichen Glaubens und der kirchlichen Struktur. Der Anspruch der anglikanischen Kirche, in apostolischer Sukzession zu stehen, wird durch die Ordination von Frauen hinfällig, weil die apostolische Sukzession nicht nur die Kontinuität des äußeren Zeichens der Handauflegung bedeutet, sondern auch die Kontinuität im apostolischen Glauben und geistlichen Leben. Orthodoxe Kirchen, die das geistliche Amt in der anglikanischen Kirche teilweise oder vorläufig anerkannt haben, müßten solche Akte der Anerkennung überprüfen. Sollten die Anglikaner mit der Ordination von Frauen fortfahren, würde dies »für all unsere Hoffnungen auf Einheit zwischen dem Anglikanismus und der Orthodoxie einen verheerenden Rückschlag bedeuten« (Nr. 10). Sinnfälligen Ausdruck fand diese Beurteilung in der Tatsache, daß die orthodoxen Delegierten lautlos verschwanden, als die anglikanische Bischöfin Barbara Harris aus den USA bei der Weltkonvokation zu »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« 1990 in Seoul/Korea die Predigt hielt.

Immerhin aber scheint der Dialog mit den Anglikanern die Orthodoxen bewogen zu haben, 1988 ein Symposium durchzuführen, was der Frage der Ordination von Frauen gewidmet war. Hier werden einige, für westliches Denken schwer nachvollziehbare Gedankengänge vorgetragen, die man indes beachten muß, will man die orthodoxe Position verstehen. Die Unterscheidung von Mann und Frau »kommt durch die typologische Analogie ›Eva-Maria‹ zum Ausdruck und durch das besondere Verhältnis der Frauen zu dem entschiedenen Wirken des Heiligen Geistes in dem ganzen Heilsplan Christi.« Dazu tritt die Adam-Christus-Typologie, durch die Adam einerseits das Urbild Christi ist, während andererseits Christus als der neue Adam der Typus des alten Adam ist, der in sich das ganze menschliche Geschlecht repräsentiert. Zentrale Figur im Heilsplan Christi ist die Mutter Gottes, die Gottesgebärerin. Während Evas Ungehorsam ihren Tod und den der ganzen Menschheit verursachte, wurde der Gehorsam der Jungfrau Maria zur Ursache ihres Heils und das der ganzen Menschheit.²¹ Maria steht also zu Eva und zum neuen Adam in einem be-

²¹ Es sollte hier doch auch angemerkt werden, daß diese Sicht, auch wenn sie typologisch beschrieben ist, exegetisch schwerlich aufrecht erhalten werden kann. Einen »geschlechtsspezifischen« Sündenfall mit Ursachenwirkung für die gesamte Menschheit gibt es in der Heiligen Schrift ebensowenig wie einen Heilsuniversalismus, der sich auf Maria konzentriert.

sonderen Verhältnis. Dies macht ihre besondere Stellung aus: »So wurde die Jungfrau Maria, die theotokos, bei der Verkündigung zur Empfängerin der Offenbarung des Heiligen Geistes um der Erfüllung der typologischen Rückführung Marias zu Eva und um der Inkarnation des neuen Adam willen, der in seiner Person alle Dinge zusammenfaßt. Dieses Verhältnis zwischen dem besonderen Wirken des Heiligen Geistes und der Jungfrau Maria und das typologische Verhältnis des alten und des neuen Adam in der Geschichte geben uns so bedeutende Einsichten in die Einstellung der Kirche zum Thema Männer und Frauen im Blick auf die Ordination zum sakramentalen Priesteramt«²² (Nr. 11).

Die theotokos ist jedoch nicht nur typologisch an Eva rückgekoppelt, sondern sie ist zugleich auch Typos für die Kirche; so kann es auch die römisch-katholische Kirche formulieren. Die theotokos wie auch die Kirche empfangen den Heiligen Geist und gebären durch dessen Energie Christus, wie es bei Maria geschehen ist, und die Kinder der neuen Menschheit, wie es in der Kirche durch das Sakrament der Taufe geschieht. Diese Typologie ist Grundlage für das Bewußtsein der Kirche, Frauen vom sakramentalen Priesteramt auszuschließen. Zugleich soll auf diese Weise in der Kirche die Christologie und die Pneumatologie im Gleichgewicht gehalten werden (Nr. 13). Denn nur Männer, die durch den besonderen Akt der Ordination dazu bestimmt sind, können am Altar »bildhaft« das Haupt des Leibes, den Hohenpriester Jesus Christus, darstellen, so wie in der weiblichen Person der theotokos das ganze Volk Gottes typologisch vertreten ist. »Die repräsentative und fürsprechende Stellung der theotokos drückt sich deutlich in dem ikonographischen Zyklus der orthodoxen Architektur aus, nachdem die Ikone der theotokos, die Christus in ihrem Schoß hält, den liturgischen Raum über dem Altartisch beherrscht. So entspricht dem bildhaften und typologischen Rahmen des Gottesdienstes die männliche Figur der Rolle des Großen Hohenpriesters, während die weibliche Person der Jungfrau die Kirche in angemessener Weise durch alle Glieder des Leibes abbildet« (Nr. 17).

Die Orthodoxie ist sich bewußt, daß diese bildhafte und typologische Art, die Frage nach der Ordination von Frauen negativ zu beantworten, von einer Wahrheits- und Realitätsebene ausgeht, die rein rationalen Auslegungen nicht zugänglich ist. Das Nichtbeachten dieser Realität – was also z.B. immer dann geschieht, wenn Frauen ordiniert werden – beraubt »alle, die dies tun, grundlegender und wesentlicher Dimensionen der vollen christlichen Erfahrung des Lebens in Christus« (Nr. 18). Ausschließlicher läßt sich wohl eine theologische Position nicht beschreiben. Zusammenfassend heißt es, daß die Unmöglichkeit der Ordination von

22 Die Zitate mit den fortlaufenden Nummern finden sich in dem Ergebnis des Symposiums, abgedruckt in: *Orthodoxes Forum* 3 (1989), 93-102.

Frauen zum besonderen Priesteramt in folgenden geistlich verwurzelten Positionen zum Ausdruck kommt:

- a) Aufgrund des Beispiels unseres Herrn Jesus Christus, der keine Frau als einen seiner Apostel ausgewählt hat;
- b) aufgrund des Beispiels der theotokos, die in der Kirche keine sakramentale priesterliche Funktion ausgeübt hat, selbst wenn sie würdig war, Mutter des fleischgewordenen Sohnes und Wortes Gottes zu werden;
- c) aufgrund der apostolischen Tradition, nach der die Apostel, die dem Beispiel des Herrn gefolgt waren, keine Frau zu diesem besonderen Priesteramt in der Kirche ordiniert haben;
- d) aufgrund einiger Punkte in der paulinischen Lehre, die auf die Stellung der Frau in der Kirche Bezug nehmen und
- e) aufgrund des Kriteriums der Analogie, nach der, falls die Ausübung des sakramentalen Priesteramtes durch Frauen gestattet sei, es von der theotokos hätte zuerst ausgeübt werden sollen«.

5. Schluß

Mit einer wahren Begebenheit aus Bayern unserer Tage begann dieser Aufsatz. Mit einer Besonderheit aus Bayern sei der Abschluß gemacht. Als die bayerische Landessynode 1974 über die Einführung der Ordination von Frauen einen positiven Beschluß faßte, der gegen das Votum des Bischofs ausfiel, hatte der Synodale Dr. Bogdahn, der inzwischen Kreisdekan in München ist, sich einen besonderen Schachzug ausgedacht. Er hatte bei dem katholischen Theologen Karl Rahner angefragt, ob eine Entscheidung der bayerischen Landessynode für die Ordination der Frau den Graben zwischen den Kirchen vertiefen würde. Rahner schrieb daraufhin einen Brief, den der Synodale bei der Tagung verlas. Der katholische Theologe argumentierte, daß die Frauenordination zwar »eine weitere kirchenrechtliche und pastorale Differenz zur römisch-katholischen Kirche« entstehen lasse, daß aber damit keine neue dogmatische Differenz zwischen den Kirchen einhergehe. Denn der Ausschluß der Frau von der priesterlichen Ordination sei Ergebnis langer Tradition, und diese Tradition sei zweifellos nicht von heute auf morgen zu verändern. »Ich bestreite aber, daß diese Tradition einen absolut verbindlichen Charakter eines Dogmas (vorgetragen durch das ordentliche Lehramt) hat. Ich halte diese Tradition für eine bloß menschlich geschichtliche, für einen für vergangene oder vergehende Zeiten notwendigen oder legitimen Reflex der profanen, kulturellen und gesellschaftlichen Situation der Frau, einer Situation, die heute sich sehr schnell wandelt.«

Ähnliche Gedanken hat Rahner dann 1980 veröffentlicht: »Daß das faktische Verhalten Jesu und der Apostel eine Norm göttlicher Offenbarung im strengen Sinn des Wortes impliziert, scheint nicht bewiesen zu sein.« Interessanterweise bezieht sich Rahner ähnlich wie die evangelikalen Frauen im Amerika des 19. Jahrhunderts u.a. auf die Sklaverei, die nach

den biblischen Schriften auch nicht in einer radikalen Form in Frage gestellt worden sei.²³

Implizit heißt das nichts anderes, als daß die Kirchen, die Frauen ordinieren und zu allen Leitungssämtern der Kirche zulassen, einen Stellvertreterdienst für diejenigen Kirchen tun, die solches noch immer ablehnen. Aber eine noch so lange und als heilig angesehene Tradition kann gebrochen werden, nicht nur, weil profane, kulturelle oder gesellschaftliche Situationen sich schnell wandeln, sondern weil es der Heilige Geist selber ist, der Tradition und Recht schafft, diese aber auch, wenn verkrustete Situationen es erforderlich machen, verändert und bricht. Wenn nicht alles trägt, befinden sich die Kirchen inmitten einer Übergangsphase, in der es gilt, das Charisma der Unterscheidung der Geister zur Anwendung zu bringen.

Bibliographie

- Beinert, W.*, Frauenbefreiung und Kirche, Regensburg 1987
Brunner, P., »Das Hirtenamt und die Frau«, in: Lutherische Rundschau 1959/60
Finney, C.G., Lectures on Revivals of Religion, New York 1835
Geldbach, E., »Frauenordination: Dienst an der Ökumene?«, in: MdKI 43 (1992), 103-107
 –, »Endgültiges Nein Roms zur Priesterweihe von Frauen«, in: MdKI 45 (1994), 65-67.
Grimké, S., Letters on the Equality of Sexes and the Condition of Woman, Nachdr. New York 1970
Hardesty, N.A., Your Daughters Shall Prophesy, Brooklyn 1991
Lee, L., Woman's Right to Preach the Gospel, Syracuse 1853
McLoughlin, W.G., Modern Revivalism. Charles Grandison Finney to Billy Graham, New York 1959
Meyer, H. u.a. (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982, Paderborn / Frankfurt a.M. 1983
Rahner, K., Schriften zur Theologie, Bd. XIV, Zürich / Einsiedeln / Köln 1980
Reichle, E., »Frauenordination«, in: C. Pinl et al., Frauen auf neuen Wegen. Studien und Problembereiche zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche, Gelnhausen und Stein 1978
Sasse, H., »Ordination von Frauen?«, in: Lutherische Blätter Nr. 110, 1974
Smith, A., An Autobiography. The Story of the Lord's Dealings with Mrs. Amanda Smith, Nachdr. Noblesville (IN) 1972
Voigt, K.H., Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft, Wuppertal 1996
Wettach, Th., Kirche bei Zinzendorf, Wuppertal 1971

²³ Der Brief *K. Rahners* ist im Protokoll der Synode abgedruckt. Das Zitat findet sich in *Rahners Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Zürich / Einsiedeln / Köln 1980, 220.

Versöhnung inklusive Rechtfertigung

Zum römisch-katholisch / lutherischen Gespräch
über die Rechtfertigungslehre

Eduard Schütz

1. Die neue Aktualität der Rechtfertigungslehre im ökumenischen Diskurs

Am 18. Februar 1997 übergaben der Lutherische Weltbund und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen den endgültigen Text einer »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1997«¹ der ökumenischen Öffentlichkeit und insbesondere den lutherischen Kirchen in der Welt und der römisch-katholischen Kirche zur Rezeption. Durch eine solche Rezeption sollte vor allem festgestellt werden, daß die in der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GE) vorgestellte Rechtfertigungslehre nicht mehr von den Damnationen der lutherischen Bekenntnisschriften² und den Anathematismen des Konzils von Trient³ (1545-1563) getroffen wird. Das Vorhaben einer solchen GE ist nicht nur für die beteiligten Kirchen ein epochales Ereignis, sondern stellt auch für alle anderen Kirchen eine Herausforderung dar, geht es doch um einen bedeutsamen Schritt auf dem Wege zur sichtbaren Einheit aller Christen und Kirchen. Für die nicht unmittelbar beteiligten Kirchen erhebt sich dabei die Frage, welche vergleichbaren Schritte auf das Ziel der Kircheneinheit hin von ihnen unternommen werden und wie die GE dazu hilfreich werden kann.

Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« basiert auf den Ergebnissen früherer Dialoge zwischen Lutheranern und Katholiken, die

¹ Den Text der GE bieten epd-Dokumentation 46/1997, 21-28; Lutherische Monatshefte Heft 10/1997 Dokumentation, 1-12 (mit Anmerkungen und Anlagen) und Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 48/1997, 34-37. Ich zitiere nach der fortlaufenden Numerierung der GE von Ziffer 1 bis 44.

² Vgl. dazu H.-W. Gensichen, *Dammamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts*, Berlin 1955, bes.: 65ff und 118ff.

³ Die Canones genannten Anathematismen des Konzils von Trient zur Rechtfertigungslehre bringen H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Editio 31 edidit K. Rahner, Barcinone / Friburgi Brig. / Romae 1957, 295-299 (Nr. 811-843) im lateinischen Text und J. Neuner / H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. 10. Auflage neubearbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger, Regensburg 1971, 513-518 (Nr. 819-851) im deutschen Text.

einen Zeitraum von mindestens 25 Jahren umfassen (vgl. GE Nr. 2-7). Aufgrund der Erträge der bisherigen Dialoge hält man nunmehr die Zeit für reif, einen »Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« zu formulieren und damit einen Beitrag zur Überwindung der Kirchentrennung zu leisten (Nr. 13). Worin besteht dieser Konsens?

Nach einer Skizze der »Biblischen Rechtfertigungsbotschaft«, in der betont wird, daß in der Heiligen Schrift das Evangelium von Joh 3,16 »in verschiedener Weise dargestellt wird« (Nr. 8), »herausragend« jedoch »die Beschreibung ›als Rechtfertigung‹ des Sünders durch Gottes Gnade im Glauben (Röm 3,23-25)« ist (Nr. 9), formulieren Nr. 15 »das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung«:

(14) »Das gemeinsame Hören auf die in der Heiligen Schrift verkündigte frohe Botschaft und nicht zuletzt die theologischen Gespräche der letzten Jahre zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche haben zu einer Gemeinsamkeit im Verständnis der Rechtfertigung geführt. Es umfaßt einen Konsens in den Grundwahrheiten; die unterschiedlichen Entfaltungen in den Einzelaussagen sind damit vereinbar.

(15) Es ist unser gemeinsamer Glaube, daß die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.

(16) Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener Erneuerung ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet.«

Die drei Aussagen mit dem Wörtchen »allein« nehmen die Akzente der reformatorischen Rechtfertigungslehre »sola gratia«, »solus Christus« und »sola fide« auf. Dementsprechend soll die Lehre von der Rechtfertigung »nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre« sein, sondern »in einem wesentlichen Bezug zu allen Glaubenswahrheiten« stehen (Nr. 18). »Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will. Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums betonen, verneinen sie nicht den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft.« Die Rechtfertigungslehre als Kriterium aller kirchlichen Lehre und Praxis kommt also durchaus in den Blick, auch wenn sie für Katholiken

nicht das einzige Kriterium ist. Hier bleibt eine Unklarheit, denn allzu gerne hätte man gewußt, welche denn die anderen Kriterien sind, von denen sich Katholiken »in Pflicht genommen sehen«. Jedes Kriterium über die Rechtfertigungslehre hinaus muß ja diese in den Augen der Lutheraner entscheidend relativieren, in den Augen mancher lutherischer Kritiker so sehr, daß von einer kriteriologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre in der GE gesprochen werden kann. Tatsächlich befindet sich hier ein neuralgischer Punkt der GE.

»Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung« wird nur nach sieben Hinsichten ausgeführt, und zwar nach dem Schema: 1. gemeinsames Bekenntnis, 2. von Lutheranern Betontes und 3. von Katholiken Betontes. Alle drei Elemente formieren einen differenzierten Konsens. Die sieben Aspekte sind:

1. Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung (Nr. 19-22)
2. Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung (Nr. 22-24)
3. Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade (Nr. 25-27)
4. Das Sündersein des Gerechtfertigten (Nr. 28-30)
5. Gesetz und Evangelium (Nr. 31-33)
6. Heilsgewißheit (Nr. 34-36)
7. Die guten Werke des Gerechtfertigten (Nr. 34-36).

Auf einige dieser Aspekte wird im folgenden zurückzukommen sein, auf die anderen sei an dieser Stelle kurz eingegangen.

Die Frage der Mitwirkung des Menschen an seiner Rechtfertigung ist das Thema des 1. Aspektes. Gemeinsam wird in Nr. 19 bekannt, »daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Die Freiheit, die er gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin. Das heißt, als Sünder steht er unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen. Rechtfertigung geschieht allein aus Gnade.«

Die katholische Einlassung, »daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln »mitwirke«, wird als »personale Zustimmung« interpretiert, die »selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften ist« (Nr. 20). Andererseits bedeutet die lutherische Ablehnung jeglicher Mitwirkung des Menschen an seiner Errettung nicht die Verneinung der Möglichkeit, »daß der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann«. Positiv gewendet wird »sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird«, behauptet, wenn Lutheraner »betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (mere passive)« (Nr. 21).

Daß Rechtfertigung nicht nur Sündenvergebung, sondern auch Gerechtmachung beinhaltet, hat sich in den römisch-katholisch/lutherischen Dialogen als gemeinsame Überzeugung herausgebildet (Nr. 22), wobei das Wie der Verbindung beider Aussagen durchaus verschieden akzentuiert werden kann (Nr. 23f).

Daß die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben und aus Gnade geschieht, wurde bereits bei der Herausarbeitung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung stark betont (Nr. 14-17) und wird nun in Nr. 25 präzisiert:

»Wir bekennen gemeinsam, daß der Sünder durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird; dieses Heil wird ihm vom Heiligen Geist in der Taufe als Fundament seines ganzen christlichen Lebens geschenkt. Der Mensch vertraut im rechtfertigenden Glauben auf Gottes gnädige Verheißung, in dem die Hoffnung auf Gott und die Liebe zu ihm eingeschlossen sind. Dieser Glaube ist in der Liebe tätig; darum kann und darf der Christ nicht ohne Werke bleiben. Aber alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht.«

Die richtige Unterscheidung und die richtige Zuordnung von Gesetz und Evangelium wird gemeinsam in Nr. 31 bekannt: »Der Mensch wird im Glauben an das Evangelium ›unabhängig von Werken des Gesetzes‹ (Röm 3,28) gerechtfertigt. Christus hat das Gesetz erfüllt und es durch seinen Tod und seine Auferstehung als Weg zum Heil überwunden. Wir bekennen zugleich, daß die Gebote Gottes für den Gerechtfertigten in Geltung bleiben und daß Christus in seinem Wort und Leben den Willen Gottes, der auch für den Gerechtfertigten Richtschnur seines Handelns ist, zum Ausdruck bringt.«

Beim Thema »Heilsgewißheit« (Nr. 34-36) war es im Prozeß des Entstehens der GE zu einer Irritation gekommen, insofern der Schlußsatz der katholischen Lehrmeinung ursprünglich eindrucksvoll geheißen hatte: »Glaube ist Heilsgewißheit.« (Nr. 36) Dieser Satz mußte auf Intervention des Lehramtes hin zurückgezogen werden. Sein Ersatz an derselben Stelle wirkt eigenartig geschraubt: »In allem Wissen um sein eigenes Versagen darf der Glaubende dessen gewiß sein, daß Gott sein Heil will.« Die beiden vorhergehenden Sätze lauten: »Keiner darf an Gottes Barmherzigkeit und an Christi Verdienst zweifeln. Aber jeder kann in Sorge um sein Heil sein, wenn er auf seine eigenen Schwächen und Mängel schaut.« Die Sorge, die illegitime Sicherheit (*securitas*) könne die legitime Gewißheit (*certitudo*) verdrängen, hat wohl zur Streichung des lapidaren »Glaube ist Heilsgewißheit« geführt. So ist nun angesichts des matten Bekenntnisses beider Seiten in dieser Sache (Nr. 34) die stehen gebliebene Abschnittsüberschrift »Heilsgewißheit« das beste Wort zu diesem Thema.

Das mit viel Mißverständnissen und Streit belastete Thema »Die guten Werke des Gerechtfertigten« wird zunächst in Nr. 37 in dem gemeinsa-

men Bekenntnis aufgegriffen, »daß gute Werke – ein christliches Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe – der Rechtfertigung folgen und Früchte der Rechtfertigung sind. Wenn der Gerechtfertigte in Christus lebt und in der empfangenen Gnade wirkt, bringt er, biblisch gesprochen, gute Frucht.« Das konfessionsspezifische katholische Thema (Nr. 38) steht im Zeichen der »Verdienstlichkeit« (im Original in Anführungszeichen) der guten Werke:

»Nach katholischer Auffassung tragen die guten Werke, die von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes erfüllt sind, so zu einem Wachstum in der Gnade bei, daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft werden. Wenn Katholiken an der Verdienstlichkeit der guten Werke festhalten, so wollen sie sagen, daß diesen Werken nach den biblischen Zeugnissen ein Lohn im Himmel verheißen ist. Sie wollen die Verantwortung des Menschen für sein Handeln herausstellen, damit aber nicht den Geschenkcharakter der guten Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, daß die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt.«

Lutherischerseits sucht man der »Verdienstlichkeit« der guten Werke mit dem neutestamentlichen Lohngedanken zu begegnen (Nr. 39):

»Auch bei den Lutheranern gibt es den Gedanken des Bewahrens eines Wachstums in Gnade und Glauben. Sie betonen allerdings, daß die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist, sagen aber zugleich, daß ihre Auswirkung im christlichen Leben wachsen kann. Wenn sie die guten Werke des Christen als »Früchte« und als »Zeichen« der Rechtfertigung, nicht als eigene »Verdienste« betrachten, so verstehen sie gleichwohl das ewige Leben gemäß dem Neuen Testament als unverdienten »Lohn« im Sinne der Erfüllung von Gottes Zusage an die Glaubenden.«

Nach der »Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung« in den genannten sieben Aspekten (Nr. 19-39) werden in der GE noch »die Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsens« bedacht.

Der Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre läßt die in Nr. 19-39 beschriebenen verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses« als »tragbar« erscheinen. Die beiderseitigen Positionen sind »in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin und heben den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf« (Nr. 40).

Die konfessionsspezifischen Voten der GE zu den einzelnen Themen werden deshalb von den Lehrverurteilungen der jeweils anderen Seite ebenso nicht mehr getroffen wie das gemeinsam Bekannte (Nr. 41). Die Lehrverurteilungen behalten jedoch »die Bedeutung von heilsamen Warnungen« für die kirchliche Lehre und Praxis (Nr. 42).

Als klärungsbedürftige Fragen von unterschiedlichem Gewicht ergeben sich schließlich in Nr. 43:

1. »das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre«;
2. »die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit«;
3. die Lehre »vom Amt und von den Sakramenten«;
4. »die Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik«.

Der erreichte Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre wird aber als »eine tragfähige Grundlage für eine solche Klärung« angesehen.

Die GE schließt mit einer Danksagung an Gott »für diesen entscheidenden Schritt zur Überwindung der Kirchenspaltung« und einer Bitte an den Heiligen Geist, »uns zu jener sichtbaren Einheit weiterzuführen, die der Wille Christi ist« (Nr. 44).

Auf evangelischer wie auf katholischer Seite war man nun gespannt, welches Schicksal die GE haben würde. In der lebhaften Diskussion der Erklärung sprachen sich die katholischen Stimmen fast einhellig für die Rezeption durch die römisch-katholische Kirche und die lutherischen Kirchen aus. Heftiger Widerspruch kam dagegen von protestantischer Seite. Umstritten waren und sind vor allem der »Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« und die kriteriologischen Bedeutung dieser Lehre. So genuin katholisch die Redeweise von (den) »Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre« ist – die reformatorische Auffassung kennt im Grunde nur die eine »Grundwahrheit« der Rechtfertigungslehre, daß nämlich die Rechtfertigung des Gottlosen allein um Christi willen allein aus Gnaden und allein durch den Glauben dem Menschen zur Gewißheit wird –, so waren doch die reformatorische Diktion der GE und das Bestreben, die katholische Position vor der reformatorischen zu legitimieren, unverkennbar. Das würde nicht allen Katholiken gefallen. Umgekehrt wurde auf lutherischer Seite bei der Ortsbestimmung der Rechtfertigungslehre in der »Hierarchie der Wahrheiten« schmerzhaft vermißt, daß der Rechtfertigungsartikel, mit dem ja die Kirche steht und fällt, nicht exklusiv zum »Lenker und Richter über alle anderen christlichen Lehren« (»rector et iudex super omnia genera doctrinarum«), wie Luther maßgeblich erklärt hatte, in der GE erklärt wurde.

Am 16. Juni 1998 konnte der Rat des Lutherischen Weltbundes in Genf die Rezeption der GE durch eine Mehrheit seiner Mitgliedskirchen bekannt geben.⁴ Manche Ja-Stimme war zwar ein bedingtes Ja oder, wie man nun gerne sagt, ein »differenziertes« Ja, aber fast alle positiven Voten enthielten die ausdrückliche Erklärung, daß nunmehr die Verurteilung der römisch-katholischen Rechtfertigungslehre durch die Damnationen der lutherischen Bekenntnisschriften den in der GE vorgelegten Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre nicht mehr träfe.

⁴ Die Einzelheiten des Rezeptionsvorgangs dokumentiert epd-Dokumentation 27/1998 vom 24. Juni 1998.

Die mit Spannung erwartete Antwort der Katholischen Kirche⁵ erfolgte am 25. Juni 1998 in der Gestalt einer »Note«, die »in gemeinsamer Verständigung zwischen der Kongregation für die Glaubenslehre und dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen ausgearbeitet worden ist und vom Präsidenten dieses Päpstlichen Rates als direkt Verantwortlichem für den ökumenischen Dialog unterzeichnet wird«. Die »Antwort der Katholischen Kirche« umfaßt ein »Erklärung«, »Präzisierungen« und »Perspektiven für die künftige Arbeit«.

Die »Erklärung« würdigt die GE als »einen bemerkenswerten Fortschritt im gegenseitigen Verständnis und in der Annäherung der Dialogpartner« und fährt fort: »Die Feststellung, daß es ›einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre‹ gibt, ist richtig.« Allerdings geht dieser Konsens nicht so weit, daß er »jede Differenz zwischen Katholiken und Lutheranern im Verständnis der Rechtfertigung ausräumen würde«. »Die katholische Kirche will zur Überwindung der noch bestehenden Divergenzen dadurch beitragen, daß sie im folgenden eine Reihe von Punkten, nach ihrer Bedeutung geordnet, vorlegt, die bei diesem Thema einer Verständigung in allen Grundwahrheiten zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund noch entgegenstehen.«⁶

Die »Präzisierungen« benennen nun die »Divergenzen«, die in künftigen Dialogen mit dem Ziel einer Übereinstimmung in diesen Punkten angegangen werden müssen:

1. »Die größten Schwierigkeiten« bereitet »das Sündersein des Gerechtfertigten« (GE Nr. 28-30). Davon wird weiter unten unter dem Thema »Gerecht und Sünder zugleich« zu handeln sein.
2. »Eine weitere Schwierigkeit« bereitet die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre. Es wird klargestellt: »Was die katholische Kirche betrifft, muß gemäß der Schrift und seit den Zeiten der Väter die Botschaft von der Rechtfertigung organisch in das Grundkriterium der ›regula fidei‹ einbezogen werden, nämlich das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes.«
3. Die Mitwirkung des Menschen an seinem Heil und die Bestimmung der guten Werke sollen weiter unten im Zusammenhang mit dem Thema »Gerecht und Sünder zugleich« behandelt werden.
4. Die Behandlung des Sakramentes der Buße wird angemahnt: »Denn durch dieses Sakrament kann, wie das Konzil von Trient formuliert, der

⁵ Der deutsche Text ist wiedergegeben epd-Dokumentation 27a/1998 vom 30. Juni 1998, 1-3.

⁶ Die Antwort der Katholischen Kirche geht mit keinem Wort auf die Rezeption der GE durch die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes und die damit verbundene Aufhebung der lutherischen Damnationen ein. Darauf hat E. Herms, Die ökumenischen Beziehungen zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche im Spätsommer 1998. Stand, Aussichten, Wünschbarkeiten: epd-Dokumentation 37/1998, 1-23; hier: 13 mit Recht hingewiesen.

Sünder aufs neue gerechtfertigt werden (*rursus iustificari*); das schließt die Möglichkeit ein, durch dieses Sakrament, das sich von dem der Taufe unterscheidet, die verlorene Gerechtigkeit wiederzuerlangen. Nicht auf alle diese Aspekte wird in besagter Nr. 30 ausreichend hingewiesen.« In GE Nr. 30 war aber schon ausführlich vom »Sakrament der Versöhnung« im katholischen Votum die Rede.

5. Erst nach Überwindung aller Divergenzen kann davon die Rede sein, daß »die Verurteilungen des Trienter Konzils nicht mehr anzuwenden sind«.

6. Ausgesprochen ärgerlich an der Antwort der Katholischen Kirche ist ihre Einlassung zum Charakter des lutherischen Gesprächspartners:

»Schließlich ist unter dem Gesichtspunkt der Repräsentativität auf den unterschiedlichen Charakter der beiden Partner hinzuweisen, die diese ›Gemeinsame Erklärung‹ erarbeitet haben. Die katholische Kirche erkennt die vom Lutherischen Weltbund unternommene große Anstrengung an, durch Konsultation der Synoden den ›magnus consensus‹ zu erreichen, um seiner Unterschrift echten kirchlichen Wert zu geben: Es bleibt allerdings die Frage der tatsächlichen Autorität eines solchen synodalen Konsenses, heute, aber auch in Zukunft, im Leben und in der Lehre der lutherischen Gemeinschaft.«

Diese Einlassung kann so verstanden werden, daß es um des verschiedenen Charakters der beiden Dialogpartner willen wohl auch in Zukunft kaum eine lehrmäßig begründete Kirchengemeinschaft zwischen ihnen geben kann und wird.

Die in der Antwort der Katholischen Kirche enthaltenen »Perspektiven für die künftige Arbeit« erhoffen »eine zufriedenstellende Klärung der noch bestehenden Divergenzen«. Die weitere Studienarbeit »sollte dem ganzen Neuen Testament und nicht nur den paulinischen Schriften gelten«. »Schließlich sollten sich Lutheraner und Katholiken gemeinsam darum bemühen, eine Sprache zu finden, die imstande ist, die Rechtfertigungslehre auch den Menschen unserer Zeit verständlich zu machen.« Überblickt man die römisch-katholische Antwortnote, so hat man den Eindruck, daß hier ein Oberlehrer einem Schüler eine Klassenarbeit zurückgibt, ihm zwar guten Willen bescheinigt und ihn zur Weiterarbeit ermuntert, aber angesichts der in entscheidenden Punkten signifikanten Defizite seiner Arbeit doch berechnete Zweifel durchblicken läßt, ob er das Klassenziel erreichen wird. Die Unerbittlichkeit, mit der das Trienter Konzil, das die römisch-katholische Lehre gegen die Reformation abgrenzte,⁷ als unverrückbarer Maßstab gehandhabt wird, ist kaum geeignet, die Hoffnung zu nähren, daß eine wie auch immer geartete Inter-

⁷ Vgl. dazu P. Brunner, Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient in: E. Schlink / H. Volk (Hgg.), *Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Lorenz Jäger und Wilhelm Stählin*, Münster / Kassel 1963, 59-96 und W. Joest, Die tridentinische Rechtfertigungslehre, *KuD* 9 (1963), 41-69.

pretation der reformatorischen Lehre diesem Maßstab jemals gerecht werden könnte.

Nach dieser harschen Antwort aus Rom war Schadensbegrenzung angesagt. Sie erfolgte in Gestalt von zwei Briefen, einem Leserbrief Kardinal Ratzingers an die Frankfurter Allgemeine Zeitung (veröffentlicht 14. Juli 1998) und der Veröffentlichung eines Briefes Kardinal Cassidys, mit dem dieser die Antwort der Katholischen Kirche am 25. Juni 1998 dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Dr. Ismael Noke, überreicht hatte.⁸ Beide Briefe betonen die positive Aufnahme des Konsenses in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre als des Hauptergebnisses der GE und sehen gute Aussichten für eine endliche Rezeption einer modifizierten GE durch Rom.

Zurück bleiben Ernüchterung, Enttäuschung und Zweifel im Blick auf das Projekt einer gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, das von Seiten der römisch-katholischen Kirche und den lutherischen Kirchen in der Welt angegangen worden war. Die Weise theologischer Vergangenheitsbewältigung auf dem Wege der gegenseitigen Ausräumung von früher ergangenen Lehrverurteilungen wird nicht nur »die Menschen unserer Zeit« unbefriedigt lassen, sondern auch die zeitgenössischen Theologen, die ja auch »Menschen unserer Zeit« sind. Da wir die Heilige Schrift immer vor uns haben, sollten wir uns vielmehr gemeinsam nach ihrem Zeugnis ausstrecken, um es neu zu verstehen und es den Menschen unserer Generation nahebringen zu können. Das soll nun anhand eines Themas der Rechtfertigungslehre geschehen.

2. »Gerecht und Sünder zugleich«?

»Die größten Schwierigkeiten«, betont die Antwort der Katholischen Kirche, bereitet das Thema »Das Sündersein des Gerechtfertigten« (GE Nr. 28-30). »Allein schon die Überschrift löst vom katholischen Standpunkt her Erstaunen aus«, heißt es in der Antwort aus Rom, da nach katholischem Verständnis »nämlich in der Taufe all das, was wirklich Sünde ist, hinweggenommen wird, und darum Gott nichts in den Wiedergeborenen haßt«. Dieser Lehre wird man durch das, was in Nr. 28 der GE gemeinsam bekannt wird, offensichtlich nicht gerecht, nämlich »daß der Heilige Geist in der Taufe den Menschen mit Christus vereint, rechtfertigt und ihn wirklich erneuert. Und doch bleibt der Gerechtfertigte zeit lebens und unablässig auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen. Auch er ist der immer noch andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen (vgl. Röm 6,12-14) und des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Be-

8 Wortlaut der Briefe: epd-Dokumentation 32/1998, 3f und 4-6 (englischer Text).

gehrens des alten Menschen nicht enthoben (vgl. Gal 5,16, Röm 7,7.10). Auch der Gerechtfertigte muß im Vaterunser täglich Gott um Vergebung bitten (Mt 6,12; 1Joh 1,9), er ist immer wieder zu Umkehr und Buße gerufen, und ihm wird immer wieder die Vergebung gewährt.« Insbesondere aber genügt die lutherische Formel »Gerecht und Sünder zugleich« nach römischer Auffassung nicht, »die innere Verwandlung des Menschen«, »die Erneuerung und Heiligung des inneren Menschen« klar zum Ausdruck zu bringen, des Menschen, dem »die Konkupiszenz, die im Getauften bleibt, nicht eigentlich Sünde ist«. Das lutherische Verständnis vom Sündersein des Gerechtfertigten, nach dem dieser »im Blick auf sich selbst durch das Gesetz erkennt, daß er zugleich ganz Sünder bleibt, daß die Sünde noch in ihm wohnt (1Joh 1,8; Röm 7,17.20)« (GE Nr. 29), ist nicht nur für römisch-katholische Gesprächspartner fragwürdig. GE Nr. 29 fährt fort:

»Diese Gottwidrigkeit ist als solche wahrhaft Sünde. Doch die knechtende Macht der Sünde ist aufgrund von Christi Verdienst gebrochen: Sie ist keine den Christen ›beherrschende‹ Sünde mehr, weil sie durch Christus beherrscht ist, mit dem der Gerechtfertigte im Glauben verbunden ist; so kann der Christ, so lange er auf Erden lebt, jedenfalls stückweise ein Leben in Gerechtigkeit führen.«

Auch die römisch-katholische Seite kann im Blick auf »eine aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung (Konkupiszenz)«, die im getauften Menschen verbleibt, von »Gottwidrigkeit« sprechen (GE Nr. 30), aber die Antwort der katholischen Kirche ist wohl im Recht, wenn sie moniert: »Der in Nr. 28-30 verwendete Begriff ›Gottwidrigkeit‹ wird von Katholiken und Lutheranern unterschiedlich verstanden und wird daher tatsächlich zu einem mehrdeutigen Begriff.« Hier wird die Grenze von Formelkompromissen sichtbar.

Wichtig sind nicht nur für die römisch-katholische Diskussion der lutherischen Rechtfertigungslehre, sondern auch für die freikirchliche Sicht der Dinge die jeweiligen Differenzierungen im Begriff der Sünde. Nach dem katholischen Dogmatiker Lothar Ullrich unterscheiden Katholiken⁹:

- »1. Konkupiszenz, die Gottwidrigkeit, aber keine Sünde im Sinne der Trennung von Gott ist;
2. ›tägliche Sünden‹, die nicht von Gott trennen, die sog. läßlichen Sünden oder ›Wundsünden‹, die gegen das Gebot Gottes sind, aber die Grundentscheidung des Menschen für Gott im Glauben nicht aufheben;
3. schwere Sünde oder ›Todsünde‹, die Sünde im eigentlichen Sinn, die von Gott trennt, weil sich der Sünder willentlich von Gott trennt durch die Übertretung von Gottes Gebot, so daß sein Glaube zum ›toten Glauben‹ wird, weil seine totale Selbstübergabe an Gott sozusagen jetzt zur totalen Selbstübergabe an einen ›Götzen‹ geworden ist, den er Gott vorzieht.«

9 L. Ullrich, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre Bedeutung und Rezeption aus katholischer Perspektive, *Una Sancta* 57 (1998), 353-368; hier: 365f.

Die Lutheraner unterscheiden nach GE Nr. 29 zwischen der »beherrschenden Sünde« und der »beherrschten Sünde«. Die Macht der beherrschenden Sünde ist durch Christus gebrochen, »mit dem der Gerechtfertigte im Glauben verbunden ist«. Trotz der nicht zu übersehenden Differenzen im theologischen Denken – Verwendung von vorwiegend seinshaften Kategorien auf katholischer Seite und von Beziehungsbegriffen auf lutherischer Seite – ist die Nähe beider Positionen deutlich, was die Sache angeht: Auch der Christ hat es noch mit der Sünde zu tun und die Frage ist: mit welcher Sünde und auf welche Weise?

Im Blick auf Christi Werk und Wort ist der Christ nach lutherischer Auffassung »ganz gerecht«, »im Blick auf sich selbst aber erkennt er durch das Gesetz, daß er zugleich ganz Sünder bleibt, daß die Sünde noch in ihm wohnt (1Joh 1,8; Röm 7,17.20)« (GE Nr. 29). Die Paradoxie des »zugleich ganz gerecht und zugleich ganz Sünder« ist eine Erkenntnis, die durch Blicke in zwei verschiedene Richtungen gewonnen wird: Im Blick auf Christi Werk und Wort erkenne ich mich als »ganz gerecht«, im Blick auf mich selbst als »ganz Sünder«. Ist der »Blick auf sich selbst« ein theologisch legitimer Blick oder vielmehr ein Blick, durch den die in der anderen Blickrichtung gewonnene Heilserkenntnis »ganz gerecht« wieder aus den Augen verloren oder mindestens relativiert wird? Der »Blick auf mich selbst« ist – auch wenn er durch das Gesetz zur Erkenntnis kommt und nicht reine menschliche Empirie ist – kein Blick des Glaubens, sondern vielmehr ein Blick des Unglaubens. Spätestens dann wird er zum Blick des Unglaubens, wenn ich das Ergebnis dieses Blicks »ganz Sünder« auf derselben Zeile eintrage, auf der schon das andere Ergebnis, das des Blicks auf Christi Werk und Wort »ganz gerecht«, steht.

Die Ausgewogenheit der beiden Aussagen, ihre Gleichgewichtigkeit, mißverstehen die Wirklichkeit des Heiligen Geistes, in der wir unter der Verheißung Gottes leben: »So ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Christo Jesu sind, die nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist. Denn das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht, in Christo Jesu hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes.« (Röm 8,1f)

Die Erkenntnis der neueren Exegese von Röm 7,7-25, daß es sich bei diesem Kapitel um die Beschreibung der vorchristlichen Existenz vom christlichen Standpunkt aus handelt, hat leider keinen Eingang in GE Nr. 29 gefunden, so daß »ganz Sünder« im Blick auf den Gerechtfertigten auch heißen kann, »daß die Sünde noch in ihm wohnt«.

Daß es der gerechtfertigte Christ noch mit der Sünde zu tun hat (1Joh 1,8) und nicht nur mit einer aus der Sünde stammenden Neigung zur Sünde, der Konkupiszenz, darin wird die lutherische Auffassung schriftgemäß sein. Daß aber der Christ »ganz Sünder« auf der einen Seite ist, so wie er auf der anderen Seite »ganz gerecht« ist, mit dieser dialektischen Aussage im Sinne einer Seinsaussage ist eine unzulässige Behauptung und ein über das Neue Testament hinausgehender Schritt getan.

»Luther sagt: der Christ ist gerecht und Sünder zugleich; Paulus sagt: der Christ ist gerechtmacht, darum kann, darf und soll er sein Sündersein ablegen. Was bei Paulus nicht überflogen, aber alsbald angegriffen und darum nicht begrifflich »untergebracht« wird, wird bei Luther ontologisch fixiert. Damit hängt zusammen, daß Luther von der Unausweichlichkeit des Sünder-seins im Christsein reden kann, während Paulus dies nicht tut.«¹⁰

Das lutherische *Simul iustus et peccator* ist auch von freikirchlicher Seite als Problem empfunden worden. Bis in die sechziger Jahre dieses Jahrhunderts hat es am baptistischen Theologischen Seminar in Hamburg-Horn immer wieder eine systematisch-theologische Arbeitsgemeinschaft gegeben, die sich mit dem Buch von Paul Althaus »Paulus und Luther über den Menschen«¹¹ auseinandergesetzt hat, in dem der Erlanger Theologe das lutherische »Simul« im Gegensatz zu Wilfried Joest¹² als sachgerechte Interpretation des paulinischen Verständnisses vom Christ sein verstanden hat.

Wenig Interesse hat, so weit ich sehe, bisher die johanneische Behandlung des »zugleich Sünder und gerecht« in der Perikope von der Fußwaschung Jesu gefunden (Joh 13,1-18), in der Petrus sich zunächst weigert, sich von Jesus überhaupt waschen zu lassen, um dann zu fordern: »Herr, nicht die Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt!« Die bezeichnende Antwort Jesu lautet: »Wer gewaschen ist, der bedarf nichts denn die Füße waschen, sondern er ist ganz rein« (V. 9f). Die Parallele Joh 15,3 drängt sich auf: »Ihr seid schon rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe.« Wer sich in die Nachfolge Christi hat rufen lassen, steht unter seiner Herrschaft, auch wenn er sich auf dem Wege der Nachfolge vom Glauben zum Schauen noch die Füße schmutzig macht.

Die Themen »Mitwirkung mit der Gnade« (*cooperatio*) und »gute Werke« sind keine neuen Themen, wenn es sich um die »Erneuerung und Heiligung des inneren Menschen« handelt. Deshalb soll darauf anhangsweise kurz eingegangen werden. Diese »innere Verwandlung des Menschen« ist Werk der »göttlichen Barmherzigkeit«, die, »wie es in 2Kor 5,17 heißt, eine neue Schöpfung bewirkt und damit den Menschen befähigt, in seiner Antwort auf das Geschenk Gottes mit der Gnade mitzuwirken« (Antwort der Katholischen Kirche). Diese Befähigung des Menschen, die ihm mit der neuen Schöpfung geschenkt wurde, »gestattet nicht die Verwendung des Ausdrucks »mere passive«« (GE Nr. 21). So wie der Mensch die Gnade Gottes zurückweisen kann, so kann er auch den

¹⁰ W. Joest, *Paulus und das Lutherische Simul Justus et Peccator*, KuD 1 (1955), 269-320; hier: 317.

¹¹ 1. Auflage 1938, 2. Auflage 1951 und 3. Auflage Gütersloh 1958.

¹² Vgl. auch W. Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius Usus Legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, Göttingen ³1961.

göttlichen Willen kraft seiner neuen Fähigkeit zur Annahme entgegennehmen. Die Antwort der Katholischen Kirche betont sehr stark, daß die Fähigkeit, die Gnade und die Mitwirkung mit ihr anzunehmen, nicht eine Möglichkeit des gefallen Menschen ist, seines freien Willens, sondern eine Möglichkeit des neuen Menschen. Wenn aber nicht der freie Wille des natürlichen Menschen mit der Gnade Gottes kooperiert, sondern der durch Christi Wort und den Heiligen Geist befreite Wille, dürfte eine Verständigung zwischen Lutheranern und Katholiken über die »Mitwirkung« des Menschen mit der Gnade möglich sein.

Ist auch eine Verständigung über die »guten Werke« möglich? Die Antwort der Katholischen Kirche bringt Klarstellungen zum Thema »Die guten Werke des Gerechtfertigten« (GE Nr. 37-39): »Die katholische Kirche vertritt auch die Ansicht, daß die guten Werke des Gerechtfertigten immer Frucht der Gnade sind. Doch gleichzeitig und ohne irgendetwas von der totalen göttlichen Initiative aufzuheben, sind sie Frucht des gerechtfertigten und innerlich verwandelten Menschen. Man kann daher sagen, daß das ewige Leben gleichzeitig sowohl Gnade als auch Lohn ist, der von Gott für die guten Werke und Verdienste erstattet wird. Diese Lehre ist die Konsequenz aus der früheren Verwandlung des Menschen, von der in Nr. 1 dieser Note die Rede war.« Wenn »das ewige Leben gleichzeitig sowohl Gnade als auch Lohn ist, der von Gott für die guten Werke und Verdienste erstattet wird«, kann dann auch von einem Anspruch des Menschen auf den Lohn des ewigen Lebens gesprochen werden? Wenn dies verneint werden muß – Gott gibt Lohn nach seiner Verheißung! –, dann dürfte auch eine Verständigung über die guten Werke zwischen Lutheranern und Katholiken möglich sein, eine Verständigung, die sich der Relativität der gebrauchten Termini »Werke«, »Verdienste« und »Lohn« allerdings stets bewußt sein muß.

3. Die Rechtfertigungslehre im Rahmen der Versöhnungslehre

In der römisch-katholisch/lutherischen Diskussion der Rechtfertigungslehre war und ist die Frage nach ihrem Stellenwert immer gegenwärtig. »Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientiert.« So formuliert die GE in Nr. 8, wo auch sofort die Frage nach der Einzigartigkeit der Rechtfertigungslehre auftaucht, die von den Lutheranern bejaht und von den Katholiken verneint wird, die »sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen wissen«. Aber immerhin ist unter »den verschiedenen Weisen, in denen die frohe Botschaft in der Heiligen Schrift dargestellt wird, die Beschreibung als ›Rechtfertigung‹ des Sünders durch Gottes Gnade im Glauben (Röm 3,23-25)« »herausragend« (GE Nr. 9).

In welchen Relationen die Rechtfertigungslehre nach katholischer Auffassung gesehen werden muß, dürfte durch die Beantwortung der Fragen klarer werden, die GE Nr. 43 nennt. Sie »betreffen unter anderem das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit, vom Amt und von den Sakramenten, schließlich von der Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik.«

Auch die Antwort der Katholischen Kirche wirft die Frage nach der Stellung und dem Gewicht der Rechtfertigungslehre in der Hierarchie der Wahrheiten noch einmal auf, wenn sie fordert, daß »die Botschaft von der Rechtfertigung organisch in das Grundkriterium der ›regula fidei‹ einbezogen werden muß, nämlich das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes. Kann also die frohe Botschaft des Neuen Testaments »gemäß der Schrift und seit den Zeiten der Väter« gar nicht anders denn als entschiedenes trinitarisch-christologisches Bekenntnis der in ihren Sakramenten lebendigen Kirche laut werden? So fordert es jedenfalls die römisch-katholische Lehre.

Neben diese sozusagen binnenkirchliche Aufgabe der Theologie wird von der Antwort der Katholischen Kirche an Lutheraner und Katholiken die gleichsam missionarische Aufgabe gestellt, »gemeinsam« »eine Sprache zu finden, die imstande ist, die Rechtfertigungslehre auch den Menschen unserer Zeit verständlicher zu machen«. Mit dieser Aufgabenstellung wird bewußt oder unbewußt an die Tagung des Lutherischen Weltbundes 1963 in Helsinki erinnert und angeknüpft, auf der sich gerade dies als schwierig, wenn nicht sogar als unmöglich herausgestellt hatte, die Botschaft von der Rechtfertigung dem Menschen von heute verständlich zu sagen.

Ist die Rechtfertigungslehre als Kern und Stern reformatorischen Zeugnisses von allen Seiten anerkannt, so besteht doch die Frage, ob man auf Grund des neutestamentlichen Befundes sie nicht nur als »Mitte und Grenze reformatorischer Theologie«¹³ behaupten kann, sondern evangelischer Theologie überhaupt. Dementsprechend fragt Karl Barth, ob sie »als *das Wort des Evangeliums* geltend gemacht«¹⁴ werden kann ohne Rücksicht auf bestimmte Situationen der Kirchengeschichte. Barth verneint diese Frage:

¹³ E. Wolf, Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie, in: *ders.*, Peregrinatio, Bd. 2: Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, München 1965, 11-21 (ursprünglich: *EvTheol* 9 [1949/50], 298-308).

¹⁴ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV,1: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich 1953, 583, das folgende Zitat ebd. Darstellung und Diskussion der Barthschen Position bei G. Müller, Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme, Gütersloh 1977, 100-106 und E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 15-26.

»Sie war nun einmal auch in der Kirche Jesu Christi nicht immer und nicht überall *das Wort des Evangeliums*, und es würde einen Akt allzu krampfhafter und ungerechter Ausschließlichkeit bedeuten, wenn man sie als solches ausgeben und behandeln würde. Indem wir sie in ihrer besonderen Wichtigkeit, Schwierigkeit und Funktion zur Sprache und zu Geltung bringen, haben wir zu bedenken, daß sie sich immerhin nur auf einen besonderen Aspekt der christlichen Botschaft von der Versöhnung bezieht. Man kann und muß diese auch unter anderen Aspekten verstehen. Unter keinem freilich ohne explizite oder doch implizite Berücksichtigung gerade dieses Aspektes. Ohne die Wahrheit der Rechtfertigungslehre gäbe und gibt es gewiß keine wahre christliche Kirche. In dem Sinn ist sie allerdings der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*.«

Die Kennzeichnung der paulinischen Rechtfertigungslehre als einer »Kampflehre«, die auf William Wrede zurückgeht, wird ihr auf bezeichnende Weise vollauf gerecht.¹⁵ In der Kirchengeschichte ist sie von Augustin gegen Pelagius als solche entwickelt worden und in der Reformation zu ihrer klassischen Gestalt gekommen, klassisch bestritten durch das Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient. Die Charakterisierung der Rechtfertigungslehre als einer Kampflehre weist auf ihre unverzichtbare Funktion in bestimmten Situationen der Auseinandersetzung mit gesetzlichen Positionen des christlichen Glaubens hin und wirft gleichzeitig die Frage auf, ob sie in anders gearteten Situationen theologischer Auseinandersetzung – mit Barth zu sprechen – *das Wort des Evangeliums* sein kann und sein sollte. Hier stellt sich die Frage, ob eine stärker christologisch und/oder trinitarisch zentrierte Gestalt des Evangeliums die frohe Botschaft angemessener und verständlicher an die Zeitgenossen heranbringen kann, wobei wir einmal ganz absehen von der notwendigen Situationsgeprägtheit eines solchen Bekenntnisses.

Im Blick auf das Neue Testament bietet sich als Gestalt des Evangeliums in diesem Sinne das Kerygma von der Versöhnung an, wie es von Paulus formuliert worden ist. Die Kardinalstellen für das Thema »Versöhnung« sind bei Paulus Röm 5,10f und 2Kor 5,18-20.

Paulus kann sein Evangelium in zugespitzter Weise als »Wort vom Kreuz« (1Kor 1,18) oder als »Wort von der Versöhnung« (2Kor 5,19) bezeichnen, und seinen Aposteldienst »Diakonie der Versöhnung« nennen, während ein analoger Ausdruck »Wort (von) der Rechtfertigung« sich bei ihm nicht findet. Durch den Terminus »Wort vom Kreuz« bzw. »Wort von der Versöhnung« hat Paulus in einzigartiger Weise das Heilsgeschehen der Jahre 1 bis 30 mit der Heilzueignung hier und heute in der Gegenwart der Glaubenden verknüpft. Im »Wort vom Kreuz« ist der

¹⁵ Diese Würdigung der Rechtfertigungslehre des Paulus findet sich bei *U. Wilckens*, Was heißt bei Paulus: »Aus den Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht«?, in: *W. Lohff / Chr. Walther* (Hgg.), *Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre*, Gütersloh 1973, 77-106; hier: 84, Anm. 17. Auch *Barth*, KD IV,1, 584 und *Jüngel*, *Evangelium*, 18, Anm. 18 kennen den Ausdruck Kampf(es)lehre.

Gekreuzigte gegenwärtig und im »Wort von der Versöhnung« fordert der Auferstandene die Hörer der Botschaft auf: »Laßt euch versöhnen mit Gott!« (2Kor 5,20) Die Versöhnung Gottes mit seiner Welt wird der Menschenwelt nicht einfach übergestülpt, sondern kommt auf dem Wege der Evangeliumsverkündigung zu den Menschen und fordert sie zur Entscheidung des Glaubens für die Versöhnung Gottes mit seiner Welt auf. Indem sich Menschen zum Glauben rufen lassen, ratifizieren sie die Versöhnung Gottes mit seiner Welt für sich persönlich. So kommt Gottes Versöhnungshandeln mit der Menschheit zum Ziel.

Im Zusammenhang eines Ausblicks auf die »Versöhnung im Rahmen der paulinischen Theologie« kommt Cilliers Breytenbach zu folgendem Urteil:

»Man kann durchaus sagen, daß Paulus in Röm 5,1-11 die Versöhnung und die Rechtfertigung parallelisiert und daß die Versöhnungsvorstellung, die den Versöhnungsvorgang in seiner Wechselseitigkeit ausdrückt, und sein Resultat, die Versöhnungsrelation, beinhaltet, sich für die Zusammenfassung der paulinischen Gedankenführung in Röm 1-4 eignete. – Weil die Versöhnung sowohl die universale Versöhnungstat Gottes als auch die individuelle menschliche Annahme der Versöhnung umgreift, eignete sich dieser Begriff dafür, die universale Versöhnung der Welt mit Gott als unabgeschlossene Handlung (2Kor 5,19a) auszudrücken. Er setzt zugleich voraus, daß der Mensch sich versöhnen lassen muß, sich in das göttliche Handeln einbeziehen lassen muß. Damit ist die Tür zur paulinischen Ekklesiologie geöffnet; denn gerade in der eschatologischen Gottesgemeinde wird der Friede Gottes erfahren, steht der Mensch in der Charis Gottes. Im soma Christou realisiert sich die Neuschöpfung, hier sammeln sich die, deren feindliches Sein getötet ist, während sie neu erschaffen wurden (2Kor 5,17; vgl. Röm 7,4).«¹⁶

Das neutestamentliche Zeugnis selbst legt uns also nahe, das Evangelium als frohe Botschaft von der Versöhnung Gottes mit seiner Welt kerygmatisch den Menschen zu vermitteln und theologisch als eine Gestalt des schriftgemäßen Evangeliums zu reflektieren. Neben dieser werden im Neuen Testament noch andere Gestalten des Evangeliums wahrzunehmen sein, z.B. das Evangelium von der Gottesherrschaft, wie es die drei ersten Evangelien bezeugen,¹⁷ und das johanneische Evangelium von der Liebe Gottes, die uns das ewige Leben schenkt.

Mit den zuletzt genannten Gedanken befinden wir uns bereits auf dem Wege, nicht nur die Rechtfertigungslehre für unsere Zeit neu zu bedenken, sondern auch den Zeitgenossen verständlicher zu machen. Das kann nur geschehen im immer neuen Zugehen auf das uns stets vorausliegende Zeugnis der Heiligen Schrift, denn »es gibt in der Theologie, gerade

¹⁶ C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchen-Vluyn 1989, 223f.

¹⁷ Die Herrschaft Gottes (ihre Aufrichtung, das Leben in ihr und ihre Vollendung) liegt der »Rechenschaft vom Glauben«, dem Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland von 1977 als neutestamentliche Basis zugrunde.

auch von den Ergebnissen der biblischen Exegese her, neue Perspektiven für alte Streitfragen, die es möglich machen, sich ausschließende Alternativen zugunsten neu gewonnener Erkenntnisse zu relativieren. Es war sicher eine Schwäche der Gemeinsamen Erklärung, daß sie das nicht deutlicher mit Hilfe einer neuen biblischen Grundlegung der Rechtfertigungsbotschaft ausdrücken konnte.«¹⁸

Bibliographie

- Barth, K.*, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV,1: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich 1953
- Breytenbach, C.*, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie, Neukirchen-Vluyn 1989
- Brunner, P.*, Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient in: *Schlink, E. / Volk, H.* (Hgg.), Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Lorenz Jäger und Wilhelm Stählin, Münster / Kassel 1963
- Denzinger, H.*, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Editio 31 edidit *Rahner, K.*, Barcinone / Friburgi Brig. / Romae 1957
- Gensichen, H.-W.*, Damnamus. Die Verwerfung von Irrlehre bei Luther und im Luthertum des 16. Jahrhunderts, Berlin 1955
- Herms, E.*, Die ökumenischen Beziehungen zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche im Spätsommer 1998. Stand, Aussichten, Wünschbarkeiten: epd-Dokumentation 37/1998
- Joest, W.*, Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius Usus Legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen ³1961
- , Paulus und das Lutherische Simul Justus et Peccator, KuD 1 (1955), 269-320
- , Die tridentinische Rechtfertigungslehre, KuD 9 (1963), 41-69
- Jüngel, E.*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998
- Klaiber, W.*, Uneins in der Rechtfertigungslehre?, epd-Dokumentation 37/1998
- Müller, G.*, Die Rechtfertigungslehre. Geschichte und Probleme, Gütersloh 1977
- Neuner, J. / Roos, H.*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 10. Auflage neubearbeitet von *Rahner, K.* und *Weger, K.-H.*, Regensburg 1971
- Ullrich, L.*, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre Bedeutung und Rezeption aus katholischer Perspektive, Una Sancta 57 (1998), 353-368
- Wilckens, U.*, Was heißt bei Paulus: »Aus den Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht«?, in: *Lohff, W. / Walther, Chr.* (Hgg.), Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Neuinterpretation der Rechtfertigungslehre, Gütersloh 1973
- Wolf, E.*, Die Rechtfertigungslehre als Mitte und Grenze reformatorischer Theologie, in: *ders.*, Peregrinatio, Bd. 2: Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, München 1965

¹⁸ *W. Klaiber*, Uneins in der Rechtfertigungslehre?, epd-Dokumentation 37/1998, 33f.

Gibt es ein »Credo« theologischer Wissenschaftlichkeit?

Gedanken zum Wissenschaftscharakter der Theologie¹

Thomas Nißlmüller

Vor-Reflexion – Gedanken zur Fragestellung

Bevor Reflexionen beginnen, beginnt die Reflexion der Frage. Die Frage beschreibt den Horizont, der abgeschritten und abgeleuchtet werden soll. Wenn es ums Credo geht, um Wissenschaftlichkeit, dann steht offenbar Wesentliches, nicht Marginales, zur Debatte.

Es geht um das Wesen, den Grundduktus – wenn man so will: die Natur – theologischer Reflexion. Und obendrein geht es um die Frage, ob es ein Gedankenspiel geben kann, mit dem Theologie »einholbar«, definibel, mithin konkret »nachvollziehbar« wäre.

Die Frage behandelt die Rahmenhorizonte Theologie und Wissenschaft, ein Wissenschaftsethos theologischer Reflexivität, die Benennung dessen, was christlich-religiöse Redeweise mit wissenschaftlichem Benennen gemein hat. Dies steht nun im Fokus des Essays.

Theologie ist keine Wissenschaft. Keine Wissenschaft, die konstatiert, daß eins plus eins einen Wert zwischen zwei und vier, nämlich den genau dazwischen, drei, ergibt.

¹ Die in diesem Artikel zusammengefaßten Gedanken sind aus einem Briefwechsel erwachsen, den ich (was die eigenen Briefdatierungen angeht) zwischen dem 13. Januar und dem 27. März 1996 mit Dr. Dietmar Lütz (Berlin) geführt habe; wir versuchten uns daran, im Dialogstil die Frage nach der Wissenschaftlichkeit bzw. nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie zu reflektieren. Dieser Dialog diente als Grundlage für ein Symposium der Theologischen Sozietät des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zum gleichen Themenfeld im Mai 1996 in München und lag den dortigen Teilnehmern in einer von Olaf Lange edierten Fassung unseres Briefcorpus vor. Hier wurde dann noch einmal die jeweils eigene Position des Briefpartners in nuce dargelegt und in einem Diskussionsforum hinterfragt bzw. weiterbedacht. Damals entstand für einen besseren Nachvollzug des potentiellen Lesers der Gedanke, daß jeder von uns beiden seine Positionen in einem Essay zusammenfassen sollte. Daß ich größtenteils den Briefstil und seine Vor- und Nachteile in Kauf genommen habe bzw. den eher auf Konzentration bedachten Stil der Korrespondenz beibehalten habe, wird dem Leser unschwer an einigen Stellen auffallen. Ich wünsche allen Lesern ein vergnügliches Eintauchen in die Materie der Theologie, die niemals nur Materie, sondern stets auch »Reflexion der Paterie« – Bedenken dessen, was vom himmlischen Vater stammt – avisiert.

Theologie ist keine Wissenschaft! Damit fängt alle Rede davon an – muß damit anheben –, daß Theologie nichts im Parcours der Additions- und Versuchsreihenarsenale sogenannter Wissenschaften zu suchen hat. Sie ist eine Wissenschaft *sui generis*. Basta!

Eine Wissenschaft, die ihre Gehalte nicht dem Leben des forschenden Laborleiters, sondern dem Erfahrungspotential sogenannter Gläubiger verdankt – und verdanken wird, sofern sie sich an »ihre« Materie, die der empirischen Geworfenheit in den See des Religiösen, hält, darin gewiß bleibt und ferner gewisser zu werden sucht.

Theologie lebt vom Gang zwischen Empirie und Empirie: zwischen dem Erfahrungsschatz vergangener und dem heutiger wie zukünftiger Generationen. Gewesene Erfahrungen sind immer wieder im Kontext aktueller Lebenskontexte und -situationen neu zu vertexten, zu überschreiben, zu verstärken, allemal zu modifizieren. Es gibt im Raum der Erfahrung immer nur das Heute, das zwar aus dem Gestern kommt, aber nur im jetzigen Bezug auf die Welt sein Sein besitzt. Wer hier nicht klar sieht, wird entweder zum lupenreinen Dogmatisten, dem es genügt, daß Lehrsätze nachgesprochen werden und die Doktrin »stimmt«; oder aber er wird zum ewigen Langweiler in Sachen Religion und Glauben, weil er der aktuellen Bezugnahme seines Glaubens auf die Gotteswelt nicht mehr mächtig und teilhaftig ist. Nur das Teilhaftigsein an dem, was Gott im Heute schenkt, verbürgt so etwas wie Qualität für Glauben und Wirklichkeitserfahrung unseres frommen Bewußtseins.

Ich halte an dieser Stelle auch Schleiermachers Verdikt sehr hoch, daß die Frömmigkeit weder durch eine Leistung noch durch bloße Wissensspiele definibel ist; Frömmigkeit, Glaube, Religiosität – und auch: Theologie – ist im Grunde verortet im Bewußtsein, im Herzen, in der tiefsten Tiefe des Menschen.² Wer hier an- oder vordemonstrieren wollte, ginge schon von Anbeginn auf hölzernem Pfade.

M.a.W. – und etwas in nuce formuliert: Theologie lebt von Gewißeiten, die nicht dem additiven Gehabe, sondern dem Eintauchen in die Seele und das Wesen des Menschen ihren Ursprung verdanken.

Theologie ist aber auch – und das wäre keinesfalls zu vergessen – eine Wissenschaft, die nicht schafft, was sie glaubt, sondern die den Glauben in gewisser Weise schon immer als apriorische Gegebenheit sozusagen im Handgepäck mitführt, ja, mitführen muß, um sich dem, was an Gotteserfahrung und Gotteswirksamkeit sowie -wirklichkeit zu explizieren ist, auf Basis dieser Wirklichkeit selbst als Erfahrungsgrund, Stück für Stück annähern zu können.

² F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hg. M. Redeker, Bd. 1, Berlin 1960, dort § 3 (a.a.O., 14): »Die Frömmigkeit [...] ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins.«

Theologie wäre in diesem Sinne als eine »Tendenzwissenschaft« markiert, die nicht im Horizont der *bruta facta*³ verankert ist, sondern im Erkenntniswachstum hinsichtlich des Einen, der als Schöpfer, Erlöser, Erhalter und Vollender dieser unserer Welt geglaubt ist.

Gott *ist* – und er ist als Geglaubter Basis und Inhalt theologischer Reflexion. Diesen Credosatz konstatiere ich als grundlegend für alle Reflexion einer theologisch konzipierten Wissenschaftlichkeit, die nie per se, sondern immer nur in Zusammenhang mit dieser Basis benannt werden kann. Wenn unter 1.1. dies zunächst nochmals hinterfragt wird, dann mit dem Ziel, Theologie nicht im luftleeren Raum »purer Reflexion« anzusetzen, sondern vielmehr der Rede von Gott kritische Anfragen nicht von Anbeginn an zu ersparen. Nur wer rückfragt, kann vom Bestehenden her Antworten entdecken oder weiterführende Fragen formulieren.

1. Horizonte

1.1. Suchspiel des Be-Denkens und Glaubens – einige basale Aspekte

Beginnen möchte ich mit Anselm: *neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam*⁴. Dabei möchte ich nicht auf den *fides*-Begriff⁵ als Grundparameter theologischer Reflexion eingehen, vielmehr die Frage stellen, ob der Glaubensbegriff per se überhaupt für die Bestimmung der Theologie als Theologie eine tragende Rolle spielen darf. Wenn Theologie überhaupt so etwas wie eine Wissenschaft sein soll, darf, kann, dann gilt doch wohl zunächst: Alle Wissenschaft beginnt mit einem Wissen, einem Verstehen, einem mehr oder minder gewissen »Ahnen«, Spüren, Erfühlen. Natürlich wäre da die Relation Glaube-Wissen u.ä.m. einzuspielen; aber ich frage mich, ob wir es uns leisten können, a priori so etwas wie Glauben einzufordern (bzw. davon auszugehen), wenn es um einen dem kontemporären Wissenschaftsbegriff (obgleich man wohl kaum von *dem* Wissenschaftsbegriff reden kann) angemessenen Definitionsversuch von Theologie geht.

Theologie ist basal eine *Wissenschaft der Frage*. Der zugelassene Zweifel als Urgrund für so etwas wie im Prozeß des Be-denkens und Be-trachtens theologischer Inhalte und Gehalte entstehende Ge-wiß-heit, Wissen von einem Du, das als mich Ansprechendes mich wissen läßt, daß ich wertvoll, geachtet bin. Wobei Gewißheit ja eine subjektive und – *horribile dictu* – *intuitive* Kategorie darstellt. Diese Macht intuitiver Ergriffenheit, die wir mit Gewißheit, mit Gefühl, mit Selbst-Bewußtsein, mit

3 Lat.: »bare Fakten«; das, was offen vorliegt als »handhabbares« Faktum.

4 Lat.: »Denn ich suche nicht zu verstehen, damit ich glaube; sondern ich glaube, damit ich verstehe.«

5 *Fides* (lat.) meint »Glaube«, »Vertrauen«.

»intellektueller Passion« u.a.m. umschreiben könnten, muß aber komplementiert werden durch eine ebenso zuzugestehende und einzugestehende wie festzustellende weitere Macht, den Raum des Ungewissen. Und da gilt: Theologie ist wesentlich auch Explikation, Ausdruck der Ungewißheit des Menschen *sub specie aeternitatis*, d.h. vor der ihn anblickenden Ewigkeit, die von der Geburt bis zum Tod die große das Leben begleitende Unbekannte bleibt!

Theologie ist im Grunde aber auch – und das *scheint* dem o.G. zu widersprechen (aber: *theologia ars combinatoria sive dialectica!*⁶) – eine Plausibilität einfordernde Wissenschaft. Die Gottesbeweise, die ja nichts anderes als versuchte Evidenz»beweise« göttlicher Allmacht, Schöpferkraft etc. sind, machen m.E. überdeutlich, wie sehr das Ringen um Gott, und damit das Ringen um so etwas wie persönliche und auch intersubjektiv zugängliche Gewißheit, verbunden ist mit der Sehnsucht, Plausibilität auf seiner Seite zu haben. Also: Theologie kann nicht anders als unter dem *Anspruch der Plausibilitätskonstante* betrieben werden, wobei Plausibilität den Zielhorizont (bzw. Skopus), nicht einen einzufordernden »Ausgangswert« bezeichnet.

1.2. Auf den Spuren von Worthaftigkeit: Für eine Theologie als Ort von Sprachwerdung

Theologie markiert die stete Suche nach dem Wort, ist mithin im Worthaus, im Haus des Wortes beheimatet, aber auch immer auf der Suche nach ansprechenden, wirklichkeitsgemäßen und dem Reden von Gott adäquaten Worten. Dabei ist es m.E. kaum bezweifelbar, daß folgende Dialektik alles theologische Reden durchzieht:

Theologie ist »Gottesrede«, nicht nur »Rede von Gott«. Hier, am theologischen Topos des Benennens, gewinnt die Rede von Gott Kontur in zweierlei Gestalt: im Benennen Gottes, in der Bebilderung des Gottesprofils, wie ich das hier einmal nennen möchte, wird Gott sprachlich kristallin, kristallisiert sich sein Sein *mutatis mutandis* im Zueinander von Rede- und Hörakt aus; ferner: in diesem Benennen kommt die Gotteswirklichkeit in unser Wahrnehmen, in unser Beziehungs- und Bezugsfeld des Lebens. Im Benennen hebt Theologie an, sich selbst zu finden, im Entdecken der Sprache als Basalfeld der Wirklichkeitskonstitution wird die Beziehungsfähigkeit wie der Beziehungskonflikt zwischen menschlicher Rede von Gott und Gottes Benennung des Menschen evident.⁷

6 Theologie als eine *kombinatorische und dialektische Kunst*.

7 Zu diesem Themenfeld des Gott-Benennens vgl. G. Bader, Gott nennen: Von Götternamen zu göttlichen Namen. Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, in: ZThK 86 (1989), 306-354. Dabei macht der Autor auf die generelle Vielfalt des Lebens im Rahmen dessen Sein als sprachliches Sein deutlich. Vgl. u.a. seine Wendung »Ohne Vielheit keine Sprache« (a.a.O., 306).

Beides: »Gott redet« sowie unser Versuch, von dem Gott, der redet, selbst zu reden, umgrenzt bzw. bezäunt den Raum dessen, was wir mit »Theologietreiben« benennen. Wenn wir dem mehr nachspürten, dann wäre es einfacher, von Theologie zu sprechen. Denn »Gottesrede« impliziert, daß ich im Grunde immer *antwortendes*⁸ Wesen bin – auch jenseits der Glaubensaussagen; zumal jedwedem Glauben im Grunde im *Ahnen des inneren Ohres* seine Voraussetzung, ich möchte sagen: seine vorgängige Gnade besitzt.

Theologie fängt nicht mit der Sezierungskunst des Auges an – das erzählen uns die Wahrnehmungstheoretiker; *Theologie beginnt mit dem Gewahren des Ohres, dem offenen Ohr des Herzens*, verbunden mit dem existentiellen Nachsprechen von Worten, die Wirklichkeit stiften.

Wobei wir dort angelangt sind, wo ich im Grunde jegliche Theologie, auch die wissenschaftliche Theologie, verortet sehe: im Sprach(e)-Werden Gottes (vgl. den Johannesprolog) und dem Korrelat der das Wort vernehmenden Herzensohren.

Das mag einen mystischen oder gar manipulativen Klang beinhalten (je nach Leserstandort); die *artes liberales* (*die sieben »freien Künste«*) mit ihrem Akzent auf der *ars rhetorica* (rhetorischer Kunstverstand) als auch der in allem Wissenschaftstreiben einzufordernde Rekurs auf die Sprache als Grundsubstrat jeglicher Erfahrung verweist auf den Weg zur *Wissenschaftsbestimmung der Theologie über den scheinbaren Umweg der Sprachtheorie*.⁹ Wer Sprache reflektiert, bedenkt den Basisort des

8 »Ant-Wort«, also: dem Wort entgegen, sich äußern angesichts der Tatsache, daß Gott in seinem Wort uns an-spricht, an-sieht, »an-wortet«, um von uns Ant-Wort zu erhalten. Der Mensch ist in diesem Antworten seinem Grundcharakter – gerufenes Wesen zu sein – am nächsten. Der Mensch erscheint in der Bibel als ein Wesen, das zur Antwort gerufen, berufen, angerufen ist und darin sein eigentliches Sein besitzt. Das »dialogische Prinzip«, das nach dem ersten Weltkrieg etwa gleichzeitig auf vier verschiedenen Feldern entstand (Ferdinand Ebner, Martin Buber, Gabriel Marcel sowie die Gruppe um Franz Rosenzweig), verwies auf den Menschen als gerufenes sowie als antwortendes Wesen und legte die Relevanz von Beziehungen bzw. der Ich-Du-Relation (Buber) dar. Die schon in den biblischen Texten angelegte Dialektik des menschlichen Daseins als angededete und ins Leben gerufene sowie selbst Antwort gebende Seinsform wird hier entfaltet und zum Prinzip erhoben (vgl. dazu *H.U. v. Balthasar*, Theodramatik, Bd. 1: Prolegomena, Einsiedeln 1973, 587–603, der hier dem »dialogischen Prinzip« nachspürt und diverse Ansätze darstellt). Vgl. u.a. auch Eugen Rosenstock-Huessys Markierung des Angesprochenwerdens als ein Ganz-Werden des Menschen: Erst indem wir angesprochen werden, gelangen wir zur ganzheitlichen Existenz, findet Neugeburt, Wiederherstellung statt: »Romeo fühlt, daß er zwar schon bisher Romeo hieß, daß aber erst durch Julias Anruf seines Namens ihm seine halbe Seele ganz werden kann. Name und Seele sollen zueinander, kraft des Mundes, der mich anspricht!« (*Rosenstock-Huessy*, Ja, 169). Benennen, »Benamen« wäre vielleicht der markantere Terminus, ist mit Selbstfindung, aber wesentlich auch mit Selbsttranszendierung im Sinne des Überschritts zum Du des Gegenübers verbunden.

9 Umwege erweitern ja bekanntlich nicht nur die Ortskenntnis (bzw. bewirken als Gedanken»spiele« nicht nur eine Erweiterung bereits abgeschrittener Pfade), sondern bringen häufig die Konzentration auf neu entdecktes Terrain mit sich, das nunmehr als wesentlich ins Gesichtsfeld rückt. Mancher Umweg war ein Ausweg im Sinne eines »Zum-

Menschseins (so ähnlich Heidegger in seiner Bestimmung der Sprache als eines Ursprungortes¹⁰, dem zu nähern sich im Grunde nur der zu leisten vermag, der bereit ist, sich selbst an-zusehen, sich zu be-sehen, um Sicht zu gewinnen für die Welt, die ihn ja im Grunde permanent anspricht.¹¹

1.3. Das wissende Nichtwissen oder: Die Frage nach dem Relevanzforum kognitiver Leerstellen

Vielleicht müssen wir zur Bestimmung der Theologie aber auch zurückgehen zu Cusanus (dem berühmten Nikolaus aus der Stadt Kues, 1401-1464), der für eine *Docta ignorantia*¹² plädierte, das *wissende Nichtwissen*, das auch eine Art der »hohen Philosophie (und Theologie!)« markiert bzw. umreißt. Wohin die Reise geht, ist dem Wissen meist nicht bewußt, aber dem Demütigen fallen womöglich beide, Zukunft und Hoffnung, zu: dem aus der Leere heraus die Gottesfülle Empfangenden, dem Ge-Lehrten, nicht den Selbst-Gewissen.

Nicht die Leere des Bewußtseinsverlusts, sondern die Fülle der offenen Leere, die für neuqualifizierende Akte der Sinnsetzung offen ist, wird man als Grundlage aller echten Wissenschaft sehen müssen. *Scientia ars operata*!¹³ Diejenige scientia, die dem Offenen des Seins, dem Wegcharakter jeder Existenz – und dem auf Glaubenswagnisse ausgelegten Grundprinzip theologischer Plausibilitäten Raum läßt. Diese offene Kunst ist keine leichte.

Ziel-Gelangens«. Wege, die scheinbar zu weit führen oder am zunächst Anvisierten vorbeiführen, geleiten – in der Retrospektive besehen – nicht selten an Ziele, die erst auf dem Um-Weg, auf dem zusätzlichen, unkalkulierten Wegpfad als erreichbare und sinnvolle Anlaufstellen und Zieloptionen gewahrt wurden. Manchmal waren sogenannte Holzwege gerade im Begehen und Entziffern selbiger plötzlich vergoldete Wegabschnitte, die vom Sand bisheriger Vormeinungen unkenntlich gemacht waren. Holzwege sind nicht selten die großen Entdeckungen unserer Biographie; wohl dem, der sich traut, auf den Wegen, die bislang als hölzern deklariert waren, seine Erkundungsspuren zu hinterlassen. Das Wagnis so manches Holzweges würde – auch in Sachen der Theologie – ungeahnte Schätze heben helfen und neue Horizonte weisen.

¹⁰ Vgl. etwa U. Eco in seiner Reflexion über Heideggers Sprachverständnis gegen Ende seiner Einführung in die Semiotik: »Aber wenn die Sprache ein Ursprungsort ist, dann ist unser Sprechen nichts anderes als eine Befragung des Seins und folglich nichts anderes als ein einziges ständiges Antwortgeben, ohne jemals die wirkliche Struktur der Sprache identifizieren zu können.« (*Ders.*, Einführung in die Semiotik, München ⁸1994 [1972] 411.)

¹¹ Daß die Welt permanent redet, wird sehr markant schon im ersten Teil von Psalm 19 (V. 2-7) beschrieben, wo wir einen klaren Hinweis für das Sprachesein und das Sprache-Verlauten der Welt finden.

¹² Vgl. zur *Docta ignorantia* u.a.: K.-H. Kandler, Die intellektuale Anschauung bei Dietrich von Freiberg und Nikolaus von Kues, in: *KuD* 43 (1997) 2-19; 11ff.

¹³ Lat.: »Wissenschaft ist eine offene Kunst.«

1.4. Ein doppelter Zwischenschritt: Plausibilität und Geheimnis

1.4.1. Theologie ist zwar einem wissenschaftlichen Methodenkanon zugeordnet – nicht zuletzt auch dem der philosophischen Kontrolle (seien es nun die Falsifikationsmethode eines Karl Popper oder die Methodologie eher phänomenologischer Richtungen eines Husserl oder Scheler o.a.) –, d.h. sie ist grundsätzlich auf Plausibilität, Nachvollziehbarkeit, transparente Argumentationsweisen und »nüchterne Besonnenheit« (sophrosyne) gerichtet. Doch das Nachvollziehbare ist eben Teil eines den Logos des Verstandes umgreifenden »Logos der Kunst«¹⁴, der nicht mit rationalen Kategorien einholbar ist.

»Nicht einholbar« meint dabei, daß es außer der Binnenrationalität des nachvollziehbaren – und, wenn man will: vermittelbaren – Präsentierens noch so etwas wie ein Terrain einer – horribile dictu – »intuitiven Logik« oder einer Leben gewährenden, dem Nachvollzug entzogenen Ordnung des Geistes gibt, die verborgen bleibt (bzw. bleiben muß). Steiner spricht etwa im Blick auf die Musik von einer die Logik der Ratio transzendierenden Logik. Diese versteht er als »Mysterium der Intuitionen von Transzendenz«.¹⁵ Wobei er sicher nicht auf eine Gefühlstheorie hinaus will, die nur noch Subjektivismus wäre. Er visiert, wenn ich ihn recht verstehe, eine Art Mittelweg an zwischen einer positivistischen Arroganz und dem Weg einer diffusen Mystik, die dem intersubjektiven Mitteilungsweg verschlossen bleibt.

1.4.2. Damit wäre weiterhin auch darauf verwiesen, daß es so etwas wie eine notwendige *Apologie des Geheimnisses* geben sollte. Wenn ich hier Bibelstellen als »Beleg« anführen sollte, wäre sicher ein Verweis auf Offb 10,7 (»[...] sondern in den Tagen der Stimme des siebten Engels, wenn er posaunen wird, wird auch das *Geheimnis Gottes* vollendet sein, wie er es seinen eigenen Knechten, den Propheten, als gute Botschaft verkündigt hat.«) unerlässlich. Zwar zielt das Neue Testament in vielen Stellen auf das *geoffenbarte Geheimnis in Christus* hin, obgleich die Auslotung dieses Geheimnisses, das Erkennen Christi, ja für Paulus selbst auch ein erst im Himmel »abgeschlossenes« Unternehmen bedeutet. Es gibt ein Geheimnis, das aber immer der Aufgabe, verstehendem Begreifen immer mehr offenbart zu werden, zugeordnet gedacht werden muß.

Es gibt die Notwendigkeit eines Einbezugs der Geheimniskategorie in eine methodisch qualifizierte Diskussion im Blick auf wissenschaftliche Theologie. Methode und Mysterion sind zwei Teile der einen Wirklichkeit, die nicht anders dargestellt werden kann als ein doppelseitiges Sy-

¹⁴ Das scheint mir sehr markant in G. Steiners Buch »Von realer Gegenwart« (Hanser Verlag 1990, englisches Original 1989) dokumentiert zu sein, das mich sehr fasziniert hat.

¹⁵ Steiner, Gegenwart, 284.

stem von *Fakten als Ansehbares* und *Fakten als tendenziell Fühlbares/Ahnbares*. Nur die Integration des irritierenden und auch oft befremdenden Änigmas der offenen Leerstelle, der »Ahndung«, wird uns bereit- und offenhalten für die Wunder, die zu schaffen uns Gott als gläubigen Theologen verheißt. Dies impliziert jedoch keine Absage an eine »geerdete Theologie«. Jedoch bleibt festzuhalten: »Geheimnis« kann letztlich nicht im Sinne einer *clear-cut-theory* »definiert«, sondern allemal nur beschrieben werden. Theologie heißt m.E. immer: sich auf den Weg machen, Wahrheit zu suchen.

Die Geheimniskategorie ist für mich allerdings weniger in Zugzwang, so etwas wie Plausibilität einzuklagen, wenn sie denn für wissenschaftliche Prozesse ernst genommen werden soll. Ich verweise hier gerne auf die Kunst, die für sich selbst redet, ohne daß sie letztlich ihre Bedeutung auf einem jedem nachvollziehbaren Weg zu verdeutlichen vermag. Rainer Volp sagte einmal zur Bedeutung der Kunst: »Was immer wir als ›Kunst‹ bezeichnen, führt die zuvor ungedeckten Zeichenkombinationen (Aussagen z.B.) in offene Felder. Sie schafft Freiräume für Entscheidungen, die in der Neuorganisation von Gefühlstendenzen die Grundlage für menschliches Ethos bilden. Kunst wäre dann nicht einfach Spiel, sondern ein Sich-auf's-Spiel-setzen, Herstellung von Gegenwart im Sinne des christlichen Ethos. Denn dieses ist weniger in Lehrsätzen als vielmehr im Kontinuum der Erfahrung zu Hause, einer Erfahrung, welche von der Liebe lebt, der Kraft des Gegenwärtigen.«¹⁶

Es geht mir dabei um eine Einbeziehung der Kategorie des *Ethos, des menschlichen Daseins als umfassender Kategorie* – und zwar vor jedem eigentlichen Wissenschaftsbetrieb, also a limine. Mir scheint, daß das frappante Defizit an anthropologischen und soziologischen Forschungen in der Theologie auch als Resultat einer auf wissenschaftliche Methoden – fernab menschlicher Erfahrungs- und Lebenswirklichkeit – setzenden Theorieverfangenheit zu werten ist. Wobei ich alles andere als antitheoretisch sein will. *Theoria* ist ja nichts anderes als das, was man im Griechischen auch mit *Aisthesis*, also Wahrnehmung, bezeichnet: Ansehen der Welt, *genaues Gewahren*; auch: Entdeckungen machen, Vernetzungen zwischen Erkanntem vornehmen etc.

¹⁶ R. Volp, *Situation als Weltsegment und Sinnmarge*, in: *ders.* (Hg.), *Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst*, München 1982, 146-168; 166f.

1.5. Wahrheitsforum?

Die Wahrheitsfrage wird uns sicher immer wieder einholen.¹⁷ Ich erachte das Argument der älteren Ästhetik hier für dienlich, die von so etwas wie »innerer« oder »symbolischer resp. ästhetischer Wahrheit« sprach, um gerade im Blick auf Dichtung und Kunst Wahrheit nicht als etwas Faktenfernes auszumachen, sondern gerade hier etwas wie eine Wirklichkeit hinter dem im Horizont der Evidenz Befindlichen zu entdecken (bzw. auch dafür einzustehen). Ich verstehe mich als Advokat der »Wirklichkeit der Fiktion«, wie wir sie etwa in Wolfgang Iser's Rezeptionsästhetik dargeboten bekommen (vor allem in seinem großen Opus: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1991).¹⁸ Die scheinbar »reinen« Vernunftspiele der sog. Naturwissenschaften (und auch anderer Wissenschaftsbereiche!), die manchmal immer noch mit dem tendenziellen Anspruch auf Totalerklärbarkeit der Welt daherkommen, scheinen mir gänzlich ungenügend. Kommen wir nun zu einigen theologischen Aporien, Anfragen und Einwänden.

2. Any theological problems?

Die akuten theologischen Aporien und Probleme lassen sich m.E. kurz wie folgt zusammenfassen:

2.1. Wertechaos

Es gibt derzeit ein Wertechaos im Blick auf hermeneutische Methodologie, das Ausdruck einer generellen Unsicherheit im Umgang mit theologischen Texten und mit theologischen »Lösungen« ist (ich erwähne nur die große Irritation, die sogenannte neue Zugangsweisen wie die literarische Textinterpretation bzw. ästhetische Relecture von Texten ausgelöst haben).

¹⁷ Die Pilatusfrage ist auch unsere Lebensfrage: »Was ist Wahrheit?« Anders gefragt: »Was ist Wirklichkeit, Leben, Sein, Wesen, Ich, Gott, Welt ...?« Diese Auflistung will verdeutlichen, daß alle Grundfragen unserer Lebenswirklichkeit mit dem zu tun haben, was wir mit dem Begriff »Wahrheit« anfangen. Die Unterscheidung von subjektiven und objektiven Wahrheitsdefinitionen sind zwar dienlich, um von persönlichen Überzeugungen und generellen Gültigkeiten zu handeln, löst aber nicht die Frage nach dem, wie Wahrheit »an sich« auch mit der Wahrheit »für mich« in Zusammenhang stehen. Aber evtl. ist dies gerade die Grundaporie bzw. die eigentliche Gretchenfrage, wenn es um die Applikation dessen geht, was Theologie mit Namen nennt und in die Lebenswelt des einzelnen wie der Gemeinde zu transferieren sucht.

¹⁸ Vgl. aber auch den grundlegenden Aufsatz *W. Iser's »Die Wirklichkeit der Fiktion. Elemente eines funktionsgeschichtlichen Textmodells«*, in: *R. Warning* (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München ⁴1994, 277-324.

2.2. Allseitige Fragmentierung

Ferner gibt es z.Zt. kaum umfassende Ansätze, die so etwas wie eine homogene Perspektive auf das Gesamt der Wirklichkeitsbewältigung zulassen. Der Zugriff einzelner auf einzelnes muß einzelnen als Vereinzelnung, d.h. Fragmentierung dessen erscheinen, was nur im Gesamthorizont Sinn ergibt.

2.3. Plausibilitätsaporien

Damit ist m.E. das dritte große Problemgebiet beschritten: Es gibt keinen umfassenden Plausibilitätsgaranten mehr. Die Patchwork-Mentalität hat sich als die große Lehrerin westlicher Lebensgestaltung etabliert – wir sitzen alle im selben Boot der Angst um die sinnlose Leere angesichts globaler Umbrüche auf unterschiedlichsten Gebieten. Daher ist es an der Zeit, daß auch Theologen davon Kenntnis nehmen, daß das unsere Situation ist – nicht nur die der »anderen« (wer diese auch sein mögen). Ich halte Theologie als Wissenschaft gerade hier für die große Verliererin – in weiten Stücken. Wer nur noch Problemhorizonte beschreiben und aufreißen kann, braucht sich über eine allgemeine Wert(e)unsicherheit nicht allzu sehr zu wundern. Folglich: Die Sinnkrise erscheint mir als *das* Problem für wissenschaftlich-theologische Reflexion.

3. Auf dem Weg zu einem »Lösungs-An-Satz«

3.1. Drei Parameter

Wenn es um Lösungen geht, dann halte ich ein geklärtes Verständnis von »Subjektivität«, »Objektivität« und »Interdiskursivität« für unabdingbar.

Nur wer seinen eigenen Horizont kennt, kann begründet über Fremdhorizonte debattieren (Subjektivität). Nur wer fremde Horizonte zu bewerten vermag (Objektivität), kann so etwas wie Interdisziplinarität einüben und zunehmend praktizieren (Interdiskursivität).

Insofern mein Plädoyer für eine Neubesinnung auf dieses Tripel.

3.2. Eine adäquate Auslegungsmatrix

3.2.1. Heuristische Hermeneutik

Mir liegt generell sehr an einer *heuristischen Hermeneutik*¹⁹, die sich nicht damit zufrieden gibt, daß irgendwelche Resultate gefunden wurden, die für alle Zukunft als sakrosankt propagiert werden. Da ist die Theologie ja an einem ganz heiklen Punkt, wenn es um dieses »im- Suchmodus- verbleiben« geht. Bastians »Theologie der Frage« hat hier sicher einiges an Verständnis für eine solche »Methode« gefördert. Allerdings scheint mir großenteils immer noch die Meinung vorherrschend zu sein (auch vor allem von nichttheologischen Gesprächspartnern her), daß Theologie vornehmlich Antworten zu liefern habe, weniger Fragehorizonte. Allerdings scheint mir gerade das die besondere Herausforderung zu sein, gerade für eine wissenschaftliche Theologie: genau zu gewahren und zu sehen, wo die gegenwärtigen Problemhorizonte liegen. Die *begleitende Dimension* der Theologie (nicht nur im Blick auf individuelle Begleitfunktionen, sondern gerade im gesellschaftlichen Kontext allgemein)²⁰, die ihr ja uneingeschränkt nach wie vor eignet, kommt da wohl besonders zum Tragen. Und wie wollen wir mit wissenschaftlicher Theologie einen wesentlichen Beitrag zur gesellschaftlichen Wirklichkeitsbewältigung leisten, wenn wir uns nicht gerade auch hier bewähren als Theologen? Eben als solche, die keine »fertigen« Antworten liefern, sondern als suchende und fragende Teilhaber und gesellschaftsrelevante Mitakteure im Blick auf die Bewältigung heutiger Lebenskonstellationen.

3.2.2. Abduktives Verfahren

Wenn man das Ganze dann in wissenschaftliche Terminologie packen will, dann würde ich für die *Kategorie der Abduktion* votieren, die von

¹⁹ Wobei ich nicht dafür halte, daß Theologie nur noch im Sinne einer *Problemtheorie* ihren Stand(punkt) im Feld der Wissenschaft(en) wie der Gesellschaft vertreten darf!

²⁰ Theologie ist im Grunde als eine kulturell relevante, nämlich die Gesellschaft ins Visier nehmende Wissenschaft zwangsläufig auch mit Fragen der Soziologie, mit Fragen der Strukturierung des Gemeinwesens wie mit Fragen nach der zukünftigen Gestaltung dieses Gemeinwesens befaßt. Wesentliche Gewinne für theologische Reflexionen ziehe ich immer wieder aus der Begegnung mit neueren Werken aus diesem Textgenre. Genannt seien hier – und auch zur Lektüre für die theologische »Bedenkarbeit« unserer Zeit empfohlen: N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1988 (Gibt es ein Steuerungsethos des Wirtschaftlichen ...?); R. Böhme, *Beeilt euch zu handeln, bevor es zu spät ist zu bereuen. Von der Veränderung der Städte*, Freiburg i.Br. 1997 (Wie lange sollen wir noch warten mit konzentriertem Agieren ...?); H. Kerber / A. Schmieder (Hgg.), *Spezielle Soziologien. Problemfelder, Forschungsbereiche, Anwendungsorientierungen*, Hamburg 1994 (Wann gewinnen wir endlich einen Blick für die Weite unserer aktuell vorhandenen gesellschaftlichen Erlebniszonen ...?); A. Treibel, *Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart*, Opladen ³1995.

Umberto Eco, der ja als Semiotiker in Bologna immer wieder die Relevanz der Zeicheninterpretation einklagt, dargestellt wurde. Er zeichnet einen dritten Weg zwischen induktiven und deduktiven Verfahren, bei dem das erreichte Resultat immer wieder in einen neuen Prozeß der Überprüfung des Erreichten eingebunden wird. Das scheint mir eine wesentliche Bereicherung zu sein neben dem häufig anzutreffenden Entscheidungsspiel zwischen »purer« Verallgemeinerung oder vereinnahmender Konkretion.

Zu einer solchen Haltung, die bereit ist zum Wagnis offener Lektüre, offener Auslegungsraster, gehört allerdings eine gehörige Reife und eben die Bereitschaft zum Risiko dazu. Das wäre ein Korrelat der in der Wissenschaft geforderten Größe der »Erdung«. Denn nicht die auf Bekanntes Versessenen werden die Erde (d.h. die Weltzukunft, die Lebenswirklichkeit) gestalten, sondern die, die sich auf die Gegenwart einlassen und etwas wagen – coram Deo et mundo.²¹

3.2.3. Die Spiel-Matrix

Die Kategorie des *Spiels*, die ich bei meiner Beschäftigung mit Isters Rezeptionsästhetik (bzw. Wirkungsästhetik) für theologische Fragen entdeckt habe (und die mir auch mit einer »Theologie der Frage« (H.-D. Bastian) einherzugehen scheint), wird sicher auch mit Gewinn in eine theologische Kategorienlehre mit einbezogen werden.

Das Spiel ist im Grunde der Hinweis auf eine lebenslustige Form, Theologie zu treiben, sich nicht dem Diskurs der Leistung und dem Gewinn anheimzustellen, sondern sich aufzumachen, um der Freiheit und Unbeschwertheit Raum im Denken und Handeln zu geben. Wobei das Spiel auch immer mit Entscheidung (»Krise«) und Klärung (»Kritik«) zu tun hat: Im Spiel finden Sieg und Niederlage statt, erobert man und wird man erobert. Ein Spielethos, die Entfaltung von Dingen im Rahmen eines Prozesses, ist Voraussetzung für eine rechte Rede vom Walten und Wirken Gottes unter uns Menschen. Eine heitere Form des Theologietreibens stünde uns westeuropäischen Kopfkakrobaten allemal gut an. Die göttliche Kunst der hilaritas (= Heiterkeit) wäre neu zu üben und zu lehren! Oder gilt nicht: *theologia ars hilaritatis* – und zwar in vollem Umfang!?

²¹ Hier kann man sicher auch auf die Unterscheidung von grammatikorientierten und textorientierten Kulturen rekurren (findet sich ebenfalls bei Umberto Eco, stammt allerdings ursprünglich von Lotman). Die auf starre Leserituale ohne offenen Reflexionshorizont zielenden grammatikorientierten Strukturen wären zu ersetzen durch offene, textorientierte Strukturen, die dazu anleiten, die Freiheit eigener Texturen zu gewährleisten. Eine solche textorientierte Kultur ermöglicht es bzw. fordert geradezu auf, selbst Welt und Texte zu entwerfen – und nicht dem Mißverständnis anheimzufallen, daß die Welt(wirklichkeit) nur gemäß einer fixierenden Nomenklatur bzw. Vorschrift zu lesen sei.

3.3. Wissenschaftstheoretisch wahrnehmbare Meilensteine

Ich gestehe, einen guten Teil der Genese des heutigen Wissenschaftsbegriffs nicht nachvollzogen zu haben. Trotzdem möchte ich zumindest einige mir wesentlich erscheinende Schlaglichter und Aspekte – nicht zuletzt auch aus der historischen Entwicklung – einspielen.

Immanuel Kants (1724-1804) Ansatz in der »Kritik der Urteilskraft« versucht ja, so etwas wie eine *letzte Einheit von Erkenntnisvollzügen* zumindest als Option offenzulassen. (Auch wenn er vorher – in anderen Publikationen – ja drei Dimensionen, eben den Raum der Natur-Wissenschaft, der reinen spekulativen Vernunft und der Ideen der praktischen Vernunft unterschied – im Sinne dreier »Logiken«.)

Diese Einheit ist teilweise von den sogenannten Phänomenologen realisiert worden, wenn sie sich um eine Art umfassende Erkenntnis bemühen, die nicht a priori die Diastase²² von Natur- und Geisteswissenschaften zementieren möchte (Husserl u.a.).

Bei dem Theoretiker der Geisteswissenschaften und der geschichtlichen Lebensphilosophie, Wilhelm Dilthey (1833-1911), wird die Geschichte mit der Philosophie eng verwoben, so daß am Ende der Eindruck entstehen konnte, daß naturwissenschaftliche Kategorien gar nicht von besonderem Wert sein können. Diese Herabsetzung hat sicher nicht zuletzt dazu beigetragen, daß so etwas wie eine Idealisierung der Naturwissenschaft als Gegenschlag einsetzen konnte (was natürlich mutatis mutandis schon bei anderen Denkern vorgezeichnet ist). Die Frage ist m.E. auch heute nicht »vom Tisch«: Wie man denn so etwas wie eine Gesamtkonzeption der Wissenschaften liefern kann, die sich nicht durch Anbiederung der Wissenschaften untereinander, aber auch nicht durch unzulässige und unnötige Aus- und Abgrenzungsmanöver »auszeichnet«. Ich möchte hier sicher alles andere als Richter in Sachen »gut und böse« sein, was derzeitige Konzeptionen anbelangt. Dennoch scheint es mir sinnvoll, die Rahmenparameter versuchsweise (gut heuristisch) neu zu vermessen und gewisse Kategorien, die gegenseitige Toleranz fördern helfen, zu integrieren in ein Gesamtkonzept.

Interdisziplinarität wäre sicher so ein Schlagwort, das wir nie überhören sollten, auch wenn es bei manchen schon wieder zu einer abgedroschenen Vokabel degeneriert sein mag.

Was ich mit *heuristischer Hermeneutik* – nicht zuletzt von Schleiermacher her – gemeint habe, wird vielleicht am ehesten durch die Kategorie des Spielerischen (s.o. 3.2.3.) bezeichnet, die sowohl die Erdung der Theologie als auch ihre positive Distanz (auch im Sinne der Gelassenheit²³) zum Ausdruck bringt.

²² = Auseinandertreten/-klaffen.

²³ Vgl. hierzu u.a.: P. Sloterdijk, Die Kunst der Gelassenheit, in: R. Stäblein (Hg.), *Geduld. Die Kunst des Wartens*, Regensburg o.J. (Copyright der frz. Textbeiträge: Paris 1992;

Vielleicht wäre es dabei auch sinnvoll, von einer grundsätzlichen Unterscheidung in gewisse *Ausgangs-, Inhalts- und Horizontparameter für zukünftige Wissenschaftsdefinition(en)* auszugehen. Dabei wäre festzuhalten: Erkenntnistheorie und Ethik, das denkende Handeln und das praxisorientierte Denken müssen immer mehr als Einheit manifest werden im Wissenschaftsdiskurs. Eine solche »holistische« Konzeption scheint mir erforderlich als Zielperspektive.

So käme auch der aller Theologie zugrundeliegende Aspekt der Geschichtlichkeit, das historische Argument, neu in den Blick. Dieser Blick ist wesentlich, um Wahrheit und Sinn in den Gesichtern der Welt und der Geschichte zu entziffern. Denn: Geschichte ist nie gesichtslos – wir müssen uns im Lesen üben; ferner: Gesichter sind nie durch Geschichtslosigkeit geprägt. Geschichte und Gesichtshaftigkeit, Geschichtshaftigkeit und Gesichtlichkeit wären neu zu bedenken.²⁴ Ohne das Profil der Geschichte zu gewahren und zu bedenken, wird die Theologie und mit ihr alle Rede vom Leben gar zu schnell dem Wesen irdischer, weltlicher, menschlicher und auch göttlicher Antlitzhaftigkeit beraubt. Dies wäre eine schlimme Form depravierten Theologisierens. Ohne das Antlitz zu gewahren, kann Wahrheit nicht bewahrt werden – weder für die Sinne noch für die Gedanken.

4. Ein eigenes »Konzept« wissenschaftlicher Theologie

4.1. Grund-Sätzliches: die Frage als Ausgangsforum wissenschaftlicher Gottes-Rede

Alle Theologie hat mit drei Fragehinsichten zu tun, die ich zu Anfang nur nennen möchte (gleichsam als der Mantel, der um alles weitere gelegt ist):

- Hermeneutische Fragehinsicht (es geht um Fragen der Kunst der Auslegung, nicht nur um Methodisches).
- Ästhetische Fragehinsicht (inkl. der Fragen nach Ethos und Pathos, nach der Sphäre des Anthropischen).
- Verifikative Dimension (es geht bei dieser Fragehinsicht bzw. -dimension um die Relevanz von Sätzen etc. im Blick auf die Realitätssphäre).

der deutschen Beiträge sowie der Übersetzungen: Bühl-Moos 1992), 213-224 (= gekürztes Schlußkapitel aus Sloterdijks »Kritik der zynischen Vernunft« von 1983).

²⁴ Vgl. dazu das sehr engagierte und elaborierte Werk von K. Huizinga, Das erlesene Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie, Gütersloh 1992, 194.

4.2. Theologische Parameter: ein Raster theologischer Redeweise

Die Theologie ist von vielen Parametern her zu bestimmen; einige seien hier nochmal – kurz zusammenfassend – erwähnt:

1. Theologie ist ein dialektisches Unterfangen (*ars combinatoria*).
2. Theologie ist Rede von Gott, die auf das Gewahren des inneren Ohres angewiesen ist.
3. Theologie ist basal eine *Wissenschaft der Frage*.
4. Theologie kommt nicht ohne die Kategorie des Geheimnisses aus (sie ist sozusagen *mysterisch organisiert*, ohne dem Verdikt des Mystizismus anheimzufallen; s.o. 1.4.2.).
5. Theologie ist eine interdisziplinäre »Angelegenheit«.
6. Theologie arbeitet generell im offenen Horizont des Unabgeschlossenen (nur so kann das heuristische Konzept durchgehalten werden und Interdisziplinarität ehrlich geübt werden).²⁵
7. Theologie muß ganz und gar dem auf *Aufklärung* und *Strukturanalyse* angewiesenen Wahrheitsethos dienen.²⁶
8. Theologie ist stete Suche nach dem wirkmächtigen und Wirklichkeit gestaltenden Wort.²⁷
9. Theologie hat es mit einer die Rationalitätsspiele der Wissenstheoretiker umgreifenden Logik zu tun, die am ehesten mit dem Terminus einer »intuitiven Logik« zu bezeichnen wäre und die von performativ-künstlerischer Gestalt ist.
10. Theologie muß gewahren, was in der Welt geschieht, um nicht auf dem sozialen, pädagogischen etc. Auge blind zu sein/werden (wissenschaftlich relevante Theologie kommt daher z.B. nie ohne Soziologie, Sozialpsychologie etc. aus). D.h. wissenschaftliche Theologie markiert ein kulturwissenschaftliches Universale, eine basale Kulturwissenschaft, tendenziell interdisziplinär strukturiert.
11. Theologie ist verantwortliche Rede vom Menschen (sie ruft den Menschen in die Antwort-Situation!). Ohne die Orientierung am Men-

²⁵ Hier spielt natürlich auch die »abduktive Rahmung« aller verantwortlich durchgeführten Forschungsarbeit eine Rolle.

²⁶ Und die Negativkategorie der Eitelkeit, die z.B. Interdisziplinarität verhindert, widerspricht eklatant der Wahrheitssuche, die nie selbstherrlich daherkommt, sondern dialogisch strukturiert erscheint.

²⁷ Wirklichkeit als das, was Wirkungen im Lebenshorizont der Erfahrungsspielräume – individueller wie kollektiver – zeitigt. Hier bin ich fast der Ansicht, daß die phänomenologische Reduktion auf die konstruktive Wirklichkeitskonzeption (Welten entstehen als imaginäre Konstrukte) auch für theologische Reflexion insofern hilfreich sein kann, daß wir nicht allzu schnell von einer abstrakten und weltfremden Gottessphäre reden, ohne die Bewußtseinsspiele des Individuums gleichzeitig als wesentliche Kategorie mit einzublenden. Jedenfalls gibt es so einen offeneren Zugang zum Menschen, als wenn man erst die Dominanz Gottes andemonstrieren zu müssen glaubt, um subsequent Gehorsamsleistungen zu fordern. Die Art und Weise des Wirklichkeitsverständnisses bewirkt m.E. auch eine ganz spezifische Art und Weise des Theologietreibens wie der Predigt.

schen bleibt alle Theologie Theorie, die ihrer Anschaulichkeit entbehrt (theoria = Anschauung!).

12. Theologie ist Einübung in den Grenzgang zwischen Gott und Welt, zwischen Rede von Gott und Rede vom Menschen, zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen, zwischen Leben und Tod. *Theologie ist Rede vom Leben angesichts des Todes.*

4.3. Ein Experiment-Fragment. Für eine relevante Rede von Gott als Indikator für verantwortliche Gottesrede

4.3.1. Die Auferstehung Jesu ist der Beweis Gottes für die Nichtbeweisbarkeit seines Redens und Handelns. Die Wahrheit der Auferstehung per se ist die Wirklichkeit schlechthin, die alle andere sekundäre Wirklichkeit umwertet bzw. modifiziert als vorläufig und prä-formativ (dem Formativen vorgeschaltet!).

4.3.2. Die Auferstehung ist nichts Gegebenes, sondern ein »Je jetzt« sich aktuell manifestierbares Ereignis. D.h.: Die Auferstehung ist nur dann »wirklich« für den Rezipienten, wenn dieser sich nicht ihr gegenüber abschließt oder ihr ignorant entgegentritt.

4.3.3. Die Auferstehung ist ästhetisch gesehen ein Geschehen, das von einigen verifiziert wurde, die die Folgen der Auferstehung Jesu – seine Erscheinungen bzw. seine (neue) Körperlichkeit post mortem – wahrgenommen haben. Deshalb »ästhetisch«, weil die Kategorie des Verifizierens durch Personen letztlich ein rundum sinn(en)haftes Unterfangen ist (sei dies nun optisch, akustisch o.a.).

4.3.4. Die Auferstehung ist ein heuristisches »Ding«. ²⁸ Kein »Ding an

²⁸ Auferstehung ist Metapher für das Neue, das aus Gottes Welt in unsere Weltzonen einbricht und Verwandlung schafft. Die Offenheit für dieses Ereignis ist grundlegend für christliche Glaubenswirklichkeit. Und wie steht es hier um die Wissenschaftlichkeit? Inwiefern ist dieses Neue, Andere aber integrierbar in die »normalen« Erfahrungsweisen? Sloterdijks Hinweis auf ein empirisches Fenster könnte auch hier herangezogen werden, auch wenn es in seiner Reflexion um Erfahrungsereignisse grundsätzlich um das Belehrtwerden des Menschen durch Fakten geht: »Forschung heißt die Erfahrungsgesinnung, die sich von den »Dingen selbst« belehren lassen will.« Dabei gilt es festzuhalten: »Damit die Wissenschaft als forschende möglich bleibt, müssen wir ein empirisches Fenster offenlassen, ein Fenster auf den Ereignishof, auf dem etwas passiert oder sich erweist, was nicht durch Vorannahmen determiniert war [...] Sobald wir alles vorwegnehmen, verlassen wir die Dimension Erfahrung und betreten den Bezirk des Selbstgemachten, des puren Glasperlenspiels. Wir fingen von da an nur noch selbstgeworfene Bälle und hätten keine Wirklichkeit als Gegenspielerin mehr. Sind die empirischen Fenster auf fremden Ereignisraum nicht offen, so besitzt unser Geist keine Außenbindung an ein substantielles Gegenüber [...]« (P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Ästhetischer Versuch*, Frankfurt a.M. 1987, 79f) Die Auferstehung bringt Gott als Gegenüber ins Spiel unserer Lebenswelt, vertreibt den Tod der Gottesferne und bringt den offe-

sich« (im Sinne einer nur für sich existierenden Entität), sondern ein »Ding für andere«, das nur im Bezug auf die Wirklichkeit des Menschen, auf die Erfahrungs- und Erlebensdimension wirklich zu werden vermag; und das meint: Im Suchmodus des Erkundens des Auferstehungsereignisses heute ist die Wirklichkeit dieses Urdatums christlicher Spiritualität und Identität einsehbar. Denn vom Trachten nach Erkennen und lebensweltlicher Integration der Auferstehung her gewinnt die Rede von Auferstehung ihre Bedeutung. Wer nur historisch deskriptiv davon berichten wollte, wäre als Theologe eine Art archäologischer Anachronist.

4.3.5. Insofern auch die Rede vom »Gewahren des inneren Ohres«: Auferstehung wird konkret, wo ich mich an meinem ureigenen »Ort« – meinem Herzensohr – rufen, in Dienst nehmen lasse im Blick auf die Wirklichkeit der Auferstehung und den daraus resultierenden Konsequenzen.

4.3.6. Der Mensch als »kritisch-krisische Instanz« (Richard Wisser)²⁹ ist der Ort der Ereignung von Auferstehungswirklichkeit. Wo Theologie das neu selbst sehen lernt und lehrt, da wird sie wieder konkret, aktuell, hoffnungsvoll, glaubensvoll, spannend.

4.3.7. Theologie ist die eigentümliche Rede vom »ganz Anderen« in der Sphäre permanenter Wandlungsprozesse, denen jeder Mensch Tag für Tag ausgesetzt ist (intern und extern). Für die Auferstehung wäre diesbezüglich festzuhalten: wir müssen und dürfen in der Theologie auf die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch achten lehren. Die Rede vom Menschen ist der eine Fixpunkt, ohne den die Theologie zur Einöde – auch wenn sie hochwissenschaftlich daherkommt – degeneriert. Die Rede vom Gott, der anders ist (totaliter aliter!!), ist der zweite wichtige Parameter, ohne den die Gottesrede aus den Fugen und aus dem Lot gerät.

4.3.8. Ich habe immer wieder auf sprachtheoretische Einsichten hingewiesen: Die Rede von Auferstehung ist im eigentlichen Sinne *Rede*, d.h. ein Wort-Ereignis, das als Ereignis markiert werden muß.

nen Himmel ewiger Lebendigkeit. Die Offenheit diesem Urdatum neuer Lebenswirklichkeit gegenüber ist der Grund für das Erleben und Bedenken eigentlicher Gotteserfahrung.

²⁹ Vgl. dazu u.a.: R. Wisser, *Philosophische Wegweisung. Versionen und Perspektiven*, Würzburg 1996, 361ff: Kritik und Krise als Wege zum Selbstverständnis des Menschen (»Jeder Mensch muß kritisch-krisisch ›seinen‹ Weg gehen. Er mag noch so begierig auf Instanzen und Institutionen als Stabilisatoren und Wegweiser zurückgreifen. Der Mensch erfährt stets zweierlei: daß Kriterien ›nötig‹ sind, weil er ein kritisch-krisisches Wesen ist, daß aber kein Kriterium absolut ›notwendig‹ ist, weil er ein kritisch-krisisches Wesen ist.« A.a.O., 376; »Kritik sollte krisenbewußter und Krise kritikdurchlässiger werden.« A.a.O., 380).

4.3.9. Das Mysterium ist die schlechthinnige Kategorie, mit der Auferstehung einzig adäquat gefaßt, gewertet, verstanden, verinnerlicht, realisiert und konkretisiert werden kann. Übrigens scheint mir dieser Punkt eklatant wichtig im Blick auf das generelle Verstehen von theologischen Verständigungsprozessen: Nur im dialogischen Sich-einlassen auf das Geheimnis kann so etwas wie eine andere Wirklichkeit, eine Fremdheit, die nicht dem genormten Selbsthorizont entspricht, in die eigene Lebenswelt eindringen. Und wäre das nicht, was wir an tausend Punkten jeden Tag als Menschen erleben?

4.3.10. Als Lesetheoretiker muß ich den Auferstehungstopos mit einem Hinweis auf die Kategorie des Lesens beschließen: Der Akt des Lesens ist ein pragmatischer. Indem wir lesen, indem wir von der Auferstehung lesen, von ihr hören (was ja auch als eine Art von »Lesen«, eben als akustisches »Aufsammeln« (vgl. lat. *legere!*) zu denken ist), sind wir gefragt, uns dem darin vermittelten Sinn zu stellen (akzeptierend, schroff oder tolerativ ablehnend bzw. ignorant). *Lesen von Auferstehung* setzt also semantische Verweisspiele in Gang, die wir z.T. nur schwer selbst nachprüfen können (zumal das Unterbewußtsein da viele Nebenvernetzungen vornimmt); und wie weit wir uns dann letztlich von unserem Wissen über Auferstehung, auch von unserem für richtig befundenen Wissen wirklich leiten lassen und Wirklichkeit gestalten, das steht nochmals auf einem anderen Blatt. Wir sind bei der Lese(r)frage wieder bei dem Ausgangspunkt aller Theologie angelangt: bei dem der Wirklichkeit. Und ich sage es ein letztes Mal: Rede von Gott ist nur dann Wirklichkeit stiftende Aktion, wenn sie die Wahrnehmungsmuster unseres Lebens neu zu inszenieren und zu organisieren vermag. Ansonsten bleibt die Rede von Gott tote Masse. Rede von Gott – und was anders wäre wissenschaftliche Theologie? – ist mithin nur von dieser Frage nach dem Ästhetischen (den Wahrnehmungsspielen) her einsehbar. Damit seien die zehn Punkte zur Auferstehung zu einem (vorläufigen) Ende gebracht.

5. Theologie ist ...

Die »Rede von Gott« angesichts der eingerissenen Mauer(n) zur Welt

Es geht hier sicher um mehr als nur um eine reine Rede von der »Rede von ...«. Es geht vielmehr um den richtigen Rahmen, in dem diese Rede ablaufen, glücken kann. Es geht um Glauben, der begründet und gegenständig, leiblich und wirklich unsere Welt zu gestalten vermag, mithin um eine Glaubenspraxis, die den rechten Boden für das Reden vom Glauben an Gott abgibt.

Es geht hier wohl nicht zuletzt auch um eine positive Distanz hinsichtlich einer dogmatischen »Nachglaubpraxis«, die alles Vorgegebene für bare Münze erklärt. Es geht ferner um einen Weg von dieser *fides non*

quaerens (»*Status-quo-Glaube*«; so will ich das mal nennen) zu einer positiv zu präzifizierenden *fides quaerens* (»*Glaube als Suchspiel*«).

Eigentliche Theologie müßte bemüht sein um eine Theorie im Suchmodus nach dem, was Leben gewährt, mithin um die Rede vom Leben angesichts des Todes; und um die Rede vom Tod angesichts des Lebens. Leben und Tod bedingen einander, sind im Grunde eine Einheit.

Ein solches Konzept hinterläßt Spuren bei den Tagträumern wie bei den gottlosen Pragmatikern, bei Metaphysikern ebenso wie bei Historikern. Es geht um alles, um das Wagnis, Leben angesichts des Todes zu wagen und den Tod zu gewahren angesichts des Lebens. Hier ist auch die Rede einer »politischen« Theologie,³⁰ einer gegenwartsrelevanten sowie gegenwartsmodifizierenden, einer neue Wirklichkeit stiftenden Theologie angesagt.

Wie steht es also um ein Credo wissenschaftlicher Theologie? Kann davon die Rede sein?

Es geht m.E. nicht um ein Credo vagen Hinhaltens und Vermeinsens, sondern um ein Credo des Wagnisses, d.h. des glaubenden Ins-Leben-Hineinhorchen und -Hineintretens.

Diese Art Wagnis ist zumindest präzifiziert durch die Merkmale der *Komplexität* (weite Palette des Möglichen, der Begriffe etc.), des *Elementaren* (es geht um Grunderfahrungen) und des *Dialogischen* (Sprache ist zu finden im Dialog mit dem, der selbst Schöpfer der Sprache ist).³¹ Derlei dreifache Aspekthaftigkeit der Ungewißheit wäre nicht zu vernachlässigen!

Der Tritt in die Ungewißheit des Glaubens ist das eigentliche Credo sowohl der Wissenschaft als auch des Glaubens. Dieses »Credo« wäre deutlich und vernehmbar zu artikulieren.

Jawohl: Theologie ist Wissenschaft! Trotz aller Anfragen von Zähltheoretikern und Laboranbetern: Theologie, die Sache mit der Rede vom

³⁰ Mit Vergnügen habe ich *Peter Sloterdijks* skriptische Darstellung des Politikers vernommen: Er spricht von einer überall erkennbaren Aporie, die sich bei der Kaste des Politikers auskristallisiert: Beim Politiker wird die gemeinsame Peinlichkeit aller Menschen exemplarisch offenbar: »[...] die Überforderung auf offener Bühne, die Ratlosigkeit im öffentlichen Dienst, die Desorientierung in Führungspositionen, die Blässe im Rampenlicht. Bei uns sitzt die Ahnungslosigkeit in der ersten Reihe.« Der Autor fährt nach Anzeige der Ratlosigkeit, wie denn die Lücke zwischen Erfordernis und de facto vorhandenen Führungscharakteren zu schließen sei, mit dem Bild des Polishelden fort: »Beruf: Politiker. Hauptwohnsitz: Unübersichtlichkeit. Programm: Zusammengehören mit denen, mit denen zusammenzugehören schwerfällt. Moral: Kleinarbeiten von Überforderungen. Leidenschaft: ein Verhältnis zum Unverhältnismäßigen haben. Werdegang: Selbstrekutierung aus Einsicht, die sich in Initiative verwandelt. Solche »Politiker« müßten sich zunächst und vor allem als Athleten eines neuen Typs verstehen: als Athleten der Synchronwelt, als Hochleistungs-Seelen in Sachen Koexistenz.« (*Ders.*, Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik, Frankfurt a.M. (TB) 1995 (1993), 55f.)

³¹ Vgl. *E. Maurer* in seiner Darstellung »Evangelische Theologie« (im Rahmen einer Dokumentation der Tagung »Sieben Disziplinen im Diskurs« des Fachbereichs 14 – Gesellschaftswissenschaften, Philosophie und Theologie der Universität Dortmund vom 19. und 20.11.1996, 39-44; 39f.)

Gott, der redet, ist wissenschaftliche Forschung. Sie handelt von Menschen, die Adressaten des Redens Gottes sind, die nun selbst zu reden wagen von dem, der im Grunde und eigentlich unaussagbar ist.

Theologie als Wagnis dieser Rede ist im Grunde der Versuch, vom Urbild bzw. Urheber allen Lebens zu sprechen, Sprache zu finden für das, was unaussprechlich ist (nicht von ungefähr spricht ein orthodoxer Jude nicht den Jahwenamen aus, sagt stattdessen »adonai«, »Herr«).

Vor einem letzten Gang durch die Welt des Staunens – die wohl angemessenste Form der Gewahrung Gottes durch uns Menschen! – ein letzter Blick auf die Grundaporie unseres Menschseins: die Dialektik von Leben und Tod.

Grundsätzlich ist festzuhalten: Eigentliche Rede vom Leben ist illusionslos (sie sieht die Wirklichkeit klar vor Augen), und wirkliche Rede vom wirklichen Tod ist ureigentlich kritiklos (am Punkt des endgültigen Abscheidens ist jeder Vergleich, jede kritische Differenzierung verblichen, ohne Grund, Sinn oder Gehalt): Echte Rede vom Leben desillusioniert die Tagträumer, weil Lebenswirklichkeit wirklich (wirkend) zur Sprache kommt; echte Rede vom Tod sieht die brutale Relativierung aller Existenz durch den Endparameter jeder individuellen Existenz, den Tod, als Ende jedes Urteilspruches bzw. jedweder Kritik (die gottlose Pragmatik kann m.E. in ihren kritischen Spielzügen nur vor dem Tod »rechnen«, nicht aber mit dem Tod oder gar mit einer Wirklichkeit post mortem; die faktische Wirklichkeit der Todesverfallenheit macht alle andere Kritik letztlich völlig nichtig, wertlos, haltlos).

Daraus, aus dieser Erkenntnis, resultiert wohl auch die Notwendigkeit, Theologie stets von den beiden Künsten des Liebens (*ars amandi*) und des Sterbens (*ars moriendi*) her zu konzipieren.³²

Ob wir, die heute Lebenden, die im Zeitalter der Fluchtgeschwindigkeit³³ Dahineilenden, über lauter Gedanken zur »reflexiven Moderne«³⁴ fast reflexionslos geworden sind auf basale Lebenskünste, ob wir imstande sind, von Welt und Gott zu sprechen, entscheidet sich maßgeblich, ob wir den Zeitgenossen wieder plausibel machen können, wie wir und warum wir von beidem, der Liebe und dem Tod (mithin der Leidenschaft für das *Hingeben* – Tod und Liebe sind damit qualifiziert), um des Menschen willen wieder zu sprechen anheben.

Der Abschied (»Tod«) und die Leidenschaft der Liebe sind wesentlich für beides: das Erlernen von Menschsein und den Glauben an den Gott, der

³² S. dazu auch: *Wolfgang Lienemann*, Mitten im Leben vom Tod umfassen. Lebenskunst und Sterbenlernen in der christlichen Überlieferung, in: *Praktische Theologie* 31 (3/1996) 197-207.

³³ Vgl. *Paul Virilio*, Fluchtgeschwindigkeit, München/Wien 1996 (orig. *La vitesse de libération*, Paris 1995).

³⁴ *Ulrich Beck / Anthony Giddens / Scott Lash*, Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a.M. 1996.

uns zu menschlichen, d.h. dem Leben gemäßen, Menschen zu machen gedenkt.

Vielleicht könnte man hier von einem *doppelten kategorischen Imperativ der Theologie* reden: *Lerne lieben, lerne sterben!* D.h.: Lerne die Kunst, im Sich-Verschenken (= Liebe) und im Sich-Verabschieden (= Tod) das Leben zu finden.

6. Ein essayistischer Anhang:

Die Kunst des Staunens. Zur Apologie einer ästhetischen Kategorie für alle theologische Rede vom Sein

Schauen und Staunen gehören fundamental zusammen. Wer Gott wahrnimmt, ästhetisch (aisthesis = Wahrnehmung!) affiziert ist von Gott, der kann nur staunen. Die einzig legitime Reaktion auf das Gott-Erfahren ist Staunen, das dem Gewahren Gottes folgt.

Alles Leben fängt mit dem Staunen an. Auch Theologie fängt mit dem Staunen an: beim Gott-Ahnen, beim Entdecken der Größe, Liebe, Gnade und Barmherzigkeit des Allmächtigen. Staunen heißt eigentlich »starr sein«, »gehemmt sein«: Wer staunt, ist ergriffen, fassungslos vor dem Wunder erstarrt, das uns geradezu den Atem raubt und in die tagtraumartige Sphäre phantastischen Verzaubertseins entreißt. Staunen heißt Warten, im Warten den Traum träumen, der unserem Leben Halt, Sinn und Ziel verleiht. Im Abwarten und Innehalten werden wir stark für den Augenblick des Geistes, wenn uns Gott in Dienst nimmt.

Die Kunst zu staunen ist eine ästhetische Kunst; und das Mirakel der Gottheit in der aktuellen Erlebniswelt zu gewahren, ist wohl die hohe Kunst sowohl des Glaubens als auch der Freude.

Glaube ist Freude, die im Erkennen und Entdecken Gottes zwischen den Zeilen aktueller Geschichtserfahrungen aufblitzt und unser Leben in den Raum des Staunens versetzt. Ja, Staunen ist eine Kategorie des Glaubens, des gewissen Gewahrens Gottes im aktuellen Kontext.

Ferner gilt: Staunen und Schweigen sind Geschwister. Wie das Staunen ins Mysterium einführt, so kann Schweigen den Weg vom Mysterium in die Lebenswelt markieren. Ergriffensein von der göttlichen Gegenwart ist das eine; ihr Standhalten – und wie ginge das eher als im Schweigen –, das andere. Gott finden, ihn im Alltag zu entdecken, ist aber auch Auftrag, ihn zu leben, nach welthaftem Ausdruck der Gottesbegegnung zu suchen, aktiv und nicht passiv, bewußt und mit Elan. Staunen setzt auf die Spur des Suchens. Und *Staunen heißt Suchen*: Im Suchen des radikal anderen begegnet uns dann und wann der andere in seiner grandiosen Schönheit, die zu lieben die schönste Aufgabe und Möglichkeit geschaffenen Lebens, mithin des Menschen, darstellt. Die Aufgabe, Gott zu lieben, ist die höchste Kunst, die einzustudieren unser Leben lang anhält.

Zu lieben und zu staunen: dazu sind wir Menschen da. Das eine geht wohl kaum ohne das andere; wer liebt, wird immer wieder über das »Objekt« seiner Liebe staunen, es neu wahrnehmen, es (ver)suchen, daran denken, sich an es verschenken.

Und: Wer staunt, daß es immer noch so etwas Schönes wie die Liebe gibt, der wird nicht anders können, als der Liebe, die es nur in mir, als meine Kraft und mein Motiv, nicht aber abstrakt, gibt, das ganze Leben, die eigene Existenz, zu opfern. Ein letztes: Ohne Opfer gibt es kein Leben! Denn Liebe will immer das Eigene dem Altar des anderen, des oder der Geliebten, anheimgeben. Dies wird aber erst durch das Staunen möglich. Nur Staunen öffnet den Weg zum selbstlosen Sich-Verschenken. Wer den Weg des Staunens einübt, übt ein, was Liebe ist.

Hat Theologie Gott als Skopus, als Anfang und Ende des Denkens, im Visier, so ist das staunende Erschauen der Liebe Gottes das eigentliche »Werk« eines jeden Theologen. Gott lieben lernen: das ist nur dem Staunenden möglich. Und nur wer im Staunen begriffen bleibt, wird Gottes Liebe – Stück um Stück – tiefer begreifen. Allerdings verbleibt das Paradoxon: Wer Gott zu greifen sucht, hat schon verloren. Es gibt keinen Begriff von Gott, der Gott definieren könnte. Und doch gibt es einen Wesenszug Gottes, der uns erahnen läßt, wer er ist: seine Liebe. Von ihr ergriffen zu sein, bringt uns dem am nächsten, was es heißt, in Gottes Nähe zu sein: und also zu schauen und zu schmecken, was ewiges Leben bedeuten kann.

Staunen heißt, Wege zu erkennen; mithin den einen Weg, der zum einen Ziel führt: in die Gegenwart des göttlichen Einen, des Dreieinen. Es verbleibt das Fragen nach Gottes Licht, seinem Geleit in der Wirklichkeit des Alltags. Das Fragen, das uns Begleiter bleibt auf der Suche nach Gott. Und: Am Ende steht die Sehnsucht, wieder zum Staunen durchzudringen.

Theologie als Wissenschaft

Thesen zum Wissenschaftsbegriff*

Kim Strübind

I. Wissenschaft als kommunikatives System

1. Wissenschaft ist ein System zeitgemäßer, sozialer sowie rationaler und insofern allgemein nachvollziehbarer *Kommunikation* zwischen Menschen. Sie verfolgt den Zweck, die Lebenswirklichkeit methodisch kontrolliert zu beschreiben.

2. Ihre systemische Verfaßtheit äußert sich vor allem in einer weit verbreiteten gesellschaftlichen *Institutionalisierung* (vgl. Universitäten, Institute, öffentliche und private Forschungseinrichtungen). Dies weist auf die gesellschaftliche Akzeptanz hin, die mit dem Begriff »Wissenschaft« verbunden ist.

3. Wissenschaft kann deshalb nur im *Kanon anderer Wissenschaften* betrieben werden. Wissenschaft ist als kommunikativer Begriff immer auf *Interdisziplinarität* angewiesen. M.a.W.: Die Differenzierung in Einzelwissenschaften setzt gerade einen gesellschaftlichen Konsens dessen voraus, was – zumindest von der intellektuellen Elite – als Wissenschaft anerkannt wird.

4. Die Notwendigkeit der Differenzierung wissenschaftlicher Kommunikation in Einzelwissenschaften beruht einzig auf praktischen Erfordernissen (Arbeitsteilung, persönliche Begabung), nicht jedoch in einer heuristischen Notwendigkeit.

5. Die notwendige Arbeitsteilung legitimiert keineswegs eine »*Einzelwissenschaft*«, autopoietische und auf das eigene Fachgebiet begrenzte Wissenschaftsdefinitionen vorzunehmen. Die Vorstellung einer »Einzelwissenschaft« ist ohnehin abwegig. M.E. kann lediglich von Teilaspekten des wissenschaftlichen Denkens in Form einzelner Disziplinen gesprochen werden. Eine »Einzelwissenschaft« wäre immer Ausdruck von Subjektivismus, insofern nicht kommunizierbar und darum eben Nicht-Wissenschaft.

6. Die notwendige *Kohärenz* der Wissenschaft und ihre segmentäre *Differenzierung* in einzelne »Wissenschaften« (besser: Disziplinen) gründet in der einen (»unitarischen«), wenngleich mehrdimensionalen Lebens-

* Die nachstehenden Thesen wurden im Rahmen der Sitzung der Theologischen Sozietät am 1. November 1996 besprochen.

wirklichkeit. Die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen sind einerseits Ausdruck jener Mehrdimensionalität, andererseits auch der Kohärenz der *einen* Lebenswirklichkeit.

7. Die systemische, d.h. das eigene Forschungsgebiet immer auch transzendierende Verfaßtheit von Wissenschaft zeigt sich im wechselseitigen (interdisziplinären) Gebrauch von *Methoden* und im multilateralen *Austausch von Erkenntnissen* bzw. Ergebnissen, von denen auch die einzelnen Disziplinen profitieren. Ohne diese Interdisziplinarität ist wissenschaftliches »Denken« theoretisch und praktisch »undenkbar« (dies wird durch die wissenschaftliche Praxis laufend bestätigt).

II. Die Wissenschaftskriterien »Allgemeingültigkeit, Konsensorientierung und (Selbst-)Kritik«

1. Wissenschaft bedarf eines folgerichtigen, d.h. plausibilisierbaren Denkens und Artikulierens. Sie folgt den Gesetzen der (induktiven und deduktiven) *Logik* sowie denen der *Empirie*.

2. Da wissenschaftliche Erkenntnisbemühungen *konsensorientiert* sind und allgemein Gültiges zu formulieren versuchen, unterliegen sie dem Prozeß von Verifikation, Modifikation und Falsifikation, d.h. einer diskursiven Erörterung hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruchs. Da jedes Erkennen immer zugleich Selektionen und Wertungen beinhaltet, sind die jeweils »erkenntnisleitenden Interessen« (J. Habermas) bzw. das »Vorverständnis« (M. Heidegger) in wissenschaftlichen Beschreibungsversuchen transparent zu machen.

3. Wissenschaftliche Aussagen haben aufgrund der erkenntnistheoretischen Gegebenheiten des menschlichen Lebens immer *Modellcharakter*. Wissenschaftliche Aussagen sind, im Unterschied zum Fundamentalismus, wandlungsfähig und zu ständiger Modifikation ihrer Beschreibungsversuche verpflichtet, sofern die Beobachtungen und das neu gewonnene Wissen dazu nötigen. Wissenschaft ist insofern immer (selbst-)kritisch und innovativ ausgerichtet. Daher ist Wissenschaft ein »offenes System« (vgl. dagegen III/4).

III. Wissenschaft im Spiegel antiwissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen

1. Das Gegenteil von Wissenschaft ist *Subjektivismus, Fundamentalismus* und *Esoterik*.

2. Subjektivismus, Fundamentalismus und Esoterik sind, wie das wissenschaftliche Denken, Formen einer spezifischen Kommunikation. Im Unterschied zum wissenschaftlichen Erkennen sind diese Bemühungen jedoch nicht an die unter Punkt I/1 genannten Bedingungen gebunden.

3. *Subjektivismus* und *Esoterik* beruhen auf Intuition oder spezifischen Begabungen individueller Wahrnehmung. Ihre Beschreibung der Wirklichkeit gründet im persönlichen Erlebnis und nicht, wie die wissenschaftliche Analytik, in der kritischen Reflexion (z.B. von Erlebnissen).
4. *Fundamentalismus* ist dagegen ein willentlich vollzogener Reduktionismus der intellektuellen Wahrnehmungsfähigkeit. Wie das wissenschaftliche Denken ist auch der Fundamentalismus systemisch verfaßt. Die Verpflichtung auf historisch kontingente »apriorische« Wahrheiten, die für den Fundamentalismus kennzeichnend sind, lassen diesen im Unterschied zum wissenschaftlichen Denken als ein »geschlossenes System« erscheinen (vgl. dagegen II/3). Solche geschlossenen Systeme werden, meist anachronistisch, autoritativen religiösen Urkunden (z.B. Bibel, Koran) oder heiligen Institutionen (z.B. Papsttum) hermeneutisch vorgeordnet.
5. Daher sind autopoietische »wissenschaftliche« Selbstbestimmungen (z.B. der Theologie) nicht der diskursiven Wissenschaft, sondern dem Bereich der *Kunst* (Subjektivismus, und Esoterik) oder – als inkonsequentes reduktionistisches Denken – den *Ideologien* (Fundamentalismus) zuzuordnen.
6. Der Grad an allgemeiner Verbindlichkeit oder Konsensfähigkeit ist im Bereich subjektivistischer, esoterischer und fundamentalistischer Aussagen gering und auf entsprechend »Begabte« oder »(Selbst-)Beschränkte« begrenzt.

IV. Theologie als Wissenschaft

1. Wenn Theologie den Glauben reflektiert, ist der Glaube der Theologie vorgegeben.
2. Theologie ist ein Versuch, den christlichen *Glauben konsequent zu denken*. Insofern dieses Denken kritische Folgerichtigkeit voraussetzt, entspricht es wissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen.
3. Wissenschaftliche Erkenntnis beschreibt Gegenstände, Personen und Gesetzmäßigkeiten, sofern sich diese der empirischen Analytik erschließen. Da es keine eigene »theologische Methode« der Erkenntnis gibt, ist die Theologie hinsichtlich ihrer Erkenntnisse und ihrer Kommunikationsfähigkeit auf die empirische Analytik sowie die sprachliche Logik allgemeiner wissenschaftlicher Bemühungen angewiesen.
4. Theologie erhebt schon durch ihre Selbstbezeichnung (»-logie«) den Anspruch, eine Wissenschaft zu sein. Diese Behauptung läßt sich nur aufrechterhalten, wenn die oben genannten allgemeinen Wissenschaftskriterien eingehalten werden. Das Denken des Glaubens *wird* zur Theologie (und damit zur Wissenschaft), wenn ihre Aussagen allgemein verständlich, nachvollziehbar und damit kommunizierbar sind.
5. Theologie kann niemals »Wissenschaft von Gott« sein. Zur wissenschaftlichen Selbstdisziplin gehört ein methodologischer (!) Agnostizis-

mus. Denn Gott ist kein Gegenstand bzw. keine Person allgemeiner und eindeutiger menschlicher Erfahrung. Ein wissenschaftlich beschreibbarer Gott wäre im Rahmen biblischer Semantik immer ein Götze.

6. *Gegenstand* der theologischen Wissenschaft sind vielmehr *Glaubensäußerungen* und *-überzeugungen*. Theologie ist Wissenschaft, sofern sie sich darauf beschränkt, den christlichen Glauben in Geschichte und Gegenwart zu beschreiben und zu begründen (d.h. das, was geglaubt wurde, wird oder werden soll).

7. Das Gegenteil von wissenschaftlicher Theologie ist *Mystik*. Die Mystik entspricht hinsichtlich ihrer Erkenntnistheorie dem Subjektivismus bzw. der Esoterik (s.o.).

8. Die Mystik ist als individuelles religiöses Erlebnis zwar kein Akt wissenschaftlicher Wahrnehmung. Denn Mystik kann im Gegensatz zur Wissenschaft keinen Anspruch auf eine allgemeine Nachvollziehbarkeit ihrer Äußerungen erheben. Sie kann aber als Äußerung einer der theologischen Wissenschaft vorausliegenden Deutung der Wirklichkeit selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher Beschreibungen werden.

9. Auch der – nach christlichem Selbstverständnis nur persönlich vollziehbare – christliche Glaube gehört als subjektive religiöse Entscheidung religionswissenschaftlich in den Bereich der Mystik, theologisch in den Bereich der Offenbarung. Denn er stellt eine Möglichkeit der Wirklichkeitsdeutung dar, die logisch und erkenntnistheoretisch nicht zwingend oder zumindest evident ist (*theologia crucis*).

10. Theologische Wissenschaft wird einerseits bemüht sein, Voraussetzungen, Phänomenologie und Geschichte des Glaubens mit den Methoden vergleichbarer wissenschaftlicher Erkenntnisbemühungen zu beschreiben, um das Proprium des Glaubens möglichst präzise zu erfassen (Historische Theologie).

11. Sie hat überdies darzulegen, ob hermeneutische Zusammenhänge oder Widersprüche zwischen den als verbindlich anerkannten religiösen Normen und dem Selbstverständnis der Glaubenden bestehen (Dogmatik/Systematische Theologie).

12. Sie reflektiert die gegenwärtige Glaubenspraxis auf ihre Sachgemäßheit (Praktische Theologie, Ethik und Ökumenik, Missionswissenschaft).

Seelsorgerliche Annäherungen an das Desaster einer ungewollten Schwangerschaft¹

Hartmut Wahl

1. Vorbemerkungen

1.1. Zur Themenformulierung

Die Themenstellung verleitet, auf besonders schwierige und brisante Seelsorgefälle zu sehen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Doch besonders schwierige Fälle des Schwangerschaftskonfliktes, etwa verursacht durch Krankheiten, Vergewaltigung oder bei Minderjährigkeit der Schwangeren, berücksichtige ich nicht, da sie sehr selten in der Seelsorge eines Gemeindepastors vorkommen. Während die Problematik der ungewollten Schwangerschaft doch mehrmalig in der Seelsorge auftaucht oder in den nächsten Jahren eintreffen wird.

1.2. Zum Zentralproblem

Wenn wir über die Seelsorge im sogenannten »Schwangerschaftskonflikt« nachdenken, dann müssen wir unsere gesamte Aufmerksamkeit auf die Zentralperson des Problems, die schwangere Frau,² richten. Die ungewollt Schwangere sucht unsere seelsorgerliche Hilfe. Sie erwartet von uns ein offenes Ohr und ein Herz für ihre Sorgen und Nöte. Sobald wir jedoch unser Nachdenken ausschließlich auf das ungeborene Kind richten, ziehen wir unsere Energie von einer möglichen seelsorgerlichen Entscheidungshilfe weg zu einer dogmatischen Entscheidungsbeflussung. Die Gefahr, dem Zentralproblem (nämlich ungewollt schwanger zu sein) auszuweichen, besteht permanent. Manchmal erscheint es dem Seelsorger fast so, als wenn er von der Frau geradezu

¹ Überarbeiteter Vortrag, gehalten auf einem Pro-Vita-Seminar am 3./4. März 1995 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Charlottenburg und auf dem Pastoral-konvent der Vereinigung Berlin-Brandenburg in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Templin am 8. September 1998.

² Aus Vereinfachungsgründen rede ich in weiteren Ausführungen nur von der »schwangeren Frau«, setze aber voraus, daß dabei immer an die *ungewollt Schwangere* gedacht wird.

verführt wird, von ihrem persönlichen Dilemma wegzusehen und allein sein Augenmerk auf das ungeborene Kind zu richten.³

Es ist auch viel leichter, aus der machtvolleren Position, der uneingeschränkten Solidarität mit dem ungeborenen Leben, zu reden und zu reagieren. Hier werden wir nicht wie bei der Schwangeren gefühlsmäßig hin- und hergerissen. Das ungeborene Kind sagt uns nicht: »Angesichts meiner Zukunft will ich nicht leben!« Obwohl es später vielleicht so denken, fühlen und sogar reden wird.⁴ Auf der ohnmächtigen und hilflosen Seite der Frau auszuhalten, ist für den Seelsorger eine große Herausforderung an seine Liebe, seine Festigkeit und Geduld. Zugleich eröffnet es überhaupt erst die Chance, mit der Frau zusammen über ihre Probleme zu reden und nach Lösungen zu suchen.

1.3. Warnungen

Wer sich nicht allein nur für das ungeborene Kind einsetzt, sondern sich mit der schwangeren Frau hinsetzt und ihr zuhört, der wird getroffen von der Tiefe und Dynamik, der Größe und Schwere ihres Problems. Ihn werden starke Gefühle der Hilflosigkeit und der Wut packen; Ohnmachtsgefühle und Allmachtsphantasien überschwemmen. Deshalb ein Warnruf: Achtung, wir nähern uns in der Seelsorge (und auch hier im Nachdenken) einer chaotischen Welt voller Lähmungen und gleichzeitiger Vulkanausbrüche! Schnelle, einfache Lösungen sind darum schon beim gedanklichen Annähern an das seelsorgerliche Problem nicht in Sicht. Wer also heute von mir Lösungen erwartet, sieht sich getäuscht. Es geht mir um Annäherungen an das Problem aus seelsorgerlicher Sicht.

³ In der psychologischen Fachsprache beschreibt man diese »Verführung« als eine Übertragung. Die Frau überträgt dem Seelsorger eine Aufgabe, die sie selbst nicht erledigen will – z.B. über das werdende Kind nachzudenken und sich seiner Position zu nähern. Oder sie überträgt ihm, bestimmte Gefühle zu fühlen, die sie nicht verspüren möchte. Unbewußt überträgt sie diese Aufgabe dem Seelsorger. Soll er doch vehement für das Kind sprechen, soll erschrocken und zornig sein (von ihr aus auch auf sie). Dann läßt sich das Problem leichter abweisen, in dem sie alle Argumente des Seelsorger immer wieder vom »Tisch wischt«.

⁴ Siehe dazu die Bücher von Alice Miller. – Es gibt auch eine These, die unterstellt, daß Kinder bei einem frühen, plötzlichen Säuglingstod, diese Wahl bewußt getroffen haben. (Siehe dazu M. Dornes, *Die frühe Kindheit, Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*, Frankfurt 1997.)

2. Die Schwangerschaft (Gravidität) als Krisenerlebnis

Um das Desaster einer ungewollten Schwangerschaft erfassen zu können, unterscheide ich bewußt zwischen Krise⁵ und Konflikt.⁶ Ein Mensch im Konflikt befindet sich an einer Weggabelung. Ein Mensch in der Krise steht am Abgrund. In einem *Konflikt* sind wenigstens *zwei Möglichkeiten* vorhanden. Der Mensch steht in einem Konflikt vor zwei Ausgängen und muß ergründen, welche Türe wirklich weiterführt. In der *Krise* erscheint ihm nur *eine Wahlmöglichkeit*. Er sieht eine einzige Tür. Auf ihr ist zu lesen: »Notausgang. Vorsicht, Lebensgefahr!«. Nicht jede schwangere Frau erlebt den Graviditätskonflikt als Krise⁷. Nur jene Frau, die sich nicht entscheiden kann, aber doch weiß, daß sie eine Wahl treffen muß, kommt in eine tiefe Krise.⁸ Was trägt nun dazu bei, daß diese Schwangerschaft krisenhaft erlebt wird?

2.1. Persönliche Ergriffenheit

Zur Krise kommt es, weil sich die Schwangere ganz und gar *persönlich betroffen* erlebt. Sie nimmt die Wirklichkeit ihrer Schwangerschaft genauso ernst wie die Unmöglichkeit, das Kind zu behalten. Es gibt für sie nicht ein »Etwas«, das in ihrem Körper wächst. Für sie ist es ein Kind, ihr Kind. Sie ist schwanger und während ihrer Schwangerschaft gibt es

5 Die neuere Krisenforschung unterscheidet zwischen zwei grundsätzlich unterschiedlichen Krisenarten: der Entwicklungskrise, die eine Vorgeschichte hat, und einer existentiellen Krise, die ganz plötzlich und unerwartet hereinbricht. In beiden Fällen wird die Identität des betreffenden Menschen in Frage gestellt. – Die ungewollte Schwangerschaft ist sowohl die eine wie auch die andere Krisenart. Gerade darum erlebt sie manche Frau besonders stark. (Diese Gedanken verdanke ich Klaus Fuhrmann.)

6 Der Begriff Konflikt kommt vom lateinischen Wort »*conflictus*« (Zusammenstoß); bzw. von »*confligere*« (zusammenschlagen oder zusammenprallen). Der Konflikt ist ein Moment des Widerspruchserlebens »durch das Aufeinanderprallen widerstreitender Auffassungen, Interessen o.ä.« (W. Scholze-Stubenrecht u.a. [Hg.], Das große illustrierte Wörterbuch der deutschen Sprache, Band A-L, Stuttgart 1995, 840). Ein Konflikt ist »das gleichzeitige Bestehen oder Anlaufen von mindestens zwei Verhaltenstendenzen« (Dorsch, Psychologisches Wörterbuch, 11. Aufl., 346). In einem Konflikt sind also wenigstens zwei Möglichkeiten vorhanden. Der Begriff Krise kommt von dem griechischen Begriff »*krisis*« und bedeutet soviel wie entscheidende Wendung; es bezeichnet den »Höhe- u. Wendepunkt einer gefährlichen Entwicklung« (W. Scholze-Stubenrecht u.a. [Hg.], Das große illustrierte Wörterbuch, 872). Eine Krise ist ein zugespitzter Konflikt. Es ist der Höhe- und Wendepunkt eines Konfliktes. Dem Menschen in der Krise erscheint nur eine Wahlmöglichkeit – und zwar eine lebensgefährdende!

7 Siehe dazu M. Knopf / E. Mayer / E. Meyer, Traurig und befreit zugleich, Psychische Folgen des Schwangerschaftsabbruchs, Reinbek bei Hamburg 1995; M. Langsdorff, Kleiner Eingriff – großes Trauma? Schwangerschaftskonflikte, Abtreibung und die seelischen Folgen, Frankfurt a.M. 1996.

8 Beer schreibt treffend: »Entweder ich ändere die Lage oder mich selbst. Die Krise besteht darin, daß ich beides verweigere.« U. Beer, Mehr Harmonie und Gesundheit der Seele. Ein Ratgeber für das innere Gleichgewicht, Freiburg i.Br. 1992, 150.

für sie auch »kein isoliertes Menschenwesen Kind, es gibt nur eine biologische Mutter-Kind-Einheit«⁹. Das Kind ist »ein zumindest bis zum 6. Monat allein nicht lebensfähiger Teil«¹⁰ von ihr. Darum treffen sie auch alle Veränderungsmöglichkeiten. Ganz gleich, wie sie sich entscheiden würde, es trifft sie hundertprozentig und total. Die Frau kann nicht ein bißchen schwanger sein und ein bißchen nicht.

2.2. Die Endgültigkeit ihrer Entscheidung

Auch die Absolutheit ihres zukünftigen Entschlusses fällt bei ihr so sehr ins Gewicht, daß sich diese schwangere Frau in der Krise erlebt. Denn was sie auch tun wird, jede Entscheidung ist unumstößlich und unwiderruflich. Wenn sie schwanger bleibt, wird sie für immer ein Kind haben. Wenn sie abtreibt, wird es dieses Kind niemals geben.

2.3. Letale Alternativen

So sieht sich die Schwangere vor »tödliche Alternativen«¹¹ gestellt: sie oder das Kind, ihre Partnerschaft oder ihre Mutterschaft, Mutterfreuden oder Berufsfreuden. Eine dieser Seiten wird nicht leben können, wird sterben müssen. Das bringt in eine Krise. Darum haben manche schwangere Frauen in dieser Situation Suizidphantasien und Todeswünsche.

2.4. Ein destruktiver Kontext

Außerdem haben Krisen (im Gegensatz zu vielen Konflikten) eine krisenhafte Vorgeschichte. Einer Schwangerschaftskrise geht sehr oft »ein langfristig ungelöstes Lebensproblem, am häufigsten ein Partnerproblem«¹² voraus. So ist die Botschaft der Gravidität nur der Auslöser für die Krisenreaktion. Doch dieser Auslöser gehört in einen »umfassenden Lebenskontext«¹³ hinein, der schon fiebrig, kränkelnd und äußerst kritisch war. Wer darum Schwangerschaftskonfliktberatung machen will, muß in Krisenberatung geschult sein.

⁹ Zitiert bei W. Gross, Was erlebt ein Kind im Mutterleib? Ergebnisse und Folgerungen der pränatalen Psychologie, Freiburg i.Br. 1982, 86.

¹⁰ M. Koschorke, Die Kirche – ein Freund des Lebens? Wie die Kirchen den Dialog mit den Frauen verbauen, in: Kleine Texte aus dem EZI, Nr. 19, Berlin 1990, 11.

¹¹ D. Mieth / I. Mieth, Schwangerschaftsabbruch, Die Herausforderung und die Alternativen, Freiburg i.Br. 1991, 48.

¹² K. Dörner, / U. Plog, Irren ist menschlich, Lehrbuch der Psychiatrie / Psychotherapie, Bonn 1992, 326.

¹³ V. Kast, Der schöpferische Sprung, Vom therapeutischen Umgang mit Krisen, München 1991, 31.

3. Wie kommt es zu einem sogenannten Schwangerschaftskonflikt?

3.1. Keine Antikonzepktion oder eine mißglückte

Auf den ersten Blick entsteht ein Schwangerschaftskonflikt, weil nicht wirksam verhütet wurde, verhütet werden konnte oder durfte. Eine Frau wird schwanger, wenn ihre Gravidität ungeplant oder falsch geplant war. Da wir uns in einem Zeitalter des »völlig durchgeplanten Lebens«¹⁴ befinden, gilt: »Je größer der Verantwortungsbereich ist, umso unerläßlicher ist eine gründliche Planung.«¹⁵ Bei der Schwangerschaftsplanung wird diese Verantwortung vom Paar erwartet – und oft fordern es die Partner von einander. Der Mann erwartet, daß sich die Frau gut schützt. Die Frau baut darauf, daß der Mann gekonnt verhütet. Doch trotz vieler Verhütungsmethoden gibt es – außer der Abstinenz – keine wirklich hundertprozentig sichere Verhütung: Kondome reißen, Spiralen und Portiokappen verrutschen, Durchfall oder Erbrechen bei regelmäßiger Pilleneinnahme machen das Hormon unwirksam, die Sterilisationen mißlingen usw. So kommt die Frau in eine Situation, die sie mit allen Mitteln zu verhindern suchte. Die Enttäuschung, die getäuschte Erwartung, der Schreck, doch schwanger zu sein, löst nun ein Krisenerleben bei ihr aus.

3.2. Beziehungskonflikt

Auf den zweiten Blick steht hinter dem Dilemma häufig ein Beziehungskonflikt, vor allem ein Konflikt mit dem Partner. Aber der Beziehungsbereich ist nicht so einfach und sachlich zu planen. Hier braucht es individueller und nicht alltäglicher Absprachen. Es bedarf des Mutes zur Offenheit. Kurz gesagt: Es geht um gut funktionierende Gesprächs- und Verständigungsmethoden. Aber die haben viele Menschen nicht gelernt. In der Schule lernen wir die Muttersprache richtig lesen und schreiben, den Verstand gut zu gebrauchen. Doch mit Gefühlen erfolgreich umzugehen, gut zu kommunizieren, lernen nur wenige von uns in ihrer Familie.

So ist oft die Partnerbeziehung stark belastet oder gar gefährdet. Und das ist ein vielgenannter Grund für einen Schwangerschaftsabbruch. Die Schwangere will kein Kind, weil die Partnerschaft oder der Partner schwierig ist. Ein Kind käme in eine kinderfeindliche oder krankmachende Situation. Oder der anstrengende, eifersüchtige, eigensüchtige oder

¹⁴ M. Simmel-Joachim, Beratung von Frauen bei ungewollter Schwangerschaft, Vortrag zum Fortbildungsseminar »Hilfe statt Strafe« am 20./21. November 1993 in Kleinmachnow (Brandenburg), als Manuskript, 17.

¹⁵ Zit. nach Koschorke, Kirche, 15.

kranke Partner will kein Kind. So gerät die Lebensgefährtin und werdende Mutter in eine krisenauslösende Zwickmühle.¹⁶

3.3. Unbewußte Wünsche

In eine Schwangerschaftskrise gerät eine Frau durch unbewußte Wünsche, die jedoch sehr wirksam und bestimmend sind.¹⁷ Zur Schwangerschaft kommt es dadurch, »daß die offensichtlich unpassende und abgelehnte Schwangerschaft bei ihrer Entstehung [...] irgendwie gewünscht war [...]«. ¹⁸ »Auch das Vergessen der Pille ist nichts zufälliges«, sagt der Arzt Dr. Knorre.¹⁹ In einer tiefergehenden Bearbeitung würde sich herausstellen, »daß bereits vor Eintritt der Schwangerschaft ein Konflikt bestand, der unbewußt mit der Schwangerschaft gelöst werden sollte. Da sich jedoch der Konflikt so nicht lösen läßt, muß er sich durch die Gravidität verschärfen.«²⁰ Damit sind die Schwangerschaft und auch der Abbruch, hinter dem ebenfalls unbewußte Wünsche und Konflikte stecken können, auch nur Lösungsversuche und keine wirklichen Lösungen.

Exkurs: Einblicke in die »Lösungsversuche«

1. Tiefenpsychologische Hintergründe bei den Lösungsversuchen

1.1. Hintergründe bei der Gravidität

Oft ist sich die Frau völlig unbewußt, welche tieferliegenden Gründe sie eigentlich in eine Schwangerschaft gebracht haben. Sie kann nicht erkennen, daß z.B. die Schwangerschaft der Versuch ist,

- sich von den »übermächtigen«, beherrschenden Eltern lösen zu wollen;²¹

¹⁶ Familientherapeuten bezeichnen diese Situation als »Doppelbindung« (double-bind), oder »Beziehungsfalle«. Siehe dazu: A. Schlippe / J. Schweitzer, Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung. Göttingen 1997, 20f; G. Bateson / D.D. Jackson u.a. (Hgg.), Auf dem Weg zu einer Schizophrenie-Theorie, in: G. Bateson u.a. (Hg.), Schizophrenie und Familie, Frankfurt a.M. 1984, 16ff.

¹⁷ Solche Schwangerschaften sind wie eine Parallele zur ungewollten Kinderlosigkeit (siehe dazu P. Knorre, Bedarf es besonderer Beratungsqualifikation von GynäkologInnen bei der Schwangerschaftskonfliktberatung? Selbstverlag P. Knorre, Frankfurt a.M. o.J., 2). Die Schwangerschaft ist unbewußt gewollt. Reinhold Ruthe nennt dieses ausgetragene Kind »das ungewollt gewollte Kind« (R. Ruthe, Verliebt bis über beide Ohren, Partnerwahl ohne falsche Illusionen, Moers 1988, 71).

¹⁸ Knorre, Beratungsqualifikation, 1.

¹⁹ A.a.O., 3.

²⁰ A.a.O., 1.

²¹ Siehe dazu Knorre, Beratungsqualifikation, 2.

- der drohenden Angst vor dem Alleinsein zu entgehen;²²
- den bevorstehenden Zerbruch der Partnerschaft retten zu wollen;
- einem stark psychischen Druck, wie etwa der Pflege von Schwerkranken, dem Umgang mit dem Tod oder der Arbeitslosigkeit, einen optimistischen Akzent entgegen zu setzen;
- seine eigene traumatische Kindheit abarbeiten zu wollen;
- sich das Erleben von Lustgefühlen zu holen, ohne partnerschaftlichen Sex zu haben.

1.2. Hintergründe beim Abbruch

Sie kann aber vielleicht auch nicht erkennen, daß z.B. im Wunsch nach einem Schwangerschaftsabbruch, die Tendenz enthalten ist,

- sich rächen zu wollen – am Partner, an den Eltern für erlittene Kränkungen;
- sich schützen zu wollen – vor ungewohnten und gefürchteten Emotionen;
- sich bestrafen zu wollen – für Fehler, Schuld oder Schuldgefühle;
- sich fühlen zu können – weil erst die Krise, der Schmerz starke Gefühle spüren läßt;
- leben zu wollen – weil ich mich erst angesichts des Todes lebendig fühle;
- sich opfern zu wollen – um eine zerbrechende Partnerschaft oder Familie zu retten.

Alle jene unbewußten Motive wirken viel stärker, als wir es uns vielleicht vorstellen. Wir sind nämlich gar nicht so autonom, wie wir uns das gerne vormachen. Diese Motive bewirken durch ihre ungeheure Kraft genau das Gegenteil von dem, was wir offensichtlich anstreben.

Folglich sind mit einer schnellen, allgemeinen Entscheidung auch die tieferliegenden Probleme gar nicht gelöst und wirken weiter.²³ So werden auch nach einem Schwangerschaftsabbruch oder auch nach einer Geburt die alten Probleme in neuen »Gewändern« auftauchen. Darum sind Abbruch oder Austragen *Lösungsversuche*, aber keine Lösungen.

Sehen wir uns die Versuche noch etwas genauer an:

2. Abbruch

Ney / Peeters schreiben von abbruchbereiten Eltern: »Mit der Entscheidung für den ›Abbruch‹ kommt eine grimmige Entschlossenheit, die sich darin ausdrückt, daß sie für jeden anderen Rat unzugänglich sind. Wenn

²² Siehe dazu ebd.

²³ So werden etwa auch mit einer juristischen Scheidung die tieferen Partnerschaftsprobleme nicht gelöst.

die Würfel einmal gefallen sind, möchte das Paar von niemand mehr mit Fakten konfrontiert werden. Das würde nämlich bedeuten, daß der ganze schmerzliche Verlauf des Entscheidungsprozesses für oder gegen Abtreibung wiederholt werden müßte.«²⁴ Die Schwangere unterwirft sich nun lieber widerstandslos dem Ablauf einer Abtreibung, dem Gang in eine Beratungsstelle, dem geschäftigen Treiben in einer Klinik. Wie benommen und völlig passiv läßt sie alles über sich ergehen.²⁵

Diese innere Erstarrung kann sich nach dem vollzogenen Abbruch lösen. »Da die Störung, auf deren Beseitigung alle Aufmerksamkeit und alle Empfindungen gerichtet waren, nun behoben ist, tauchen vorher verdeckte, nun bohrende Fragen aus dem Unterbewußtsein auf, schlägt die seelische Stimmung um. Das heißt, erst jetzt, wo es eigentlich zu spät ist, werden viele Frauen konfliktfähig.«²⁶

Die innerseelische Last bleibt – den Frauen völlig unbewußt – aufgespeichert. Sie meinen, die Last bewältigt zu haben. Doch zu einem späteren Zeitpunkt erscheint sie ihnen wieder, und fordert sie auf, sie zu bearbeiten. Bis dahin aber leiden ahnungslos die Frauen an den Folgen der Abtreibung. Frauen berichten von bisher unbekanntem Reizbarkeiten, Traurigkeiten, Suizid-Gedanken, Leeregefühlen, Lustlosigkeits- oder Gleichgültigkeitsgefühlen. Sie klagen über Angst- und Panikattacken. Es treten Schlafstörungen auf. *Ihr seelisches Gleichgewicht* ist gestört. Der Abbruch hat ihnen nicht die erhoffte Harmonie gebracht.

Manchmal zeigt auch das *biologische Gleichgewicht* Störungen. »Es ist, als ob das Unbewußte einverstanden wäre, daß der Konflikt auf der somatischen Ebene ausgetragen wird.«²⁷ Die Angst- und Schuldgefühle kriechen »in die Verborgenheit des Leibesinneren« und sprechen dann »nur noch die Fremdsprache der sogenannten funktionellen Herz-Magen-Darmstörungen oder anderer Organneurosen.«²⁸

Auch das *Beziehungsgleichgewicht* ist aus dem Lot gekommen. Manche Frauen empfinden starke Haßgefühle gegenüber dem Partner, so daß sie die Beziehung alsbald abbrechen. Er erscheint ihnen als die Ursache, der Täter für die Abtreibung. Er hat sie in diese Lage gebracht. Um nie wieder dahin zu kommen, trennen sich manche Frauen ganz plötzlich und grimmig von ihrem Partner.

24 P.G. Ney / M.A. Peeters, Tief verletzt. Eine Erklärung für die tiefgreifenden Probleme verursacht durch Abtreibung und Kindesmißbrauch (Manuskript), 11.

25 Sie ähnelt in ihrem Verhalten einer Frau, die gefühl- und widerstandslos mit einem Mann Geschlechtsverkehr hat.

26 M. Furch, Die psychischen Folgen nach einer Abtreibung, in: Sexualethik und Seelsorge, Kassel 1992, 1.

27 M. Simon, Psychosoziale Risiken beim Schwangerschaftsabbruch, in: Medizinische Klinik, Wissenschaftliche Zeitung für die ärztliche Praxis 16/1980, 52.

28 Ebd.

Abbruch-Folge-Erscheinungen²⁹ können von Selbstvorwürfen und Schuldgefühlen, von Alpträumen bis hin zu Depressionen und schweren Neurosen reichen. Wir sollten uns aber vor dem Ausmalen von Horrorvisionen hüten. Etliche Frauen, die unter erheblichen Abbruch-Folge-Erscheinungen leiden, hatten schon vorher psychische Störungen.³⁰ Der Abbruch hat ihre psychische Instabilität nur verschärft.³¹

3. *Gravidität und Geburt*

Sogar wenn das Kind heiß ersehnt wird, ist eine Frau vor Panikattacken und Abneigungsgefühlen, vor »fremdartigen und etwas bizarren Schwangerschaftsphantasien«³² nicht geschützt. Da aber bei ihr der Kinderwunsch überwiegt, werden diese Gefühle den Frauen oft nur ganz wage und verschwommen bewußt. Auf alle Fälle ist die Schwangerschaft ein Zustand, »der seelische Spannungen freisetzt und aufrechterhält«³³. Zur Spannung tragen Ängste bei – etwa: Angst die persönliche Identität oder das Kind zu verlieren, Angst vor Mißbildungen, selbst zu sterben und Angst vor der Geburt.

Die Abneigungsgefühle nehmen aber im Verlauf der Schwangerschaft ab und die Freude nimmt im gleichen Maß zu. Zugleich werden nach und nach alle Erwartungsgefühle der Mutter immer persönlicher. Von irgendeiner Einstellung zum Embryo bis zu einer wirklichen Beziehung zum Kind braucht es aber Zeit.³⁴

29 »Post Abortion Syndrome«, kurz »PAS« genannt. »In Anlehnung an den Begriff des »Post Traumatic Stress Syndroms«, der für Kriegsoffer und Opfer von Terroranschlägen definiert wurde, benutzte erstmals die Amerikanerin Ann Speckard in einer 1985 durchgeführten Studie diesen Ausdruck.« (E. Amberg, Drohung mit dem Abtreibungstrauma, in: pro familia magazin, 4/1994, 16.) PAS bezeichnet gravierende psychische Schädigungen durch Abtreibung.

30 So E. Amberg, ebd.: »Bei der genaueren Analyse der Gruppe von Frauen, die Probleme mit der Verarbeitung eines Schwangerschaftsabbruchs hatten, zeigte sich, daß viele schon vorher depressiv waren.«

31 »Eine generell in Krisensituationen psychisch labil reagierende Frau wird auf den psychischen Streß des Schwangerschaftsabbruchs mit noch stärkerem psychischem Fehlverhalten antworten.« (Simon, Risiken, 52).

32 L.J. Kaplan, Die zweite Geburt. Dein Kind wird zur Persönlichkeit, München 1981, 46.

33 Gross, Was erlebt ein Kind, 83. Kaplan schreibt treffend: »Die durch die Schwangerschaft geförderte Persönlichkeits-Neuordnung bringt oft unvorhergesehene, in der Frau schlummernde Aspekte des Selbst zum Vorschein. Gelegentlich kann der innere Drang nach Persönlichkeits-Neuordnung erschreckend sein. Veränderung bedeutet Risiko. Sie schafft immer die Möglichkeit von innerem Konflikt.« (Kaplan, Geburt, 48f).

34 Furch berichtet von einer Untersuchung, die schon 1930 von Binder gemacht wurde, und deutlich zeigt, daß die Abneigungsquote ab der zweiten Schwangerschaftshälfte sinkt, im späteren Leben aber wieder ansteigt. (W. Furch, Verantwortete Schwangerschaft – Abtreibung, eine medizinische Dienstleistung?, Pro Vita, Hannover o.J., 8).

Dieser »Prozeß zwischen den Klippen vollständiger Ablehnung und totaler Identifikation«³⁵ ist notwendig zu durchlaufen. Die Ambivalenzen sorgen für eine frühe Trennungsbereitschaft und gesunde Verbindung. Die Mutter lernt dadurch, daß das Kind nicht nur ein Teil von ihr ist, sondern zugleich auch ein eigenständiger Mensch, »der aus ihr geboren werden wird«.³⁶ Es ist die Voraussetzung für die gesunde Mutterliebe, bei der das Kind »dann ein Leben lang ein Teil seiner Mutter und trotzdem eine eigenständige Person«³⁷ bleiben wird.

Manche Mütter überfluten schwere Trauer- und Schuldgefühle nach der Geburt.³⁸ Sie neigen in dieser Zeit dazu, sich zu weit vom Kind und Partner zurückzuziehen. Auch dieses Erleben sorgt für Trennung – allerdings als Erlebnis einer schweren Krankheit, das die Zwiespältigkeit der Muttergefühle nicht offen bearbeiten läßt.

Diese betroffenen Kinder brauchen in späteren Jahren Hilfe durch Seelsorge, Beratung oder Therapie. Sie müssen einen gesunden Weg der Lösung finden, um liebes- und heiratsfähig zu werden.³⁹

Erwachsene Frauen aus diesen Familien zeigen oft eine mangelnde Bereitschaft für das Austragen des Kindes⁴⁰, und so wird sich schwer eine tragfähige Mutter-Kind-Beziehung anbahnen können. Der Embryo wird von ihnen nicht als Kind, sondern als ein störendes Etwas empfunden. Sie haben den Wunsch, wieder »normal« zu werden. Tiefere Probleme lassen sie nicht an sich heran.⁴¹

4. Eine übertrieben liebevolle Erziehung

Mütter, die sich negative Gefühle gegenüber ihrem Kind nicht zugestehen, neigen zu übertriebener Fürsorge. Sie binden ihr Kind an sich. Doch in der ersten Trotzphase⁴² zeigt das Kind demonstrativ, daß es ein

35 Gross, Kind, 85.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Die sogenannte »postnatale Depression« (Begriff nach C. Dix, zitiert bei: R. Kuntz-Brunner / I. Nordhoff, Heute bitte nicht. Keine Lust auf Sex – ein alltägliches Gefühl, Reinbek bei Hamburg 1992, 156).

39 Gen 2,24: »Deshalb verläßt ein Mann Vater und Mutter, um mit seiner Frau zu leben.« (vgl. Mt 19,5; Eph 5,31).

40 Wenn solche Frauen einmal abtreiben, weiß man aus soziologischen Erhebungen, dann treiben sie oft mehrmals ab.

41 Magdalene Furch bezeichnet diese Frauen als »unreif-kindlich«. (Furch, Folgen, 3); Maria Simon als »psychisch infantil-retardierte Patientinnen« (Simon, Risiken, 51). Ludwig Janus sagt, es liegt eine »Verhärtung der emotionalen Tiefenschichten« vor (L. Janus, Von der schwangeren Mutter und dem zukünftigen Vater zu den werdenden Eltern, Das Entstehen eines neuen Sozialisationstypus, in: psychosozial 4/1994, 40f). Weiter sagt Magdalene Furch: »Diese sind im Sinne von Liebes- und Schuldfähigkeit noch nicht reif geworden, das heißt, sie haben durch verschiedene Umstände nicht reifen können. Sie sind nur verliebtheitsfähig, nicht partnerfähig.« (Furch, Folgen, 3).

eigenständiger Erwachsener werden will. Es beginnt, sich zu verweigern. In diesen Momenten empfindet die Mutter Wut gegen ihr Kind. Sie erlebt durch die Reaktionen des Kindes unangenehme Emotionen und Gefühle psychischer Überforderung.⁴³ Sie kommt sie in innere und äußere Konflikte.

Mütter, die während der Gravidität sehr starke Abneigungswünsche hegen, tendieren in spannungsgeladenen Situationen dazu, ihrem Kind an den Kopf zu schleudern: »Eigentlich wollte ich dich nicht!« Es ist der verzweifelte Versuch, aus der spannungsgeladenen Situation herauszukommen. Aber es ist eine sehr verletzende Spannungsentladung, die nun doch auf Kosten des Kindes geschieht. Darum ist solchen Müttern sehr zu empfehlen, sich einen Seelsorger, Berater oder Therapeuten zu suchen, der mit ihnen diese Empfindungen bearbeitet.

* * *

4. Das psychische Erleben

Das volle Wissen um die Schwangerschaft endet bei einer Frau, die nicht schwanger werden wollte, in einem tiefen *Gefühlschaos*. Ihre Gefühlslage ist äußerst instabil. In ihr wechseln entgegengesetzte Gefühle und Wünsche in kürzesten Zeitabständen. »Gefühle überschwemmen den Verstand und verwirren das Denken.«⁴⁴

4.1. Existenzängste

Existenzängste werden mobil. Die Frau fragt voller Angst: Wie geht es weiter mit meinem Beruf, meiner Ausbildung, meiner Stellung? Was wird mein Partner sagen, meine Eltern, meine Kinder? Wie werden wir das finanziell schaffen? Woher sollen wir eine größere und kindgerechte Wohnung bekommen?

42 Sie tritt etwa im zweiten bis dritten Lebensjahr auf.

43 Von diesen Emotionen sind häufig Alleinerziehende ausgesetzt sind. Siehe dazu: P. Gmür, MutterSeelenAllein, Erschöpfung und Depression bei jungen Müttern, Freiburg i.Br. 1998.

44 M. Koschorke, Schaden oder Schutz für das Leben? Das neue Beratungsgesetz zu §218 treibt die Abtreibungszahl wieder in die Höhe, in: Kleine Texte aus dem EZI, Nr. 14, Berlin 1988, 4.

4.2. Verlustängste

Es gibt für die Gravida keine wirkliche Lösung ihres Problems. Es gibt stets nur Verluste. Deshalb regen sich in ihr Verlustängste:⁴⁵ »Ich werde nie mehr meinen Beruf ausüben können!« »Mein Mann wird sich von mir trennen!« »Meine Eltern werden mich aus der Wohnung werfen!« »Durch die Schwangerschaft wird mein Aussehen für immer leiden!« usw. Vergleichbar ist die Verfassung der Schwangeren mit der Konstellation eines Patienten, bei dem eine Amputation dringend notwendig erscheint.

4.3. Marternde Ambivalenzen

Eine krisengeschüttelte Schwangere reagiert bewußt als potentielle Mutter, » im Für und Wider zum Kind«. ⁴⁶ Sie läßt das Erlebnis der »Dual-Einheit«⁴⁷ in sich zu und fühlt sich zugleich total einsam und alleingelassen. Sie nimmt den Zustand der »biologischen Mutter-Kind-Einheit«⁴⁸ schon psychisch deutlich für sich in Anspruch, obwohl sie körperlich noch gar nichts davon verspürt (etwa Bewegungen des Kindes). Sie nimmt synchron starke Muttergefühle und enorme Frauenängste in sich wahr, spürt Liebe und zugleich Furcht in sich. Sie wird von Außen (vom Verstand und von den sozialen Realitäten) und ganz von Innen (Gefühlen und emotionalen Phantasien) bestimmt. Sie reagiert im Gegenüber zum Kind und zu allen anderen Mitmenschen. Sie re-agiert als Mutter (obwohl sie augenscheinlich noch keine ist) und sie re-agiert als Kind, Schwester, Freundin, Kollegin, Patientin oder Ehefrau, aber nicht als Mutter.⁴⁹ Diese starken Ambivalenzen treiben sie in die Krise.

4.4. Eigene Rückzugstendenzen

Zum Konflikt der Schwangeren gehört ein Absolutsetzen des eigenen Ichs. Weil sie nicht aus der Not herausfindet, es aber unbedingt will, regt sich in ihr die Tendenz zum Alleinsein. Sie will mit sich selbst klar kom-

45 »Häufig hat die Schwangere den Eindruck, als verliere sie den Kopf.« (Koschorke, Schaden, 4). Dieser Eindruck täuscht nicht ganz. Ihr droht tatsächlich ein Verlust – allerdings nicht des Kopfes. Sie wird einen Teil von sich verlieren – eine ihrer Lebensmöglichkeiten.

46 M. Koschorke, Abtreibung mit Worten. Die Abtreibungsdiskussion unter der Lupe, in: Kleine Texte aus dem EZI Nr. 5, Berlin 1988, 4.

47 Gross, Kind, 86.

48 Ebd. Sie nehmen sich in ihrer »körperlich-psychischen Ur-Einheit« und gleichzeitig »Ur-Gespalteneheit« (Gross, ebd.) nicht wahr und können folglich darauf auch nicht angemessen reagieren.

49 »Sie verhält sich als Tochter – sie paßt sich den Eltern an oder trotzt ihnen; sie agiert als Ehefrau – sie versucht, sich gegenüber dem Partner zu behaupten oder sie unterwirft sich.« Koschorke, Schaden, 4.

men. Sie merkt intuitiv, daß nur sie sich helfen kann. Es gibt »keine Experten für ihr eigenes Leben«. ⁵⁰ Doch damit vereinsamt sie sich und dabei droht ihre Liebesfähigkeit zu erlöschen.

Sie quält sich allein mit dem Schicksalsschlag herum. Sie scheut sich, ihre Familie, ihren Partner und ihre Freunde ins Vertrauen zu ziehen. Sie macht sich Vorwürfe. Sie quälen Schuldgefühle, selbst wenn sie ganz offensichtlich keine Schuld hat. Was kann sie z.B. dafür, daß das Kondom gerissen ist? Da sie sich allein in der Verantwortung fühlt, rechnet sie sich auch die Schuldgefühle zu.

Deshalb ist auch verständlich, wieso eine Schwangere in dieser Lage kaum zu einem Seelsorger geht. In dem Konflikt ist ihr der Seelsorger zu fremd und außerdem auch oft noch ein Mann. Oft spürt sie auch viel zu viel Wut auf Männer, denn diese sind an ihrer Krise schuld, wie sie meint.

4.5. *Martialische Entschlossenheit*

Jene Schwangere ist in einer großen Labilität, die sie zu einer schnellen Entscheidung treibt. Sie neigt zu einer Aktivitätssummierung. ⁵¹ Sie kann dieses Hin- und Her nicht lange aushalten. Ihre innere Spannung ist derart unerträglich, daß sie fast »automatisch« versucht, sie auf ein erträgliches Maß zu reduzieren. Ihre quälende Unentschlossenheit wandelt sich in eine wilde, energische Zielstrebigkeit. Sie muß handeln. Irgendetwas muß geschehen. Sie versucht die Hochspannung beispielsweise zu mindern, in dem sie sich sagt: »Ich bekomme noch ein Kind – aber nicht jetzt!« Oder sie sagt: »Habe ich drei Kinder groß bekommen, wird auch das vierte groß werden.« Es kann sein, sie hofft: »Das Kind wird meinen Mann bei mir halten. Es wird uns neu miteinander verbinden.« Oder sie denkt: »Besser den Mann als das Kind!« Diese Entschlossenheit hinterläßt manchmal in der Seelsorge den Eindruck, als wolle die Frau nicht mehr überlegen. Sie ist scheinbar für keinerlei Argumente mehr aufgeschlossen. Hier muß ein Seelsorger die Kunst handhaben können, zwischen Verständnis, Anerkennung und vorsichtigem Hinterfragen die richtige Mischung zu finden.

4.6. *Teufelskreis*

Doch alle Versuche bringen die Schwangere nicht wirklich aus dem Konflikt. Sie befindet sich in einem sogenannten Teufelskreis. ⁵² Wie sie sich

⁵⁰ Vgl. *Simmel-Joachim*, Beratung, 14.

⁵¹ So *Dörner / Plog*, Irren ist menschlich, 327.

⁵² Siehe hierzu vor allem *F. Schulz von Thun*, Miteinander reden, Bd. 2: Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung, Reinbek bei Hamburg 1993, 28-37: Vier Stationen zwischenmenschlicher Kreisläufe.

auch entscheiden wird, immer wieder begegnen ihr die gleichen Probleme. Sie erscheinen nur ständig in einem anderen Gewand. Deshalb ist mit ihrer Entscheidung die Konfliktbearbeitung auch nicht zu Ende.

Zum Abbruch gehört die Trauerarbeit⁵³ mit allen schweren qualvollen Erlebnissen, wie Erschrecken, schmerzhaftes Erkenntnis, Wut, Ohnmacht, Schuldgefühle, bis hin zur Aussöhnung. Hier ist ein Seelsorger sehr gefordert! Er muß in dieser speziellen Krisen- und Trauerarbeit geschult sein.

Zum Austragen gehört das Verarbeiten von wiederkehrenden Zweifeln, existenziellen Ängsten⁵⁴ und von Wutausbrüchen gegen sich selbst, das Kind oder den Partner. Nicht immer versöhnt ein geborenes Kind, läßt den Frieden einkehren – es kann auch das Gegenteil eintreten.⁵⁵ Kinder sind in keinem Fall Mittel zu irgendeinem Zweck, also auch keine Problemlösungsmittel!

Manchmal befindet sich der Seelsorger (ohne jegliche Entscheidungsmacht!) in einer Art »kaukasischem Kreidekreis«⁵⁶ und er braucht dann auch salomonische Weisheit,⁵⁷ der Frau aus dem Teufelskreis zu helfen.

4.7. Präsuizidales Syndrom

Je länger diese Spannung anhält,⁵⁸ umso mehr wird es eine Krise. Nicht selten steigert sich die Schwangere in einen Zustand des »präsuizidalen Syndroms«.⁵⁹ Sie richtet alle Energie gegen die eigene Person. Sie haßt sich. Sie macht sich Vorwürfe. Sie versucht sich umzubringen. Sie ist damit hochgefährdet. Der Seelsorger braucht hier Erfahrung in Krisenseelsorge und Wissen um suizidale Krisen.

⁵³ Siehe dazu besonders M. Furch, Zur Seelsorge an Frauen und Männern nach Abtreibung, Pro Vita, Hannover 1994; P.G. Ney / M.A. Peeters, Tief verletzt; dies., Lebendige Hoffnung. Behandlung nach Abtreibung und Mißbrauch. Ein Trainingshandbuch für Therapeuten, Orig. Victoria, Canada 1993 (in maschinenschriftlicher Übersetzung J. Stahl, 1994).

⁵⁴ Siehe dazu besonders Kaplan, Geburt.

⁵⁵ Siehe dazu den Exkurs oben, S. 169-174.

⁵⁶ So Bertold Brechts Stück »Der kaukasische Kreidekreis«, 1945 nach einer altchinesischen Fabel geschrieben.

⁵⁷ Vgl. 1Kön 3,16-28.

⁵⁸ Nach Ney / Peeters, Tief verletzt, 8ff, durchläuft eine Schwangere einen dynamischen Prozeß, der 21 Zwischenstationen hat.

⁵⁹ Das »präsuizidale Syndrom« (Bezeichnung nach E. Ringel, Selbstmordverhütung, Bern 1969) setzt sich zusammen aus: 1. Einengung der Wahrnehmung, Rückzug auf sich, Gefühl der Vereinsamung, Sinn- und Ausweglosigkeit; 2. Ohnmächtige Aggressionen und Vorwürfe gegen andere, schmerzliche Resignation, Ankündigung der Suizidabsicht; und 3. Flucht in die Phantasie, die zunehmend der Selbsttötungsabsicht und der den anderen anstehenden Leiden besetzt wird. Vgl. dazu auch V. Kast, Der schöpferische Sprung. Vom therapeutischen Umgang mit Krisen, München ³1991, 67-69.

5. Das soziale Erleben

Jeder Mensch ist ein Beziehungswesen. Er reagiert immer auf seine Außenwelt. Die Frau ist durch eine Beziehung schwanger geworden. Darum ist ein Schwangerschaftskonflikt immer auch ein Beziehungskonflikt.

5.1. Mutter-Kind-Konflikt

Zuerst ist er ein Konflikt zwischen Mutter und Kind. Da es sich um ein ungeborenes Kind handelt, ist es jedoch ein innerpsychischer Konflikt der Frau. Wie konfliktbeladen ihre Stellung zu Kindern ist, wird durch ihre Schwangerschaft deutlich. Denn die schwangere Frau wollte kein Kind. Manche Frau ist von vornherein kinderfeindlich gestimmt. Sie haßt Kinder. Sie sind ihr nur eine Last. Dann ist es jedoch ein Konflikt in einem Beziehungsgefüge. Sehen wir uns andere Beziehungsfelder etwas genauer an:

5.2. Partnerkonflikt

Selbst eine gute Partnerschaft ist immer spannungsvoll. »Die Balance in Partnerschaften ist von einem höchst fragilen Gleichgewicht«,⁶⁰ die sofort Wirkung bei der Gravidität zeigt. Es kommt auch beim Partner zu emotionalen Reaktionen. Selbst eine kühle, sachliche Verhaltensweise würde nur die Partnerschaftsproblematik (nämlich eine Unverbundenheit) dokumentieren.

Die Reaktion des Mannes nach einer festgestellten Schwangerschaft ist sehr entscheidend für den weiteren Verlauf der Gravidität. »Frauen, die emotionale Unterstützung durch ihre Ehemänner erfahren, können sich leichter an die neue Situation anpassen.«⁶¹ Im übertragenen Sinn muß dazu ein Mann »mit schwanger« werden.⁶² Er muß sich »auf das Aben-

⁶⁰ Simmel-Joachim, Beratung, 10.

⁶¹ S. Adler / G. Frevert / M. Cierpka / D. Pokorny / M. Strack, Wie wird das wohl zu dritt alles werden?, in: psychosozial 4/1994, 9. Siehe dazu auch G. Naujokat, Plädoyer für die Verantwortung des Mannes, in: Helfen statt töten. Mensch von Anfang an, Vellmar o.J., 3; D. Beckmann, Entwurf einer kindzentrierten Ethik, in: psychosozial 30/1986, 47; D. Mieth / I. Mieth, Schwangerschaftsabbruch, 59-76; H. Keller / A. Chasiotis, Die Rolle des Vaters für die frühe Entwicklung des Kindes, in: psychosozial II/1991, 72. W. Furch, Verantwortete Schwangerschaft, 10. Ulrich Beer macht darauf aufmerksam, daß die meisten Väter »ihre Kinder erst im Laufe der Zeit« adoptieren. (Ul. Beer, Mehr Zärtlichkeit – mehr Liebe. Ein Ratgeber für das Leben zu zweit, Freiburg i.Br. 1991, 95.)

⁶² Siehe dazu vor allem Mieth / Mieth, Schwangerschaftsabbruch, 59-80. Die Autoren verweisen auf das biblische Ehe-Bild von dem einen Leib, in dem die Verbundenheit von Mann und Frau ausgedrückt wird. (Gen 2,18.21-24; Mt 19,4-5; 1Kor 6,16; Eph 5,31). »Auf der Grundlage einer solchen Beziehung ist der Mann auch Teil der Schwangerschaft der Frau ...« (a.a.O., 76). Es geht hier nicht um eine biologische Schwangerschaft des Mannes. Es sind Männer, die sich im psychischen Sinne mitbetroffen, mitschwanger, erleben kön-

teuer von Mitsein und Mittragen voll⁶³ einlassen.⁶⁴ Damit kommt das christliche Gebot, »einer trage des anderen Last« (Gal 6,2), zur Ausführung. Dazu sollte die Seelsorge den werdenden Vater ermutigen.

Doch nicht jeder Mann will Vater werden. Und das ist für manche schwangere Frau schwer zu verkraften. Soziologische Untersuchungen haben sogar gezeigt, daß bei »den Vätern nicht geplanter Kinder [...] die Zufriedenheit mit der Partnerschaft nach der Geburt noch weiter ab(nimmt!).«⁶⁵ Es kann aber auch sein, daß er unbedingt Vater werden will. Dann wiederum kann die Frau mit ihren Bedenken, Zweifeln und Ängsten überhaupt nicht bei ihm »landen«. Ganz gleich, wie die Reaktionen des Mannes ausfallen werden, eines kann man mit Sicherheit behaupten: Jede Gravidität ist »ein Testfall in der Paardynamik«.⁶⁶ Darum wird ein Paarkonflikt durch eine ungewollte Gravidität derart verstärkt, daß es zur schweren Paarkrise kommt.

5.3. Paar-Krise

Angesichts einer »drohenden« Geburt kommen manche Paare, die bisher nur diese Gemeinschaftsform kannten, in eine Identitätskrise.⁶⁷ »Mit dem ersten Kind verliert die Ehe ihre Ausschließlichkeit. Sie tritt in eine neue Daseinsform, sie wird Familie.«⁶⁸ Dem Paar droht die »Geburt der Familie«.⁶⁹ Dazu braucht es neue psychosoziale Verhaltensweisen und Einstellungen. »Das Paar muß sich an die Schwangerschaft anpassen und

nen. Was ein Mann während der Schwangerschaft fühlt, schildern T.B. Brazelton, / B.G. Cramer, Die frühe Bindung. Die erste Beziehung zwischen dem Baby und seinen Eltern, Stuttgart 1991, 50-54.

63 Mieth / Mieth, Schwangerschaftsabbruch, 78.

64 Dietmar und Irene Mieth geben dem Mann dafür hilfreiche Regeln: »Keine Schuldzuweisungen für die Schwangerschaft, sie sind kein Ausweg; Aufrichtigkeit über die eigenen Gefühle und über die eigene Vor-Einstellung; Achtung der Selbstbestimmung im Sinne der Zwei-Einheit von werdender Mutter und werdendem Kind; keine Abhängigkeit der Frau durch Überredung, Versprechen von Zuwendung oder Drohung mit Entzug von Liebe suchen; Anerkennung der Würde des werdenden Lebens vor aller Frage, von wem und wie es geliebt werden kann; gründliche Selbstinformation über die Folgen und Möglichkeiten; Begleitung der Schwangeren zur Beratung; Stehen zur Person der Frau, auch wenn sie gegen die Vor-Einstellung des Mannes das Kind austrägt; Stehen zur Person der Frau, auch wenn sie entgegen den eigenen Wünschen abtreibt [...]; die zumutbaren Folgen übernehmen.« (A.a.O., 79f).

65 Adler u.a., Wie wird das wohl zu dritt alles werden?, 21.

66 Simmel-Joachim, Beratung, 13.

67 Ney und Peeters äußern, daß jede Schwangerschaft eine Krise sein muß, denn erst die Krise läßt ein Paar zu Eltern heranreifen. »Andernfalls wird das Kind in die Hände von Erwachsenen geboren, die selber noch Kinder sind« (Ney / Peeters, Tief verletzt, 10.) und demzufolge die Gegenwart des Kindes als Belästigung übernehmen. Die erste Schwangerschaft ist fast immer eine Krisenerfahrung, aber noch mehr die unerwünschte, ungewollte.

68 Beer, Zärtlichkeit, 93.

69 Adler u.a., Wie wird das wohl zu dritt werden?, 9.

sich auf die Elternrolle vorbereiten.«⁷⁰ Aber selbst wenn das Paar schon gemeinsame Elternerfahrung hat, wird durch eine erneute Schwangerschaft das Partnerverhalten herausgefordert oder die Schwächen der Partnerschaft gravierend deutlich.

5.4. Eltern-Kind-Konflikt

Das Verhältnis zu den Eltern ist selbst bei guter Loslösung nicht beendet. So werden Eltern durch die Botschaft der Schwangerschaft zu Reaktionen herausgefordert. Sie sind in ihrer Identität in Frage gestellt. Sie werden Großeltern. Doch manche Eltern wollen noch nicht Großeltern sein. Damit ist ein Konflikt zwischen dem alten und jungen Paar unausweichlich. Doch es gibt auch noch Konfliktstoff, wenn die Eltern gerne Großeltern werden. Er liegt in den werdenden Eltern. Denn der Beginn der eigenen Elternschaft bringt »stets auch ein Wiederaufleben und Wiederaufarbeiten ungelöster Konflikte aus der Herkunftsfamilie mit sich.«⁷¹ Manche Paare spüren das und rücken darum von ihren Herkunftsfamilien noch weiter ab. Sie wollen beispielsweise bessere Eltern sein, als es nach ihrer Ansicht ihre eigenen Eltern waren, und dazu brauchen sie viel Abstand von den Eltern und Schwiegereltern.

Manche Großeltern neigen dazu, ihre Unterstützung dem Elternpaar aufzuzwingen. Damit aber würden die werdenden Eltern gerade wieder die hilfsbedürftigen Kinder. Das muß zu Konflikten führen. Auf alle Fälle müssen die Beziehungen neu geregelt werden. Selten geht das ohne Konflikte ab.

5.5. Geschwister- und Kinder-Konflikt

Gleichermaßen zeigen die Geschwister oder die Kinder der werdenden Eltern Entsetzen, Ablehnung und Bestürzung. Geschwister lehnen die Rolle einer Tante oder eines Onkels ab. Kinder wollen keine Geschwister mehr haben. Sie äußern Ärger, Scham oder Ängste. Sie machen der Schwangeren Vorwürfe. Sie stellen ihr Fragen, die sie sich selbst schon viele Male gestellt hat, ohne eine Antwort zu finden.

5.6. Gesellschafts-Konflikt

Die Gravidität ruft nicht nur eine Reaktion im Mikrokosmos Familie hervor, sondern auch im Makrokosmos Gesellschaft. Es ist ein »gesellschaftlicher Konflikt, ausgetragen am Leib von Individuen«⁷².

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² M. Koschorke, Schwangerschaftskonflikt und Schwangerschaftskonflikt-Beratung. Zur Dynamik eines unauflösbaren Konflikts, in: Kleine Texte aus dem EZI Nr. 15, Berlin 1988, 7.

Chefs wollen ihre Mitarbeiterin nicht verlieren. Frauen sind oft die viel billigeren Arbeitskräfte. Die Frauen wollen ihren Beruf nicht aufgeben. »Die Sorge um Kinder stört das moderne Arbeitsleben von Frau und Mann.«⁷³ Vermieter wollen keine »Schreihälse« in ihrem Haus. Alle diese Reaktionen gehen nicht spurlos an der Schwangeren vorbei. Für die Seelsorge heißt dies, daß ein Seelsorger beziehungerfahren sein muß. Er sollte etwas Ahnung von der systemischen Familientherapie haben.

6. Das ethische Erleben

Die Schwangere lebt nicht nur in einem Beziehungsfeld; sie lebt außerdem in einem Feld von Normen und Werten. Dieses ethische Feld wird oft noch moralisch aufgeladen, wenn eine Schwangerschaft festgestellt wird.

6.1. Muttermodell

Zum Zeitpunkt der Schwangerschaft werden überkommene, alte ethische Werte kritiklos an die Frau weitergegeben. Es wird von der Schwangeren erwartet, daß sie das unzeitgemäße Muttermodell verwirklicht. Eine Mutter soll sich im Gegensatz zur gesellschaftlich ethischen Gesamtausrichtung verhalten, sie soll verzichten und sich einschränken.⁷⁴

Ab jetzt soll im Muttersein der gesamte Sinn ihres Frauseins bestehen. So vermittelt wird dieses Modell für Frauen zur »Zwangsideutität Mutterschaft«.⁷⁵ Selbst wenn Muttersein als sinnvolle Aufgabe bejaht wird, ist es heutzutage nicht eine lebenslange Aufgabe, mit der sich eine Frau völlig identifizieren kann. Im Verlauf ihres langen Lebens ist ihr Muttersein ein relativ kurzes Durchgangsstadium. »Spätestens mit 45 Jahren droht der Frau Sinnleere, wenn sie ihr Lebensziel ausschließlich an der Familie ausrichtet.«⁷⁶

6.2. Berufsmodell

Sie muß sich aber auch zwischen zwei entgegengesetzten Lebensentwürfen entscheiden. Das eine Leben ist geprägt von Berufs-Arbeit und von Beziehungen zu Arbeitskollegen; das andere von Haus-Arbeit und Bezie-

⁷³ Simmel-Joachim, Beratung, 15.

⁷⁴ Die Hausfrauen- und Mutterrolle ist »wenig gesellschaftlich anerkannt oder gar vergütet« (E. Brähler / Y. Richter, Editorial, in: psychosozial 58, 5).

⁷⁵ R. Seitz, »Mein Bauch gehört mir?«, zit. nach: E. Amberg, Drohung mit dem Abtreibungstrauma, 17.

⁷⁶ Koschorke, Schwangerschaftskonflikt, 10. Die werdende Mutter muß sich darum heute eventuell auch zwischen »drohender Sinnleere und Überforderung« (a.a.O., 8.) entscheiden.

hungen zu den Kindern. Die eine Lebensart verheißt oft mehr materiellen Reichtum, die andere manchmal mehr ideellen. »Kinder sind in der modernen Gesellschaft ein reiner Kostenfaktor im individuellen Budget.«⁷⁷ Es gibt also kaum noch objektive Gründe, Kinder zu bekommen. Dafür müssen aber immer mehr subjektive Gründe gefunden werden, um ein Kind auszutragen.⁷⁸

6.3. Das christliche Modell

Eine Schwangere, die mit christlichen Werten aufwächst, aber durch ihre persönliche Situation plötzlich vor einer Entscheidung steht, die ganz gegen ihre bisherige Überzeugung steht, kommt in eine tiefe Krise. Sie kann sich, wenn sie sich zum Abbruch entscheidet, als Mörderin verstehen. Eine Christin sagte mir: »Ich komme mir wie Hitler vor, der die Juden umgebracht hat.« Ahnen wir, welche innere Dramatik sich da abspielt? In manchen Fällen werden Christinnen, die abgetrieben haben, später sehr kämpferische Lebensschützerinnen.⁷⁹ Sie wollen mit allen Mitteln – auch mit Macht und Gewalt! – andere Schwangere vom Abbruch abbringen. Sie wollen ihren eigenen Fehler an anderen Frauen wiedergutmachen. Hinter diesem Verhalten steht oft eine unverarbeitete Problematik, die in der Seelsorge nicht zur Liebe und Vergebung finden konnte.

6.4. Die tradierte Elternrolle

Manche Eltern haben unbewußt ihre Kinder zu einer gefühlsfernen Elternschaft, »insbesondere zum vorsprachlichen Kind«,⁸⁰ erzogen. Sie reichten ihnen die Ansicht weiter, daß ein kleines Kind sowieso nichts mitbekomme. Man konnte sich nicht vorstellen, daß ein Kind vor und nach der Geburt schon außergewöhnlich erlebnisfähig ist. Und derart erzogene Eltern wehren sich sehr stark gegen das Austragen eines Kindes. Auf der anderen Seite steht die Tradition, die Elternschaft stark idealisiert. Die Elternrolle ist dann eine Unfehlbarkeits- und Allmachtsposi-

⁷⁷ »Kinder sind in der modernen Gesellschaft [...] ein reiner Kostenfaktor im individuellen Budget einer Frau oder eines Paares. Kinder müssen vom Individualeinkommen unterhalten werden, die staatlichen Entlastungen dafür sind nur ein Zubrot. Kinder kosten Freizeit und sie behindern den beruflichen Aufstieg von Frauen.« (*Simmel-Joachim*, Beratung, 15).

⁷⁸ »Das wiederum hat Auswirkungen auf die Elternposition: Kinder werden nicht mehr »gebraucht«, deshalb werden sie aber um so »wichtiger« in der einzelnen Familie. Die Erwartungen, die die Eltern an sie stellen, werden um so höher.« (*Brähler / Richter*, Editorial, 7).

⁷⁹ Das überzeugendste Buch der Lebensschützer ist meiner Ansicht: *K. Struck*, Ich sehe mein Kind im Traum. Plädoyer gegen die Abtreibung, Berlin 1992.

⁸⁰ *Janus*, Von der schwangeren Mutter, 40.

tion. Elternsein ist ein gottähnlicher Zustand. Daß diese Vorstellungen von infantilen Phantasien gespeist sind, wird nicht wahrgenommen oder verschwiegen. So ein überhöhter Optimismus bewirkt aber oft das Gegenteil. Er schärft das Mißtrauen. Die Kinderbereitschaft wird damit nicht gefördert.

Die Ambivalenz des Elternseins ist erst seit wenigen Jahren erforscht und deutlich gemacht worden.⁸¹ Das Wissen um Freud und Leid von Eltern, Phasen und Entwicklungen in der Elternrolle, die Bedeutung des Vaterseins und das pränatale Erleben des Kindes sind wichtige Hilfen und Voraussetzungen für eine gesunde Elternschaft. Seelsorge sollte helfen, hier offen und deutlich die Ambivalenzen zu benennen und Informationen nicht zu verheimlichen.

7. Das physische Erleben

Auch der Körper der Schwangeren unterliegt enormen Umstellungen. Werner Gross beschreibt es so: »Die gesamte Biochemie des Organismus verändert sich: Das endokrine System (Drüsen) arbeitet anders, die Hormonausschüttung wird vermehrt oder verringert, und es werden ganz andere Stoffe im Körper produziert, Körpertemperatur und Pulsschlag verändern sich, die inneren Organe werden verschoben. Im weiteren Verlauf der Schwangerschaft werden sogar Körperhaltungsänderungen notwendig. Und da ist es verständlich, daß allein schon das einen Einfluß auf die seelische Befindlichkeit der Mutter hat. Die gesamte psychische Struktur kann denn auch mehr oder weniger massive Erschütterungen erleiden.«⁸² Am Beginn einer Schwangerschaft ist diese Veränderung aber oft nur durch einen Brechreiz oder durch Hungergefühle und Eßlust zu spüren. Also ist ein Schwangerschaftskonflikt ein psycho-sozial-ethisch-biologischer Konflikt.

8. Konflikt-Verstärker

Dieser psycho-sozial-ethisch-biologische Konflikt der Frau wird durch eine Reihe anderer Tatsachen verstärkt. Wie Motoren treiben sie den Teufelskreislauf noch mehr an und bringen manche Schwangere rasant

⁸¹ Siehe dazu: *Janus*, Von der schwangeren Mutter; *J.A. Schüle*in, Zur Entwicklung der Elternrolle in modernen Gesellschaften, in: *psychosozial* 4/1994, 89-101. *Janus* schreibt: »Vor nicht langer Zeit stolperten junge Eltern religiös und moralisch desorientiert, medizinisch verwirrt und von autoritären Eltern drangsaliert in eine äußerst unvollständig wahrgenommene Elternschaft hinein, die mehr eine biologische war, die darum auch zwischen Zwang und Opfer schwankte, aber selten Erfüllung war (*Janus*, Von der schwangeren Mutter, 44).

⁸² *Gross*, Kind, 83.

in die Krise. Wir wollen uns einige der sogenannten »Motoren« etwas genauer ansehen:

8.1. Zeitmangel

Eine Entscheidung für oder gegen die Austragung des Kindes muß in einer viel zu geringen Zeit getroffen werden. Ney und Peeters behaupten, daß die Schwangere »dreiundfünfzig absehbare Faktoren« bedenken müßte, »um eine wirklich vernünftige Entscheidung für (oder gegen!) eine Abtreibung« treffen zu können, und daß sie dafür »sechs und mehr Monate« nötig hätte.⁸³ Doch die Schwangere hat in der Regel wenige Tage, um ihre Entscheidung zu bedenken.

8.2. Schockreaktionen der Umgebung

Wenn sich die betroffenen Frauen aber doch entschließen, die Freunde und Bekannten zu informieren, dann treffen sie auf Menschen, die gleichermaßen geschockt reagieren. Selten begegnet der Schwangeren jemand, der Verständnis zeigt. »Jeder ist Partei und versucht, die Schwangere entsprechend unter Druck zu setzen.«⁸⁴ Sie fühlen sich genauso ohnmächtig wie die Schwangere und greifen darum oft zu falschen Mitteln. Viele fragen fassungslos: »Hast Du Dich nicht geirrt? Hat sich der Gynäkologe nicht vertan?« Dann sagen sie noch: »Das kann doch nicht wahr sein! Das darf nicht sein!« – Man merkt an diesen Reaktionen, sie brauchen auch Zeit, um es zu fassen. Oder sie fragen hilflos: »Was soll nun werden?« Und sie fragen meist weiter: »Wie kam es dazu? Wann? Mit wem?« Aus diesen Befragungen werden, ohne daß sie es bemerken, Verhöre.

Männer drohen oft: »Wenn du das nicht wegmachen läßt, ist unsere Beziehung zu Ende!« Eltern entgegnen: »Mit einem Kind kannst du gleich gehen. Da brauchst du dich nicht mehr bei uns blicken lassen!« Ärger und Druck werden laut. Sie führen zu Streit. Die Situation eskaliert. Kleine Bemerkungen wirken wie Lawinen. Manche Sätze sind nur Ausdruck des Ärgers und der Angst, aber sie sind der Funke am Benzinfäß. Obendrein leben in dieser Situation alte Konflikte (meist Partner- oder Generationenkonflikte) wieder auf. Die Sachlage ist ein idealer Nährboden für alte und neue Konflikte.

8.3. Der sachlich hilfsbereite Gynäkologe

Viele Ärzte haben wenig Zeit. Sie reagieren darum in kühler Routine, mit distanzierter Geschäftigkeit. Manche Ärzte haben zudem noch Angst vor starken Gefühlen. Vor allem Gynäkologen müssen aufgrund des sexuellen Charakters einer gynäkologischen Untersuchung Gefühlsregun-

⁸³ Ney / Peeters, Tief verletzt, 11.

⁸⁴ Koschorke, Schaden, 4.

gen, um arbeitsfähig zu bleiben, unterdrücken.⁸⁵ Zugleich aber haben sie die intimste und eine sehr machtvollte Beziehung zu ihren Patientinnen. Ärzte sind bis heute ein Beruf, dem Patienten viel Macht zubilligen.⁸⁶ Da sie viel Macht von den Patienten erhalten, wird von ihnen auch die Lösung ihres Problems erwartet. Und jeder ärztliche Ratschlag wird darum als eine endgültige Entscheidung hingenommen.⁸⁷ Auf Grund dessen können Seelsorger gegen ein ärztliches Urteil wenig auszurichten. In notvollen Situationen, wie es ein Schwangerschaftskonflikt nun einmal ist, nutzt mancher Frauenarzt diese Macht auch aus - nicht immer zu Gunsten der Frau. Er merkt oft nicht, wieviel Druck er auf die Patientin ausübt. Gynäkologen mit einem »Helfersyndrom« reagieren aus ihren eigenen unbewußten und unbearbeiteten Nöten und wollen sie an der Not der Frauen abarbeiten.⁸⁸ Sie wollen den Frauen das Leid ersparen und raten darum oft zu einer schnellen Interruption. Sie neigen aus ihrer Not dazu, das Problem der Frau zu verkürzen. Was dann aber wiederum den Konflikt der Frau verstärkt. Denn »wer ein Problem verkürzt, provoziert automatisch Gegenreaktionen.«⁸⁹ Manche Frau ist freundlich, aber sehr bestimmt von ihrem Arzt in eine ganz bestimmte Entscheidungs-Richtung gedrängt worden. Was aber wenige Ärzte noch mitbekommen, ist dann die krisenhafte Reaktion dieser Frauen.

85 Knorre weist darauf hin, daß besonders der »sexuelle Charakter der gynäkologischen Untersuchung« bei Frauenärzten beiderlei Geschlechts dazu führt, Gefühlsregungen sehr stark zu unterdrücken und zu verdrängen, »um arbeitsfähig zu bleiben. Um so schwieriger wird es für sie [die Gynäkologen!], sich auf eine emotionale Beziehung mit der Patientin einzulassen.« (Knorre, Beratungsqualifikation, 4.)

86 Dazu ebd. (Siehe hierzu besonders: H.E. Richter, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1992; G. Amendt, Die bevormundete Frau oder Die Macht der Frauenärzte, Frankfurt a.M. 1985.) Knorre macht aufmerksam, daß bei einigen Gynäkologen unbewußt »häufig sehr starke Machtbedürfnisse über ihre Patientinnen« bestehen. Er begründet es damit, daß die Patientin bei der gynäkologischen Untersuchung den Arzt »zwangsweise in ihr ›Innerstes«, Intimstes sehen lassen« muß, »was sie sonst nicht einmal engsten Bezugspersonen gestatten würde. Das macht sie hilf- und schutzlos, läßt sie sich ausgeliefert fühlen. Der Arzt nimmt dieses Gefühl unbewußt auf und empfindet die Macht, die er über seine Patientin hat.« (Knorre, Beratungsqualifikation, 4f.)

87 Knorre sagt: »Die Frau erwartet jedoch von ihm nicht nur die Bestätigung der Gravidität, sondern auch Hilfen, ihr Problem zu lösen, bis hin zur Abnahme der Entscheidung. Der Arzt gerät durch diese Erwartungen unter einen hohen Erwartungsdruck, der durch seinen eigenen Anspruch, die Probleme seiner Patientin wie bei einer Krankheit lösen zu müssen, noch verstärkt wird.« (Ebd.)

88 Siehe dazu: W. Schmidtbauer, Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe, Reinbek bei Hamburg 1986; J. Fengler, Helfen macht müde. Zur Analyse und Bewältigung von Burnout und beruflicher Deformation, München 1992.

89 Koschorke, Kirche, 13.

8.4. Vorhergegangene Verhütungsversuche

Oft ist von der Frau eine Schwangerschaft über lange Zeit systematisch verhindert worden. Damit hat sich in ihrem Inneren eine starke Abwehrhaltung gegen ein Kind fixiert. Schon die Entdeckung der Gravidität und die sie begleitenden starken Gefühle von Angst und Ärger rufen bei diesen Frauen massive Abwehrtendenzen hervor. Sie versuchen mit allen Mitteln, einer innerseelischen Krise zu entgehen. Ihre Abwehr ist zu massiv, zu stark und damit nicht als Krise erlebbar. Diese Frauen vermeiden z.B. in der Beratung das Wort »Kind«. Sie bezeichnen sich als schwanger und in anderen Umständen. Aber was sie erwarten, benennen oder bezeichnen sie nie, weil sie es nicht wollen. Ein Kind wird schon verbal verleugnet und abgelehnt.

9. Ausblick

Vielleicht ist uns etwas bewußter geworden, was für Lasten eine ungewollt Schwangere zu tragen hat. Und vielleicht wird uns auch bewußt, wie wir manchmal in der Seelsorge versucht werden, anderen Lasten aufbürden, die wir selbst nicht tragen wollen. Jesus beschreibt diese Haltung als eine pharisäisch-gesetzliche: »Sie binden aber schwere Lasten und legen sie auf die Schultern der Menschen, sie selbst aber wollen sie nicht mit ihrem Finger bewegen.« (Mt 23,4); » Auch euch Gesetzesgelehrten wehe! Denn ihr belastet die Menschen mit schwer zu tragenden Lasten, und selbst rührt ihr die Last nicht mit einem eurer Finger an.« (Lk 11,46). Ich wollte uns in die Nähe der Frauen bringen, die seelsorgerliche Hilfe brauchen und sie nötig haben. Und ich glaube, daß wir dann auch ganz in der Nähe Jesu sind – obwohl wir es da oft gar nicht spüren. Doch unser Herr ist bei denen, die »mühselig und beladen sind«, denn er will alle jene »zur Ruhe bringen«.⁹⁰

Bibliographie

- Adler, S. / Frevert, G. / Cierpka, M. / Pokorny, D. / Strack, M., Wie wird das wohl zu dritt alles werden?, in: psychosozial 4/1994, 9-23
 Amberg, E., Drohung mit dem Abtreibungstrauma. in: pro familia magazin 4/1994, 16-17
 Amendt, G., Die bevormundete Frau oder Die Macht der Frauenärzte, Frankfurt a.M. 1985

⁹⁰ Mt 11,28-29. Martin Luther hat das ἀναπαύσω [*anapausō*] mit »erquicken« übersetzt. Wörtlich heißt es eigentlich »hinauf-beruhigen«. »An die Stelle der Ruhe, die dem jüdischen Weisheitsjünger verheißen war, wird Mt 11,28f mit Nachdruck – unter Beibehaltung der alten Verheißungsform – die echte *Ruhe* gestellt, die Jesus mit seinem Evangelium bringt. Zu ihr ist eingeladen, wer im Judentum in Wahrheit nur Last [...] und keine Ruhe gefunden hat, [...]« *Bauernfeind*, in: ThWBNT, Bd. I, 353.

- Beckmann, D., Entwurf einer kindzentrierten Ethik, in: psychosozial 30/1986, 44-57
- Beckmann, R. u.a., Abtreibung in der Diskussion. Fünfzig Behauptungen und ihre Widerlegung, Krefeld 1991
- Beer, U., Mehr Harmonie und Gesundheit der Seele. Ein Ratgeber für das innere Gleichgewicht, Freiburg i.Br. 1992
- , Mehr Zärtlichkeit – mehr Liebe. Ein Ratgeber für das Leben zu zweit, Freiburg i. Br. 1991
- Beuckers, J. / Fassbender, P. (Hgg.), Psychische Folgeschäden nach Schwangerschaftsabbruch, Augsburg / Bonn 1991
- Bielitzer, G., Die erste Begegnung von Mutter und Kind bei der Geburt, Prägung – sensible Phase – Entwicklung der Mutter-Kind-Beziehung, in: Zeitschrift für Humanistische Psychologie 1+2/1980, 11-16
- Bleibtreu-Ehrenberg, G., Vaterschaft im Kulturvergleich, in: psychosozial 4/1994, 25-36
- Bopp, J., Die Abschaffung der Vaterrolle, in: *Dunde, S.R.*, Neue Väterlichkeit, a.a.O., 49-59
- Brazelton, T.B. / Cramer, B.G., Die frühe Bindung. Die erste Beziehung zwischen dem Baby und seinen Eltern, Stuttgart 1991
- Büntig, W.-E., Wendepunkte in Schwangerschaft und Geburt, in: Zeitschrift für Humanistische Psychologie 1+2/1980, 3-10
- Dalton, K., Mütter nach der Geburt. Wege aus der Depression, Frankfurt a.M. 1992
- Danziger, D., Die Kunst, ein guter Vater zu werden, Hamburg (1988) ²1993
- Dix, C., Eigentlich sollte ich glücklich sein. Hilfe und Selbsthilfe für überforderte Mütter, Zürich 1987
- Dörner, K. / Plog, U., Irren ist menschlich. Lehrbuch der Psychiatrie / Psychotherapie, Bonn ⁷1992
- Dornes, M., Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen, Frankfurt a.M. 1993
- Drägestein, B., Schwangerschaftsabbruch: Was empfindet der begleitende Partner?, in: pro familia magazin 3/1994, 16-18
- Dunde, S.R. (Hg.), Neue Väterlichkeit. Von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Mannes, Gütersloh 1986
- Eger-Keil, P., Vom autistischen Säugling zum kompetenten Interaktionspartner – Ein Wandel auch innerhalb der psychoanalytischen Entwicklungspsychologie, in: psychosozial 2/1991, 47-54
- Fengler, J., Helfen macht müde. Zur Analyse und Bewältigung von Burnout und beruflicher Deformation, München ²1992
- Fthenakis, W.E., Die Vaterrolle als Gegenstand familienpsychologischer Forschung, in: *Dunde, S.R.*, Neue Väterlichkeit, a.a.O., 34-48
- , Väter, Bd. 1: Zur Psychologie der Vater Kind Beziehung, München 1988
- , Väter, Bd. 2: Zur Vater-Kind-Beziehung in verschiedenen Familienstrukturen, München 1988
- Funk, F., Abtreibung aus medizinischer Sicht, in: Unerwünscht? Eine Information und Hilfestellung, Vellmar o.J., 3.
- Furch, M., Die psychischen Folgen nach einer Abtreibung, in: Sexualethik und Seelsorge 2/1992

- , Zur Seelsorge an Frauen und Männern nach Abtreibung – Pro Vita, Hannover 1994
- Furch, W.*, Das Leben des ungeborenen Kindes und die Lebensqualität seiner Eltern – 20 Jahre Abtreibungsgesetzgebung in Deutschland, Vortrag in Lünen am 16.10.1993, Pro Vita, Hannover, o.J.
- , In der Entscheidung – die Problematik der Konflikte um eine ungewollte Schwangerschaft, in: *BTS* 4/1987, 3-10
- , Verantwortete Schwangerschaft – Abtreibung, eine medizinische Dienstleistung?, Pro Vita, Hannover, o.J.
- Gardiner, A.*, »Warum haben wir früher nicht über diese seltsame Mischung von Erleichterung, Scham und Traurigkeit geredet?« Angelika Gardiner über die seelischen Folgen einer Abtreibung – ein Thema, über das erst jetzt wieder offen und ehrlich gesprochen werden kann, in: *Brigitte* 22/1995, 112-115
- Gmür, P.*, MutterSeelenAllein. Erschöpfung und Depression bei jungen Müttern, Freiburg i.Br. 1998
- Greenberg, M.*, Ein Vater wird geboren. Die Entfaltung der Vater-Kind-Beziehung, Frankfurt a.M. 1992
- Gross, W.*, Was erlebt ein Kind im Mutterleib? Ergebnisse und Folgerungen der pränatalen Psychologie, Freiburg i.Br. 1982
- Grotjahn, M.-M.* (Hg.), Schwangere in Konflikten. Annehmen – Beraten – Begleiten, Stuttgart 1989
- Hilbig, C.F.*, Krisenintervention. Ein Hilfsangebot bei akuten Krisenreaktionen, in: *Die Kerbe* 1/1984, 17-19
- Hoffacker, P / Steinschulte, B. / Fietz, P.-J. / Brinsa, M.*, Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion, Bergisch Gladbach ⁵1991
- Holze-Stäblein, O.-G.*, Es ist Zeit, die Steine aus der Hand zu legen. Um die Wahrhaftigkeit im Abtreibungsstreit, in: *Berliner Zeitung* 179 vom 3./4. August 1991, 21
- Hummel, S.*, Mögliche Komplikationen eines Schwangerschaftsabbruchs (Selbstverlag S. Hummel, Diakonissenkrankenhaus Dresden)
- Janus, L.*, Von der schwangeren Mutter und dem zukünftigen Vater zu den werdenden Eltern. Das Entstehen eines neuen Sozialisationstypus, in: *psychosozial* 4/1994, 37-48
- Kaplan, L.J.*, Die zweite Geburt. Dein Kind wird zur Persönlichkeit, München 1981
- Kast, V.*, Der schöpferische Sprung. Vom therapeutischen Umgang mit Krisen, München ³1991
- Keller, H. / A. Chasiotis*, Die Rolle des Vaters für die frühe Entwicklung des Kindes, in: *psychosozial* 2/1991, 67-75
- Klaus, M.H. / Kennel, J.H.*, Mutter-Kind-Bindung, München 1987
- Knopf, M / Mayer, E. / Meyer, E.*, Traurig und befreit zugleich, Psychische Folgen des Schwangerschaftsabbruchs, Reinbek bei Hamburg 1995
- Knorre, P.*, Bedarf es besonderer Beratungsqualifikation von GynäkologInnen bei der Schwangerschaftskonfliktberatung? (Selbstverlag P. Knorre, Gynäkologische Gemeinschaftspraxis, Frankfurt a.O.)
- Klitzing, K. v.*, Von der Paarbeziehung zur Elternschaft, in: *psychosozial* 4/1994, 49-60
- Koschorke, M.*, Abtreibung mit Worten. Die Abtreibungsdiskussion unter der Lupe, in: *Kleine Texte aus dem EZI* Nr. 5, Berlin ²1988

- , Schaden oder Schutz für das Leben? Das neue Beratungsgesetz zu §218 treibt die Abtreibungszahl wieder in die Höhe, in: Kleine Texte aus dem EZI, Nr. 14, Berlin 1988
- , Schwangerschaftskonflikt und Schwangerschaftskonflikt-Beratung. Zur Dynamik eines unauflösbaren Konflikts, in: Kleine Texte aus dem EZI Nr. 15, Berlin 1988
- , Die Kirche – ein Freund des Lebens? Wie die Kirchen den Dialog mit den Frauen verbauen, in: Kleine Texte aus dem EZI Nr. 19, Berlin 1990
- , Wie evangelisch sind Indikationen- und Fristenlösung? 12 Thesen, in: Kleine Texte aus dem EZI Nr. 21, Berlin 1991
- / Sandberger, J.F. (Hgg.), Schwangerschafts-Konflikt-Beratung. Ein Handbuch, Göttingen 1978
- Krieger, V., Der Fötus als medialer Mythos, Zur gesellschaftlichen Bedeutung der »gläsernen Schwangerschaft«, in: Psychologie heute, 4/1995, 58f
- Kuntz-Brunner, R. / Nordhoff, I., Heute bitte nicht. Keine Lust auf Sex – ein alltägliches Gefühl, Reinbek bei Hamburg 1992
- Langenbacher, H., Sprache des Körpers – Sprache der Seele. Wie Frauen sich wohlfühlen können, Freiburg i.Br. 1991
- Langsdorff, M., Kleiner Eingriff – großes Trauma? Schwangerschaftskonflikte, Abtreibung und die seelischen Folgen, Frankfurt a.M. 1996
- Lidz, T., Das menschliche Leben. Die Entwicklung der Persönlichkeit im Lebenszyklus, Frankfurt a.M. 1974
- Mehner, Schwangerschaftsunterbrechung – Eine medizinische und ethische Darstellung, in: Bitte laß mich leben, Mitarbeiterhilfe der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens, Dresden 1987, 15-22
- Meyer, E / Paczensky, S. v. / Sadrozinski, R., »Das hätte nicht noch mal passieren dürfen!« Wiederholte Schwangerschaftsabbrüche und was dahintersteckt, Frankfurt a.M. 1991
- Mieth, D. / Mieth, I., Schwangerschaftsabbruch. Die Herausforderung und die Alternativen, Freiburg i.Br. 1991
- Muldorff, W., Zur väterlichen Funktion, in: Ehe, Zentralblatt für Ehe- und Familienkunde 2/1974, 74-75
- Naujokat, G., Plädoyer für die Verantwortung des Mannes, in: Helfen statt töten. Mensch von Anfang an, Vellmar o.J., 3
- Ney, P.G. / Peeters, M.A., Lebendige Hoffnung. Behandlung nach Abtreibung und Mißbrauch. Ein Trainingshandbuch für Therapeuten, Victoria, Canada 1993 (in maschinenschriftlicher Übersetzung Stahl, J., 1994)
- , Tief verletzt. Eine Erklärung für die tiefgreifenden Probleme verursacht durch Abtreibung und Kindesmißbrauch (maschinenschriftlich)
- Notz, G., »Man ist als Frau um einiges mehr gebunden als der Mann ...« Ergebnisse einer Studie zur Familiengründung, in: pro familia magazin 5/1993, 14
- Oorschot, B. v., »Wenn ein Kind Probleme schafft, müssen die Probleme beseitigt werden, nicht das Kind!«, in: Die Gemeinde 8/1995, 8-9
- Peeters, M.A., Die Folgen der Abtreibung für Familie und Gesellschaft. Vortrag auf der gemeinsamen Tagung von VKAS / IANFP, 26.-28. Mai 1994 in Sitten (Sion), Schweiz, RAHEL e.V., Postfach 1613, 61286 Bad Homburg
- Petersen, P., Seelische Folgezustände nach Schwangerschaftsabbruch, in: Helfen statt töten. Mensch von Anfang an, Vellmar, 5

- Petzold, M.*, Der Vater im Übergang zur Elternschaft, in: psychosozial 4/1994, 61-73
- Poltawska, W.*, Psychische Folgen der Abtreibung, Ansprache anlässlich der Kundgebung zum 10. Jahrestag des § 218 StGB am 10. Mai 1986 in Hadmar, Wichtige Zeitdokumente, Folge 12, Hg. Aktion Leben e.V., Abtsteinach
- Preul, R.*, Seelsorge als Bewältigung von Lebenssituationen, in: *Scharfenberg, J.* (Hg.), Freiheit und Methode – Weg christlicher Einzelseelsorge, Göttingen 1979, 61-81
- Richter, H.-E.*, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek bei Hamburg 1992
- Richter, Y.*, Verweigerte Elternschaft. Überlegungen zum Geburtenrückgang in den neuen Bundesländern, in: psychosozial 4/1994, 75-87
- Roeder, H.*, Existenz-Risiko Kind, in: Psychologie heute 4/1995, 66-71
- Roppelt, U.*, Der Schwangerschaftsabbruch als Streßereignis. Ergebnisse einer empirischen Studie, in: pro familia magazin 4/1994, 18f
- Ruthe, R.*, Duett statt Duell. Konkrete Schritte zu einer harmonischen Ehe, Wuppertal 1983
- , Elternbuch. Hilfen aus der Praxis für den Erziehungsalltag, Wuppertal 1986
- , Familie – Oase oder Chaos. Wege aus der Familienkrise, Moers 1991
- , Verliebt bis über beide Ohren. Partnerwahl ohne falsche Illusionen, Moers 1988
- Scherner, H.*, Der Vater – eine verschwindende Größe, in: pro familia magazin 5/1993, 11
- Scheidt, J. v.*, Innenwelt-Verschmutzung. Die verborgenen Aggressionen. Symptome, Ursachen, Therapie, Frankfurt a.M. 1988
- Schmidtbauer, W.*, Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe, Reinbek bei Hamburg 1986
- Schobert, K.*, Der gesuchte Tod. Warum Menschen sich töten, Frankfurt a.M. 1989
- Schüle, J.A.*, Die Geburt der Eltern. Über die Entstehung der modernen Elternposition und den Prozeß ihrer Aneignung und Vermittlung, Opladen 1990
- , Zur Entwicklung der Elternrolle in modernen Gesellschaften, in: psychosozial 4/1994, 89-101
- Simmel-Joachim, M.*, Beratung von Frauen bei ungewollter Schwangerschaft. Vortrag zum Fortbildungsseminar »Hilfe statt Strafe« am 20./21. November 1993 in Kleinmachnow (Brandenburg)
- Simon, M.*, Psychosoziale Risiken beim Schwangerschaftsabbruch, in: Medizinische Klinik, Wissenschaftliche Zeitung für die ärztliche Praxis 16/1980, 49-57
- Standford, S.*, Schatten auf der Seele. Die psychischen Folgen der Abtreibung. Wichtige Zeitdokumente, Folge 2, Hg. Aktion Leben e.V., Abtsteinach
- Struck, K.*, Ich sehe mein Kind im Traum. Plädoyer gegen die Abtreibung, Berlin 1992
- Swarat, U.*, Abtreibung als Grundfrage an die Ethik, in: Die Gemeinde 8/1995, 4-5
- Tepp, V.*, Ehescheidung im Freikirchentum am Beispiel des deutschen Baptismus (maschinenschriftlich, Diplomarbeit 1994)
- , Zum Verständnis und Umgang mit Individualkrisen in der Seelsorge (maschinenschriftlich, 1988)

- Tsolodimos, C.*, »Was geschieht bei einem Abbruch?« in: *Brigitte* 22/1995, 119
- Ullmer-Otto, S.*, *Die leere Wiege. Unfruchtbarkeit und ihre seelische Verarbeitung*, Zürich 1989
- Weber, A.*, Die Bedeutung des Vaters für die Entwicklung des Kindes, in: *Ehe, Zentralblatt für Ehe- und Familienkunde* 2/1974, 57-66
- Wydler, W.*, Der nichteheliche Vater, in: *Ehe, Zentralblatt für Ehe- und Familienkunde* 2/1974, 66-73
- Zimmer, K.*, *Das Leben vor der Geburt. Die seelische und körperliche Entwicklung des Kindes im Mutterleib*, Hg. der Bundesminister für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, 1989

Wie biblisch ist die baptistische Tauflehre?

Eine kritische Analyse

Peter-Johannes Athmann

Eduard Schütz zum 70. Geburtstag

Einleitung

Es ist kein Geheimnis mehr, daß wir deutschen Baptisten keineswegs ein einheitliches Taufverständnis haben.¹ Wahr ist, daß wir uns darüber einig sind, an welcher Stelle in der Glaubensbiographie eines Menschen die Taufe zu erfolgen hat, genauso wahr ist allerdings, daß wir weit entfernt davon sind, hinsichtlich der Bedeutung oder gar der Wirkung von Taufe zu einer Übereinstimmung zu gelangen.

Die folgenden Überlegungen könnten dazu dienen, auf diesem – notwendigen! – Weg einen kleinen Schritt weiterzukommen.

Im ersten Teil stelle ich zunächst einige Grundsätze vor, die meine Herangehensweise an die neutestamentlichen Schriften bestimmen. Aus ihnen wird hervorgehen, daß schon Inhalt und Struktur des Neuen Testaments einen Weg eröffnen, wie sich mit dem Vorhandensein unterschiedlicher Meinungen zu Glaubensfragen umgehen läßt. Wie dieser Weg konkret aussehen könnte, werde ich dann in einer Reihe von Thesen darlegen.

Im zweiten Teil unternehme ich den Versuch nachzuweisen, daß sich in unser Taufverständnis einige unbiblische Elemente eingeschlichen haben, die uns eine ganze Reihe ungelöster theologischer Probleme bescheren, die ich auch kurz anreißen werde.

Dieser Teil ist gleichzeitig ein zugegebenermaßen etwas polemisches Plädoyer für die Notwendigkeit sauberen theologischen Nachdenkens, ohne das der Baptismus sowohl nach innen wie auch nach außen keine Chance hat, sich seiner Identität zu vergewissern und seine ökumenische Notwendigkeit und damit auch Existenzberechtigung für das kommende Jahrhundert nachzuweisen.

¹ Zur Diskussion vgl. besonders die ersten Jahrgänge der ZThG sowie G. Balders (Hg.), Textbuch Taufe und Mitgliedschaft, Kassel 1997; ders. / U. Swarat (Hgg.), Textbuch zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994. Die Position der Brüdergemeinden im BEFG ist nachzulesen in der Zeitschrift »Blickpunkt Gemeinde« 1/1998, 4 (»Glaube, Taufe, Mahlgemeinschaft in der Gemeinde – eine Stellungnahme« [o. Verf.]).

Hermeneutische Grundsätze

1. Die Vielfalt des Christuszeugnisses im Neuen Testament wird oft als Problem empfunden, wenn es darum geht, eindeutige Aussagen zu bestimmten Themen zu gewinnen, z.B. zur Deutung des Todes Jesu, zur Funktion des Herrenmahls oder zur Frage von Amt und Gemeindeordnung. Ich möchte demgegenüber vorschlagen, das Vorhandensein dieser Vielgestaltigkeit mit all ihren unterschiedlichen Akzentsetzungen positiv zu werten, und zwar gleichsam als Programm: *Gott läßt sein Evangelium jeder Gemeinde so verkünden, wie sie es in ihrer aktuellen Situation braucht und aufgrund ihres Kontextes am besten verstehen kann.* Auf eine kurze Formel gebracht: Wenn im Neuen Testament verschiedene Autoren mit je verschiedenen Zugängen zum Evangelium von Jesus Christus zu Wort kommen, dann ist dies Gottes Wille. Mir ist klar, daß damit die Entscheidungen der Alten Kirche, was denn nun in den neutestamentlichen Kanon gehört und was nicht, ähnlich wie die Abfassung der einzelnen Schriften als geistgeleiteter Prozeß verstanden werden muß².
2. Wenn das stimmt, dann folgt daraus, daß in den Schriften jedes einzelnen Verfassers jeweils *das volle Evangelium zur Geltung kommt* und die zentralen Glaubensinhalte auf eine den Adressaten angemessene Weise vermittelt. Dies gilt umsomehr, als keine der neutestamentlichen Adressatengemeinden den uns heute vorliegenden Gesamtbestand des Neuen Testaments kannte, sondern nur die Schrift bzw. die Schriften jeweils einzelner Autoren.³
3. Wenn das stimmt, dann nötigt uns die Vielgestaltigkeit des Christuszeugnisses im Neuen Testament, *die Aussageabsichten jeder Schrift, ja jedes in sie aufgenommenen Traditionselementes, zunächst für sich zu untersuchen und zu würdigen*, um genau hinhören zu können, »was der Geist der jeweiligen Zielgemeinde sagt«⁴.

2. Die Konsequenzen dieser Annahme sind beträchtlich: »Wer den Kanon als zu glaubende Größe bezeichnet, meint gar nicht den Kanon [...], sondern er glaubt, er vertraut einer kirchlichen Entscheidung [...] Man muß sich dabei freilich über die Konsequenzen im klaren sein: Wenn die Kirche (geleitet durch den Heiligen Geist) eine Entscheidung über den Kanonumfang treffen konnte, wird man doch wohl kaum behaupten wollen, daß der Geist im Anschluß daran die Kirche verlassen hätte. [...] Wenn aber der Geist die Kirche nicht verlassen hat, warum sollte die Kirche dann nicht auch später entsprechende Entscheidungen fällen können?« (W. Marxsen, *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Gütersloh 1966, 24f). Eine andere Position hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Kirche und Kanon vertritt Uwe Swarat in seinem wichtigen Aufsatz »Zur historischen und dogmatischen Begründung des neutestamentlichen Kanons«, in: *ThGespr* 2/1992, 16-30.

3. Dieser hermeneutische Grundsatz läßt sich sogar weitgehend auf die von den Verfassern verwendeten Vorlagen übertragen, insofern jede einzelne überlieferte Perikope, sei sie nun ein Spruch Jesu, eine Wundergeschichte, ein Gleichnis oder ein Element gottesdienstlicher Liturgie auch schon vor ihrer Aufnahme in Evangelien oder Briefe immer schon der Verkündigung diene.

4. Dies herauszuarbeiten, ist Aufgabe der Exegese: »die alte Aussage (als Anrede an die damaligen Leser) nachzusprechen« (Marxsen, *Das Neue Testament*, 56). Erst in einem

4. Bei alledem bleibt festzuhalten, daß sich die einzelnen neutestamentlichen Gemeinden trotz vieler unterschiedlicher Akzentsetzungen und auch ernster Konflikte stets als *Glieder an dem einen Leib Christi* verstanden haben.

Thesen zum Umgang mit unterschiedlichen Meinungen zu Glaubensfragen

Aufgrund dieser hermeneutischen Überlegungen möchte ich zunächst folgende allgemeine Thesen aufstellen:

1. Wenn in unserem Bund zu bestimmten Themen verschiedene Ansichten aufeinandertreffen, dann sind die gegnerischen Parteien schnell bereit, nur die je eigene Meinung für biblisch zu halten, die je andere dagegen nicht. Aus dieser Falle, die jedes konstruktive Gespräch zum Erliegen bringt, kommen wir erfahrungsgemäß nur schwer heraus. Eine sinnvolle Möglichkeit besteht m.E. darin zu prüfen, ob es nicht sein kann, daß beide Parteien sich auf *je verschiedene Traditionsstränge* im Neuen Testament berufen – und dies wäre nach dem oben Gesagten ja auch legitim.

2. Ist dies erkannt, ist zu prüfen, welche der in Frage kommenden neutestamentlichen Traditionen für den aktuellen Kontext die *angemessene Aktualisierung* des Evangeliums ist. Ob wir z.B. unser Verhältnis zur jeweiligen Regierung von Röm 13 oder von Offb 13 bestimmen lassen müssen, hängt sicher davon ab, ob wir gerade in einer Demokratie leben oder in einer Diktatur.

3. Es kann sich aber auch herausstellen, daß beide Parteien ein Recht dazu haben, ihre unterschiedlichen Meinungen *aufrechtzuerhalten*, und zwar ohne daß dies zu gegenseitiger Ausgrenzung oder zur Abspaltung führen muß. Wenn ich der Überzeugung bin, daß Gott kein Menschenopfer brauchte, um uns wieder gnädig sein zu können, dann weiß ich mindestens Paulus und die Apostelgeschichte auf meiner Seite; andererseits kenne ich aber auch den Hebräerbrief und weiß, daß es Geschwister gibt, für die der Glaube an den stellvertretenden Sühnetod Jesu überlebenswichtig ist.

4. Daraus folgt, daß jeder und jede von uns das Recht hat, seine oder ihre biblische Erkenntnis innerhalb unserer Bundesgemeinschaft zu vertreten, wenn *es mindestens einen Traditionsstrang* im NT gibt, der diese Erkenntnis stützt. Die daraus resultierende, biblisch begründete Vielfalt ist im übrigen unsere einzige Chance, möglichst unterschiedliche Adressaten mit dem *einen* Evangelium von Jesus Christus zu erreichen.

zweiten Schritt kann die Aktualisierung in meine heutige persönliche bzw. unsere heutige gemeindliche Situation erfolgen (vgl. ebd.).

5. Nun ist es allerdings eine unbestrittene Tatsache, daß sich aus an sich gut biblischen Erkenntnissen gelegentlich *Gedankengebäude entwickeln, die mit der ursprünglichen Idee nicht mehr viel zu tun haben*. Zwei Beispiele mögen hier genügen: die Entwicklung des Papsttums aus der Bevollmächtigung des Apostels Petrus in Mt 16 und die Entwicklung der Satisfaktionslehre aus der Vorstellung vom sündentilgenden Opfertod Jesu in Hebr 9 durch Erzbischof Anselm von Canterbury im 11. Jahrhundert.⁵ Um solche Auswüchse zu vermeiden, ist eine *stete Selbstprüfung* notwendig, um sich zu vergewissern, daß das, was man behauptet, auch noch mit dem übereinstimmt, was wirklich im jeweiligen Traditionsstrang des Neuen Testaments steht, der als Kronzeuge dienen soll.

Vor dem Hintergrund der eingangs skizzierten hermeneutischen Grundsätze und der aus ihnen entwickelten Thesen möchte ich im Sinne der geforderten steten Selbstprüfung nun mit Ihnen darüber nachdenken, ob die baptistische Tauflehre tatsächlich biblisch ist.

Taufe als Bekenntnisakt: Die baptistische Volksfrömmigkeit

Dies scheint zunächst ein sinnloses Unterfangen zu sein, da es wie gesagt keine eindeutige baptistische Tauflehre gibt. Dieser Befund ist aber nur die halbe Wahrheit, denn wer sich in einer Baptistengemeinde zur Taufe meldet, kommt unweigerlich mit einer Deutung der Taufe in Berührung, die sich als »die« baptistische Tauflehre geriert.

Dazu zunächst ein persönliches Erlebnis: Als ich mich 1981 nach langem Abwägen zur Taufe meldete, hörte sich der damalige Gemeindeleiter meine Beweggründe an, um anschließend nur zu fragen: »Ist denn die Taufe für dich nicht auch ein Gehorsamsakt?« Ich murmelte so etwas wie: »Ja, schon auch irgendwie« vor mich hin, weil ich merkte, daß von der Antwort auf diese Frage seine Zustimmung zu meiner Taufzulassung abhing. Ich für meinen Teil war damals aufgrund vieler Gespräche mit erfahrenen Gemeindegliedern eher der Auffassung, daß meine Taufe das öffentliche Bekenntnis zu meinem neugewonnenen persönlichen Glauben an Jesus Christus darstelle.⁶

Mit diesen beiden Begriffen sind die beiden Eckpfeiler dessen markiert, was zumindest in der baptistischen Volksfrömmigkeit der Sinn von Taufe ist: *Taufe ist Bekenntnis- und/oder Gehorsamsakt des Täuflings*.

⁵ Vgl. *Anselm von Canterbury*, *Cur Deus Homo*, Darmstadt ⁴1986; zur bis heute andauernden Wirkungsgeschichte im protestantischen (!) Bereich ist aufschlußreich zu lesen: *F. Laubach / H. Stadelmann*, *Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz*, Wuppertal ²1998, bes. 34f.

⁶ Meine weitere theologische Entwicklung nicht nur in der Tauffrage prägten in besonderer Weise die Beiträge von *Eduard Schütz* in der Zeitschrift »Theologisches Gespräch«. Ihm sei daher dieser Aufsatz zu seinem 70. Geburtstag dankbar zugeeignet.

Je länger ich mich – nach erfolgter Taufe – mit dem Thema beschäftigte, desto weniger leuchtete mir diese Deutung ein, was schlicht und einfach daran liegt, daß ich für sie keinen neutestamentlichen Beleg finden konnte und kann.

War die Taufe Jesu ein Gehorsamsakt?

Nun könnte man natürlich einwenden, daß gerade die Taufe Jesu durch Johannes von Matthäus als Gehorsamsakt dargestellt wird (Mt 3,15). Gegen eine Übertragung dieser Deutung auf die Situation eines gläubig-gewordenen »normalen« Menschen lassen sich allerdings wichtige Einwände machen:

- Die Deutung der Jesustaufe als Gehorsamsakt entspringt der Verlegenheit, begründen zu müssen, warum sich der sündlose Jesus einem Akt unterzog, der nach neutestamentlichem Verständnis gerade von Sünden befreien sollte.
- Die Johannestaufe ist nach dem Zeugnis wenigstens eines neutestamentlichen Autors mit der christlichen Taufe nicht zu vergleichen (Apg 19,1-7).
- Anzumerken ist überdies, daß anlässlich der Taufe Jesu tatsächlich ein Bekenntnis stattfindet – aber gerade kein Bekenntnis des Täuflings! *Gott* bekennt sich hier zu Jesus als seinem »geliebten Sohn«. Ob dieses Bekenntnis öffentlich oder nur für Jesus hörbar war, läßt sich anhand der Texte nicht zweifelsfrei entscheiden (Mt 3,13-17; Mk 1,9-11; Lk 3, 21f⁷). Auf die Taufe Jesu kann sich das populärbaptistische Taufverständnis also auf keinen Fall berufen.

Untersuchung einiger Kernstellen baptistischer Taufargumentation

Wenden wir uns darum einigen Kernstellen baptistischer Taufargumentation zu, wie sie zuletzt im »Wort der Bundesleitung an die Gemeinden zum Verhältnis von Taufe und Gemeindegliedschaft« vom 8. November 1997 aufgeführt werden. Ich zitiere Absatz 1:

»Nach unserem Verständnis des Neuen Testaments gilt die Aufforderung zur Taufe den Menschen, die durch Gottes Geist zur Umkehr gerufen wurden und in eigenverantwortlicher Entscheidung ihr Leben der Herrschaft Jesu Christi unterstellen. Die Taufe setzt den persönlichen Glauben an den Sohn Gottes, den Retter und Herrn der Welt voraus; der Glaube gehört konstitutiv zur Taufe (Mt 28,19f; Mk 16,16; Apg 2,37f; 8,36f; 22,16; Röm 6,3ff).«

⁷ Auch Joh 1,34 kennt einen Bekenntnisakt bei der Taufe Jesu, indem es Johannes den Täufer sagen läßt: »Ich habe gesehen und bezeugt, daß dieser der Sohn Gottes ist«. Auch hier also kein Bekenntnis des Täuflings.

Zielgruppe der »Aufforderung zur Taufe« sind demnach die zu Taufenden; und zur Taufzulassung sind folgende *Bedingungen* zu erfüllen: a) geistgewirkte Umkehr, b) mündige Entscheidung für den Herrschaftswechsel, c) persönlicher Glaube an Christus als Sohn Gottes, Retter und Herrn der Welt. Untersuchen wir nun, wie sich die genannten Bibelstellen zu diesen Aussagen verhalten, wobei auch die im griechischen Urtext verwendeten Verbformen von »*baptizein*« = »taufen« eine Rolle spielen werden.

Matthäusevangelium 28,19f

»Darum gehet hin und macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes [und] indem ihr sie alles halten lehrt, was ich euch befohlen habe.«

Sprecher ist hier der auferstandene Herr; Zielgruppe sind die elf Apostel. Der Auftrag lautet: »Macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie [trinitarisch] tauft [und] indem ihr sie meine Befehle halten lehrt.« Die Begründung steht vorher in V. 18: »Mir ist gegeben alle Gewalt (*exousia*) im Himmel und auf Erden.« Dies ist als bestehende Tatsache formuliert, die die Apostel darum auch nur als Herolde *verkünden* und nicht etwa *durchsetzen* sollen. Eine Taufbedingung wird nicht genannt.

Markusevangelium 16,16

»Wer gläubig geworden und getauft worden ist, wird gerettet werden, wer aber nicht gläubig geworden ist, wird verurteilt werden.«

Sprecher ist im Kontext der Verse 15-18 wieder der Auferstandene, Zielgruppe sind wieder die Elf.

Der Auftrag lautet: »Gehet hin in den gesamten Kosmos und verkündet das Evangelium allem, was geschaffen wurde« (V. 15).

Konsequenzen: Glaube und Taufe retten, Unglaube führt zur Verurteilung. Darüber hinaus werden die Gläubigen an besonderen Zeichen der Vollmacht zu erkennen sein: Unverwundbarkeit, heilende Kräfte. Taufbedingung ist das »gläubig geworden sein«, wobei Glaube im Zusammenhang von Mk 16,9-20 primär den Glauben an die Auferstehung Jesu bedeutet.

Apostelgeschichte 2,37f

»Als sie das hörten, ging ihnen ein Stich durchs Herz, und sie sagten zu Petrus und den übrigen Aposteln: Was sollen wir tun, ihr Brüder? Petrus aber sagte zu ihnen: Kehrt um, und jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.«

Sprecher ist hier Petrus; Zielgruppe sind die Hörer der Pfingstpredigt (zunächst die Juden, vgl. V. 39); der Auftrag lautet: »Jeder von euch werde getauft.«

Als Wirkungen der Taufe werden genannt: Freisprechung (*aphêsis*) von Sünden (*hamartia*), Gabe des Heiligen Geistes empfangen. Taufbedingung ist die Umkehr (*metanoia*).

Apostelgeschichte 8,36f

»[...] und der Eunuch sagte: Siehe, hier ist Wasser, was hindert's, daß ich getauft werde? Philippus aber sagte zu ihm: Wenn du von ganzem Herzen glaubst, so kann es geschehen. Er aber antwortete und sprach: Ich glaube, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist.«

Der Dialog spielt sich ab zwischen Philippus, der kurz zuvor in Samarien einen Konflikt mit Petrus um die Gültigkeit der von ihm (Philippus) vorgenommen Taufen hatte, und dem uns als »Kämmerer« bekannten Eunuchen vom Hofe der äthiopischen Königin.

Taufbedingung ist das »Glauben von ganzem Herzen«.

Das Gespräch spiegelt möglicherweise den Ablauf eines Taufgottesdienstes in der Alten Kirche wieder, nur fehlt der entscheidende V. 27 in der ursprünglichen Textüberlieferung und ist erst ab dem 6. Jahrhundert nachweisbar.⁸

Apostelgeschichte 22,16

»Und nun, was zögerst du? Steh auf und lasse dich taufen und laß dich reinigen von deinen Sünden, indem du seinen Namen anrufst.«

Sprecher ist Ananias (im Rahmen der Verteidigungsrede des Paulus am Jerusalemer Tempel); Zielperson ist Paulus selbst. Konsequenzen der Taufe ist die »Reinigung von Sünden«.

Diese Stelle ist in unserem Zusammenhang besonders deswegen interessant, weil das griechische Verb für »taufen« hier ausnahmsweise nicht passivisch verwendet wird, sondern im Medium, doch dazu später mehr.

Römerbrief 6,3ff

»Oder wißt ihr nicht, daß wir alle, die auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind?«

Sprecher ist Paulus, Zielgruppe die Gemeinde in Rom.

Die Wirkung der Taufe ist nach V. 4-6 (gekürzt): »Wir sind in seinen Tod getauft [...], durch die Taufe mit Jesus Christus in den Tod begraben, damit wir in einem neuen Leben wandeln [...] und der Sünde nicht mehr dienen.«

Konsequenz: »Wer gestorben ist, ist [ich ergänze mit U. Wilckens: rechtskräftig] frei von der Sünde« (V. 7). Hintergrund: Das in der Taufe

⁸ Codex E, VI. Jh. (Oxford, Bodl. Libr., Laud. Gr. 35), vgl. E. Nestle / K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 261979 (4. rev. Druck 1981), 690.

rituell vollzogene Sterben beendet die Macht der Sünde (rechtswirksam!) und hat einen Herrschaftswechsel zur Folge (V. 14.18 sowie Röm 6 passim).

Zu den Verbformen von »baptizein«⁹

Im Griechischen gibt es keine »eigentliche Entsprechung« zur deutschen Formulierung »sich taufen lassen«, also für »eine Handlung, die von dem Subjekt nur veranlaßt, aber von einem anderen ausgeführt wird«; die einzige Möglichkeit, diesen Sachverhalt auszudrücken, besteht in der Verwendung des sog. »Mediums«, demjenigen Genus Verbi, das gegenüber Aktiv und Passiv betont, »daß das zugehörige Subjekt am Verbalinhalt besonders beteiligt ist, indem es z.B. eine Handlung für sich selbst oder an sich selbst vollzieht«. Zwei so verschiedene Aussagen wie z.B. »Ich erziehe meinen Sohn« oder »Ich lasse meinen Sohn erziehen« lassen sich im Griechischen daher grammatisch nicht unterscheiden; beides wird mit dem Medium ausgedrückt.

Nun ist es auffällig, daß alle angeführten Bibelstellen (bis auf eine) *passivische* und nicht etwa mediale Verbformen verwenden. Die einzige Ausnahme, Apg 22,16, zeigt, daß mediale Formen von *baptizein* durchaus möglich waren. Das nötigt zu dem Schluß, daß die Passivformen bewußt verwendet wurden, um klarzustellen, daß der Täufling *nicht Subjekt, sondern Objekt* der Taufhandlung ist. Die deutsche Wendung »sich taufen lassen« verwischt diese theologisch bedeutsame Unterscheidung.¹⁰

Zusammenfassung

Ein Reihe der angeführten Bibelstellen sehen die Gemeinde bzw. deren Repräsentanten als Subjekt der Taufhandlung, nicht den Täufling.

Die verwendeten griechischen Verbformen betonen, daß der zu Taufende nicht der eigentlich Handelnde in der Taufe ist, sondern derjenige, an dem etwas geschieht. Die deutsche Formulierung »sich taufen lassen« bringt diesen Sachverhalt nicht angemessen zum Ausdruck.

Als Voraussetzungen für die Taufe wird das »gläubig werden« bzw. das »Begehren der Taufe« mehrfach explizit oder implizit genannt.

Als Wirkungen der Taufe werden genannt: a) »Freiwerden von der Sünde«, einerseits im Sinne eines juristischen Freispruchs, andererseits als Wechsel aus dem Machtbereich der Sünde in den Machtbereich Gottes, b) »Empfang des Heiligen Geistes«, c) besondere »Zeichen« der Vollmacht (Unverwundbarkeit, heilende Kräfte).

⁹ Alle Zitate: E. Bornemann / E. Risch, Griechische Grammatik, Frankfurt a.M. ³1978, §203.3

¹⁰ Vgl. dagegen die englische Übersetzung von Apg 8,36: »What doth hinder me to be baptized?«

Weiterführend sind in unserem Zusammenhang zwei Beobachtungen:¹¹

1. In keiner der von der Bundesleitung herangezogenen Belegstellen wird auch nur andeutungsweise erwähnt, daß die Taufe ein Bekenntnis- oder Gehorsamsakt des Täuflings sei. Die scheinbare Ausnahme Apg 8,37 ist kein ursprünglicher Bestandteil des biblischen Textes, sondern eine spätere Einfügung, nach der ein mündliches Bekenntnis des Taufbewerbers zum frühchristlichen Taufgottesdienst *dazugehört*. Deutlicher läßt sich kaum zeigen, daß das Bekenntnis des Täuflings nicht gleichzeitig der Sinn des sich anschließenden Taufaktes sein kann.¹²

2. Das »Wort der Bundesleitung« erwähnt mit keinem Wort, daß die Taufe nach dem Zeugnis der von ihr selbst herangezogenen Bibelstellen *ein Handeln Gottes ist, das besondere Früchte trägt*, insbesondere das Freiwerden von Sünde, die Übernahme in den Herrschaftsbereich Gottes,¹³ die Gabe des Heiligen Geistes. Deutlicher läßt sich kaum zeigen, daß der Baptismus wesentliche Aussagen des Neuen Testaments zur Taufe konsequent nicht zur Kenntnis nimmt. Die Abwehr eines römisch-katholischen Sakramentsautomatismus⁴ und die Betonung der individuellen Glaubensentscheidung als Heilmittel können diesen traurigen Befund zwar erklären, nicht aber rechtfertigen.

Problemanzeige

Angesichts der aufgezeigten Diskrepanzen zwischen dem »Wort der Bundesleitung« und dem tatsächlichen Inhalt der biblischen Belegstellen kann ich den Stoßseufzer Kim Strübinds nur unterschreiben:

»Eigentlich trägt das Ganze die Züge einer Realsatire: Eine Kirche, deren populäre Bezeichnung als ›Baptisten‹ lange Zeit die Taufe in ihrem Namen

¹¹ Eigentlich drei, doch die dritte gehört zu einem anderen Themenkomplex: Anders als in Mk 16 gefordert, ist der Glaube an Jesus Christus als *Auferstandenen* im »Wort der Bundesleitung« nicht konstitutiv. Man mag es mir als Spitzfindigkeit auslegen und mir entgegenhalten, im »Glauben an den Sohn Gottes, den Retter und Herrn der Welt« sei dies notwendigerweise mit enthalten, aber für mich ist das Fehlen des Auferstandenen in dieser Aufzählung ein Symptom: ein Symptom für die Tatsache, daß die im ubiquitäre Sühnetodtheologie, konsequent zu Ende gedacht, überhaupt keine Auferstehung Jesu benötigt!

¹² Wenn (nicht die Taufe, aber) der Taufgottesdienst auch Bekenntnischarakter haben soll, dann bietet sich an, ein ritualisiertes Bekenntnis in Dialogform wie in Apg 8,37 der Taufe vorangehen zu lassen. Wenn dieser Dialog im Taufbecken vorstattengeht, sind beide Aspekte (Bekenntnis und Gotteshandeln) anschaulich vereint. (Die Zusammenschau dieser beiden Aspekte spielt z.B. in der nachkonziliaren katholischen *Firmtheologie* und -praxis eine große Rolle [m.d. Hinweis von Pastoralreferent Max-Josef Schuster, Geschäftsführer der AcK Nürnberg]).

¹³ Das ist etwas anderes als eine formaljuristische »Eingliederung in den Leib Christi«!

führte, verfügt über keine, den anderen Kirchen auch nur vergleichbare Tauftheologie!«¹⁴

Recht hat er, der streitbare Begründer der ersten unabhängigen theologischen Zeitschrift der deutschen Baptisten, zu deren Anliegen nicht zuletzt die Förderung geschwisterlicher Konfliktfähigkeit gehört.

Das Fehlen einer durchdachten baptistischen Tauflehre hat nicht nur die eben aufgezeigten Widersprüche zwischen unserem real existierenden Taufverständnis und dem neutestamentlichen Befund zur Folge, sondern noch eine ganze Reihe weiterer Probleme, die dringend der Aufarbeitung bedürfen. Ich möchte sie im folgenden kurz skizzieren:

Problem 1: Wie hängen Taufe, Bekenntnis und Gliedschaft am Leib Christi zusammen?

Strübinds biblisch begründete Beobachtungen decken sich weitgehend mit meinen und führen ihn zu dem Schluß:

»Wer die Taufhandlung vor allem als ein Bekenntnis des Täuflings zu Jesus Christus versteht, der kann ihr aufgrund der Vielfalt alternativer Bekenntnisonptionen letztlich keine normative Kraft für die Gemeindegliedschaft zuerkennen«¹⁵

Mit anderen Worten: Wenn das Bekenntnis des Täuflings die Zugehörigkeit zum Leib Christi und/oder zur Ortsgemeinde konstituiert, dann kann die *Form* des Bekenntnisses nicht ausschlaggebend sein.

Eine Untersuchung der *Taufformel* (»auf den Namen Jesu Christi« bzw. »auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«) zeigt dagegen noch einmal deutlich, daß die Zugehörigkeit zum Leib Christi nicht durch einen Akt des Täuflings erreicht wird. Nach Strübind ist die Taufformel nämlich traditionsgeschichtlich »entweder als eine Heilszusage oder als eine religiöse Übereignungsformel zu verstehen«¹⁶, wie ein Blick aufs AT zeigt: Dort »ist das Ausrufen eines Namens über einem Gebiet oder einem Menschen eine Art Rechtsakt, durch den entweder ein Herrschafts- oder ein Besitzverhältnis entsteht (2Sam 12,26-31; Jes 4,1). Die Taufformel würde dann dem Täufling zusagen oder bestätigen, daß er von nun an ein persönliches Eigentum Jesu Christi ist.«¹⁷

In der Taufe geschieht also nicht weniger, als daß Gott den Gläubig-Gewordenen zusagt, daß sie sich jetzt und auf immerdar in seinem Machtbereich befinden, aus dem sie keine Macht des Universums wieder entfernen kann (vgl. Röm 8,38f).

¹⁴ K. Strübind, Taufe ist Mitgliedschaft. Eine kleine Apologie des Baptismus, ZThG 2 (1997), 219-229; 219

¹⁵ A.a.O., 221.

¹⁶ A.a.O., 226.

¹⁷ Ebd.

**Problem 2: Ist die Taufe der einzige Zugang zum Leib Christi?
Wenn nicht, was dann?**

Aus dem Zusammenhang von Taufe und Herrschaftswechsel folgt allerdings als notwendige Konsequenz, daß wir

a) annehmen müssen, nicht-gläubiggetaufte Glieder am Leib Christi gebe es nicht, da der Akt der Übernahme – nicht der Übergabe! – in den göttlichen Machtbereich nicht ordnungsgemäß stattgefunden hat, oder
b) erkennen müssen, daß die Gläubigentaufe nicht der einzig mögliche Weg dieser Übereignung ist.

Tertium non datur, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Unsere Praxis des »Offenen Abendmahls« und unsere Gemeinschaft mit anders getauften Christen in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und der Evangelischen Allianz zeigt, daß Option a) innerhalb unseres Bundes offenbar nicht zur Debatte steht.

Bleibt Option b): Es gibt mindestens einen Weg in den Leib Christi hinein, der mit unseren Vorstellungen nicht kompatibel ist.

Folgt daraus, daß die Handhabung der Taufe ins Belieben der jeweiligen Konfession gestellt ist? Natürlich nicht, werden wir sagen, alle Konfessionen müssen sich am neutestamentlichen Zeugnis orientieren, und hier ist der Zusammenhang klar: erst der persönliche Glaube, dann die Taufe.

Problem 3: Was ist Taufe wert, wenn ihr ihre Früchte genommen werden?

Bevor ich zu diesem von uns stets betonten Zusammenhang von Glaube und Taufe komme, sind noch einige Anmerkungen zu den weiteren Wirkungen der Taufe notwendig, als da sind Rechtfertigung, Empfang des Heiligen Geistes und Zeichen der Vollmacht; denn diese sind ja auch außerhalb unseres Gemeindebundes zu finden.

– Bedeutet dies, daß die »unbiblische« Taufpraxis der anderen Kirchen dieselben »Früchte« zeitigen kann wie unsere »biblische«?

– Oder ist der in unserem Sinne ordnungsgemäße Vollzug der Taufe gar nicht die Vorbedingung für eben diese »Früchte«?

Wenn wir zu diesen Fragen nicht endlich saubere theologische Arbeit leisten, droht in beiden Fällen die Konsequenz, daß gerade das Kennzeichen, was uns Baptisten von anderen unterscheidet, nämlich das Bestreben, die Taufe exakt nach neutestamentlichem Vorbild zu lehren und zu leben, in seiner Bedeutung radikal entwertet wird.

*Denn entweder sind die beschriebenen »Früchte« Wirkungen der Taufe (und so lautet das neutestamentliche Zeugnis), oder sie sind auch ohne Taufe zu haben.*¹⁸

¹⁸ Anders z.B. Uwe Swarat, der die von mir hier vertretene enge Bindung von Taufe und geistlichen Früchten mit dem Hinweis auf »die Freiheit des Geistes auch gegenüber

In beiden Fällen ist das Bestehen auf unserer Taufenerkenntnis nicht mehr ganz ernstzunehmen, weil die Art des Vollzugs der Taufe – oder gar die Taufe selbst! – für die Zugehörigkeit zum Reich Gottes dann überhaupt keine Rolle mehr spielt. Wofür aber dann? Für die Zulassung zum Club der Baptisten, sprich: als Aufnahmebonus in eine Partikularkirche?

Vgl. hierzu das zitierte »Wort der Bundesleitung« in Absatz 6: »Gerade weil wir der Taufe keine heilsnotwendige Bedeutung zumessen, können wir tiefe geistliche Gemeinschaft mit allen Christen erleben.«

Bei aller Sympathie für diesen Versuch, Ökumene von baptistischer Warte aus theologisch zu begründen: Diese Begründung geht nach hinten los, denn sie besagt nicht weniger als den Verzicht auf den wesentlichen Bedeutungsgehalt der Taufe nach dem Neuen Testament: die Eingliederung in den Leib Christi!

Problem 4: Wie gehen wir mit Bibelstellen um, die einen Zusammenhang zwischen persönlichem Glauben und Taufe gerade nicht voraussetzen?

Nun zur Frage des Zusammenhangs von persönlichem Glauben und Taufe. Zwei Themen machen der konfessionellen baptistischen Exegese immer wieder Probleme: die Taufe der Toten und die Taufe des »ganzen Hauses«.

Aber ist das wirklich so? Zeigt 1Kor 15,29 nicht deutlich, daß Paulus kein Problem mit der Praxis hatte, daß es Korinther gab, die sich stellvertretend für bereits Verstorbene taufen lassen?¹⁹ George Beasley-Murray ist der Ansicht, daß es sich hier nicht um die eigene Meinung des Apostels handelt, sondern um ein Argumentationsverfahren:

»Eine Beweisführung ad hominem kann Inkonsequenzen in den Ansichten der Gesprächspartner aufdecken, ohne daß sich der Redner die eine oder die andere zu eigen macht.«²⁰

Das würde allerdings voraussetzen, daß es sich bei denen, die sich für Tote taufen lassen, um Auferstehungsleugner handelt. Ist das denkbar? Welchen Sinn hätte deren Praxis denn dann? Ohne eine (immer noch ausstehende) Klärung dieser Frage kann auch der ehrenwerte Versuch Beasley-Murrays von 1968, Paulus zum nachaufklärerisch-individualistischen Baptisten zu machen, nicht überzeugen.

dem Ritus der Taufe« nicht teilt (*U. Swarat*, Anfragen an die baptistische Aufnahmepraxis aus ökumenischer und seelsorgerlicher Perspektive mit dem Versuch einer Antwort, Blickpunkt Gemeinde 1/1998; 5-13, 8).

¹⁹ Eine (ablehnende) Diskussion der Versuche, diese Stelle mit exegetischen Tricks umzudeuten, findet sich bei *G. Beasley-Murray*, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968, 243-247.

²⁰ *Beasley-Murray*, Taufe, 251.

Die beliebteste Stelle für ein angebliches über-individualistisches Taufverständnis im NT, die v.a. von Joachim Jeremias ins Spiel gebrachte »Taufe des ganzen Hauses« – also einschließlich der unmündigen Kinder und wohl auch der als nicht rechtsfähig erachteten Sklaven, ist oft durchgekaut worden; Erich Geldbach bringt den Diskussionsstand gut auf den Punkt, wenn er resümiert: Sie

»läßt sich nicht mit letzter Sicherheit ausschließen, wenn man die antike ›Familie‹ betrachtet, ist aber auch nicht einfach zur Norm zu erheben, wenn man berücksichtigt, daß es christlich-heidnische Mischehen tatsächlich gab (1Kor 7,12-16).«²¹

Hierzu kann man offenbar mit guten Gründen unterschiedlicher Meinung sein.

Problem 5: Warum hat sich die Alte Kirche eigentlich für die Säuglingstaufe entschieden?

Eine, so weit ich sehe, noch nicht aufgearbeitete theologische Frage lauert noch hinter der Beobachtung, daß es nach übereinstimmender Auffassung in der Alten Kirche keinerlei Diskussion darüber gab, ob die Herabsetzung des Taufalters mit dem biblischen Taufverständnis in Einklang zu bringen sei oder nicht.

Waren denn alle Kirchenväter mit Blindheit geschlagen, als es um diese Frage ging? Oder waren sie nicht vielmehr der Auffassung, daß die wesentlichen Inhalte der Taufe gar nicht an das Alter bzw. die Mündigkeit des Täuflings gebunden waren?

Wenn letzteres zutrifft, dann müssen wir versuchen, das Taufverständnis der Alten Kirche *sine ira et studio* kennenzulernen, *bevor* wir es verwerfen. Das kann ich hier nicht leisten, aber die Aufgabe ist uns gestellt: Wir müssen verstehen lernen, warum schon so bald nach der neutestamentlichen Zeit die Mündigkeit des Taufbewerbers nicht (mehr?) die alles entscheidende theologische Frage war.

Es könnte immerhin sein, daß, wenn wir wissen, warum die »Alten« den Zusammenhang zwischen Taufe und persönlichem Glauben über Bord geworfen haben, wir erkennen, was *wir* alles über Bord geworfen haben, als wir die Taufe zum reinen Gehorsams- und Bekenntnisakt des Menschen degradiert haben. Denn soviel ist nach den obenstehenden Ausführungen sicher: Ein solcher ist die christliche Taufe nicht und war es nie gewesen.

²¹ E. Geldbach, Einige Überlegungen zum Thema Taufe und Mitgliedschaft, ZThG 2 (1997), 246-260.

Problem 6: Wie gehen wir damit um, daß das Neue Testament ganz unbefangen vom Handeln Gottes in der Taufe spricht?

Im verständlichen Bemühen, der unterschiedslosen, nicht durch eine im notwendigen Umfang gewährleistete Erziehung zum Glauben gedeckten²² Säuglingstaufe der dominierenden Kirchen ein biblisch fundiertes Gegengewicht entgegenzusetzen, haben die Baptisten offenbar das Kind mit dem Bade ausgeschüttet: Die Betonung des Zusammenhangs zwischen persönlichem Glauben und Taufhandlung hat zu einer Überbetonung der individuellen »Glaubensleistung« des einzelnen geführt, in der kein Platz mehr ist für ein Handeln Gottes in der und durch die Taufe.

Abgesehen davon, daß hier der Verdacht naheliegt, daß wir uns eine besonders subtile Form der Werkgerechtigkeit leisten, müssen wir uns folgender Tatsache stellen: Der Mensch des 1. Jahrhunderts hatte nach biblischem Zeugnis überhaupt keine Probleme mit dem sinnlich erfahrbaren Hineinwirken Gottes in seine Schöpfung, davon geben allein schon die Wundererzählungen ein beredtes Zeugnis ab: Niemals stand zur Debatte, ob Wunder möglich seien oder nicht, allenfalls wurde der Ursprung der Vollmacht Jesu (ob von Gott oder vom Satan) in Frage gestellt (Mt 12,24 u.ö.)!

Dieses – wenn auch für uns aufgeklärte Zeitgenossen nicht mehr nachvollziehbare – Welterklärungsmodell muß dennoch unseren Umgang mit »Sakramenten« leiten:

Nicht die rationalistische Abwehr gegenüber »magischen« Weltbildern darf unser Urteil bestimmen, vielmehr ist gefordert, die Zeitgenossen von Paulus und Jesus und deren weltanschaulichen Hintergrund ernst zu nehmen. Hierzu gehört auch die Anerkennung der Tatsache, daß man sich damals heilige Handlungen vorstellen konnte, die allein schon durch ihre Durchführung Wirkungen zeitigten; ob wir dies heute verstehen oder auch nicht, ist völlig unerheblich. Zu diesen wirkmächtigen Handlungen gehörte offenbar auch die Taufe.

Damit soll keinem magischen Sakramentalismus Vorschub geleistet werden: Schon das Alte Testament weigert sich, Gott zur Verfügungsmasse seines Bodenpersonals werden zu lassen. Aber es gibt – ob wir das wahrhaben wollen oder nicht – ein Handeln Gottes, daß sich nicht in der Verkündigung des Wortes erschöpft. In der Taufe findet ein Herrschaftswechsel statt, weil dies die *souveräne Entscheidung* Gottes ist, nicht etwa weil die Gemeinde oder der Täufling dies so will, sondern weil Gott sich dazu stellt. Gibt es tatsächlich eine souveräne Entscheidung des Menschen, die sich diesem unbedingten Heilswillen entgegenstellen kann?²³

²² Vgl. a.a.O., 246.

²³ Bei der Beantwortung dieser Frage dürfen wir nicht vergessen, daß eine Entscheidung gegen die Lehre einer kontingenten Kirche oder Freikirche (und deren Fehler im

Wenn in der Taufe das Handeln Gottes betont wird (und das ist biblisch!), dann bedeutet das nichts weniger als die Zusage Gottes an den Täufling: Du gehörst zu mir, und diese Entscheidung können weder Mächte noch Gewalten (vgl. nochmals Röm 8,38f.) noch menschliche Schwächen umstoßen, seien es deine eigenen oder die »deiner« Kirche. Wer nicht wagt, Gott dieses Vertrauen entgegenzubringen, lese nicht nur die Bergpredigt, sondern auch Hosea 11 (jawohl, der Gott des »Alten« Testaments ist derselbe wie der Gott Jesu, auch wenn das gern unterschlagen wird!).

Zusammenfassung und Ausblick

Unsere – an sich richtige – Abwehr eines katholischen »*ex opere operatum*«-Sakramentsverständnisses hat uns weitgehend blind gemacht für das, was *wirklich* über die Taufe in der Bibel steht. Das führt dazu, daß die von uns oft geschmähten »Großkirchen« wesentliche Elemente biblischer Tauflehre treuer bewahrt haben als wir:

Die Taufe ist kein Kadavergehorsamsakt des Menschen, den wir ohne wahres Verständnis nur deswegen vollziehen, weil der Herr es geboten hat, sondern eine wirkmächtige Zusage Gottes an den Täufling, daß dieser sich von nun an in Seinem Herrschaftsbereich befindet.

Mehr noch: Oft ist die Verleihung des Heiligen Geistes untrennbar an die Taufe gekoppelt. Schlimmer noch: In Apg 8,14-17 müssen wir lesen, daß eine Taufe, die nicht durch die richtigen Personen vollzogen wurde, nicht galt und korrigiert werden mußte. Was ein Ernstnehmen dieser Bibelstelle für unser Amtsverständnis für Folgen hätte, ist gar nicht auszu-denken; eine Autonomie der Ortsgemeinde ohne Bezug zur Weltkirche läßt sich daraus jedenfalls nicht ableiten.

Ich habe Ihnen eine ganze Reihe von Problemen im Zusammenhang mit unserem baptistischen Taufverständnis zugemutet, die m.E. dringend einer theologischen Aufarbeitung bedürfen. Die Frage nach dem, *was* über die Taufe wirklich im Neuen Testament steht, war mir dabei ebenso wichtig wie die Frage nach den Gründen, *warum* wir wichtige Aussagen zur Taufe bisher nicht wahr- oder ernstnehmen.

Es stellte sich heraus, daß das neutestamentliche Zeugnis zahlreiche Überlieferungen enthält, die mit unserem Taufverständnis nicht ohne weiteres kompatibel sind. Zu der Frage, wie sich mit solchen und anderen Unterschieden innerhalb des Neuen Testaments umgehen läßt, habe ich Ihnen im ersten Teil das Notwendige gesagt: Jeder Traditionsstrang

Umgang mit Menschen) auch die Schuld dieser Glaubensgemeinschaft und ihrer Strukturen sein kann und daher dem/der Betreffenden nicht ohne Weiteres angelastet werden darf. Keine heutige Denomination ist so großartig und fehlerfrei, daß sie von sich beanspruchen dürfte, in allen Dingen authentische Zeugin des Evangeliums zu sein.

sollte zunächst einmal das Recht haben, in unserem Bund vertreten zu werden. Wo sich allerdings eine ursprünglich biblische Erkenntnis so sehr verselbständigt, daß sie sich mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift nicht mehr verträgt, da muß Einhalt geboten werden. Dies scheint mir nicht nur, aber auch im Fall unserer sogenannten Tauflehre dringend geboten.

Abschließend möchte ich für eine saubere baptistische Tauftheologie plädieren, die ihr wichtiges Anliegen, den Zusammenhang von Glaube und Taufe zu bewahren, nicht mehr primär durch simple Abgrenzung nach außen zu verwirklichen sucht, sondern durch echte Exegese und aufrichtiges theologische Gespräch.

Baptistische Theologinnen und Theologen haben hier mehr zu bieten als konfessionelle Schutzbehauptungen. Diese Kompetenz zu nutzen ist eine unserer vorrangigen Aufgaben nach innen wie nach außen, denn wenn der Baptismus seinem Ur-Anliegen, »Gemeinde nach dem Neuen Testament« zu sein, nicht mehr gerecht wird, verliert er seine Identität und damit seine Notwendigkeit für den Leib Christi.

Bibliographie

- Anselm von Canterbury*, Cur Deus Homo. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und deutsch, Darmstadt ⁴1986
- Balders, G.* (Hg.), Textbuch Taufe und Mitgliedschaft, Kassel 1997
- / *Swarat, U.*, Textbuch zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994
- Beasley-Murray, G.*, Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart, Kassel 1968
- Bornemann E.* / *Risch, E.*, Griechische Grammatik, Frankfurt a.M. ³1978
- Geldbach, E.*, Einige Überlegungen zum Thema Taufe und Mitgliedschaft, in: ZThG 2, 1997, 246-260
- Laubach, F.* / *Stadelmann, H.* (Hgg.), Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz, Wuppertal ²1998
- Marxsen, W.*, Das Neue Testament als Buch der Kirche, Gütersloh 1966
- Nestle E.* / *Aland K.* (Hgg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁶1979 (⁴1981)
- Strübind, K.*, Taufe ist Mitgliedschaft. Eine kleine Apologie des Baptismus, ZThG 2 (1997), 219-229
- Swarat, U.*, Zur historischen und dogmatischen Begründung des neutestamentlichen Kanons, in: ThGespr 2/1992, 16-30
- , Anfragen an die baptistische Aufnahmepraxis aus ökumenischer und seelsorgerlicher Perspektive mit dem Versuch einer Antwort, in: Blickpunkt Gemeinde 1/1998, 5-13

Taufe und Mitgliedschaft

Ein Impulsreferat¹

André Heinze

1. Die Fragestellung

1.1. Einleitung

Welche Bedeutung hat die von uns praktizierte Taufe der Gläubigen für die Mitgliedschaft in einer Gemeinde des ›Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland‹? Die Formulierung dieser Frage macht deutlich: Der scheinbar selbstverständlich gegebene Zusammenhang von Taufe und Mitgliedschaft, wonach allein die Taufe auf das Bekenntnis des eigenen Glaubens eine Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde ermöglicht, muß neu bedacht werden. Es ist damit die Frage gestellt worden, ob an diesem Zusammenhang noch festzuhalten ist. Wenn ›ja‹: Wie können, wollen und müssen wir ihn verstehen, wie können, wollen oder müssen wir in der Gemeinde oder auch in der Öffentlichkeit von ihm reden? Doch zunächst muß geklärt werden, wie es zu dieser Auseinandersetzung überhaupt gekommen ist. Ich erkenne in der Hauptsache drei Herausforderungen, die ich zum Einstieg kurz skizzieren möchte.

1.1.1. Herausforderung durch das Leben in den Gemeinden

Zunächst ist es das Leben, das der Heilige Geist in den Gemeinden unseres Bundes in den vergangenen Jahrzehnten hat wachsen lassen. Dieses wird nicht mehr vollständig und ausschließlich nur von denen getragen, die nach unserem Verständnis getauft und somit auch im formalen Sinn ›Mitglieder‹ der Gemeinden sind. Für die geistlichen Gaben und die Mitarbeit der sogenannten ›Freunde‹ sind wir besonders dann sehr dankbar, wenn sich offizielle Mitglieder unter Umständen keineswegs mehr am Gemeindeleben beteiligen. Die Gruppe der Christen, durch die Gott die Gemeinde baut und gestaltet, ist also nicht identisch mit dem Mitgliederverzeichnis.

¹ Dieses Referat wurde auf der Bundeskonferenz des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland 1997 in Hamburg gehalten. Es wurde für die Drucklegung in dieser Zeitschrift leicht überarbeitet.

1.1.2. Herausforderung durch das Miteinander der Kirchen

Die zweite Anfrage erkenne ich aus dem glücklicherweise zunehmend gewollten und durchgeführten Miteinander der Kirchen und Gemeinden in der Arbeit am Reich Gottes. Gemeinsame Aktionen, von Gebetswochen bis hin zu Evangelisationen, sind hier oft kein Problem – aber beim Wechsel eines Mitglieds einer anderen Gemeinde in eine Baptistengemeinde gibt es plötzlich Schwierigkeiten. Ist diese Abgrenzung vertretbar und begründbar? Oder ist sie vielleicht dem Zusammenarbeiten und damit der Arbeit für das Reich Gottes hinderlich?

1.1.3. Herausforderung durch die Umwelt

Die dritte Anfrage erkenne ich durch einen Blick in unsere Zeit, in der – ich nenne nur einen möglichen Charakterisierungsaspekt – die Institutionen und Dogmen immer mehr an Akzeptanz verlieren. Umgekehrt aber ist eine enorme Achtung vor dem Individuum und vor dessen ganz persönlicher Überzeugung gewachsen. In diesem Kontext muß eine nach außen hin sehr formal erscheinende Verbindung zwischen Taufe und Mitgliedschaft gut begründet werden, will sie sich nicht dem Vorwurf einer ›Prinzipienreiterei‹ ausgesetzt sehen.

So fordern diese Punkte, aber zu allererst die Wahrnehmung des Lebens in unseren Gemeinden zu einer Antwort auf die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Taufe und Mitgliedschaft heraus. Wir werden uns inhaltlich und theologisch mit ihr auseinandersetzen müssen, um uns nicht im Pragmatismus zu verlieren.

1.2. Die Entwicklung der Frage

Wer heute nach dem Zusammenhang von Gläubigentaufe und Mitgliedschaft in Baptistengemeinden fragt, der stößt immer wieder auf zwei Wege der Argumentationen. Der erste argumentiert von der überindividuell und überzeitlich gültigen Aussage der Bibel her, nach der nur der gläubig getaufte Mensch Mitglied einer Gemeinde des Neuen Testaments gewesen sei. Von hierher ergibt sich auf dieser Argumentationslinie, daß eine Gemeinde, die sich am Neuen Testament orientiert, darauf bestehen müsse, nur solche Menschen als Mitglieder in ihren Reihen zu haben, die auf das persönliche Bekenntnis ihres Glaubens getauft wurden. Ich möchte hier von einem ›dogmatischen Ansatz‹ zur Beantwortung der Frage sprechen. Eine typische Aussage auf diesem Weg könnte folgendermaßen lauten: »Aus Verantwortung vor Christus und der Schrift können wir die biblische Lehre von der Taufe der Gläubigen und der nur dadurch möglichen Mitgliedschaft in einer Gemeinde nicht aufgeben.«

Der zweite Weg der Argumentation geht dagegen vom einzelnen Gläubigen aus. Sein gelebter Glaube wird unabhängig von der empfangenen

Taufe erkannt und von den Geschwistern einer Gemeinde angenommen. Einem solchen Christen aber kann und möchte man nun nicht die Gemeinschaft als Mitglied einer Gemeinde verwehren. Ja, es scheint sogar, daß man sie ihm gar nicht verwehren könne, da doch auf der verbindlichen Mitgliedschaft in einer Gemeinde auch Segen liege. Eine typische Argumentation auf der Linie dieses ›individuell-seelsorgerlichen Ansatzes‹ würde z.B. folgendermaßen lauten: »Aus seelsorgerlichen Gründen können wir diesem gläubigen Christen, der in der Gemeinde lebt und seine Taufe als Kind akzeptiert, die Mitgliedschaft in unserer Gemeinde nicht verwehren.«

Beide Argumentationslinien haben jeweils auf den ersten Blick etwas ungemein einleuchtendes. Kommt der ›seelsorgerliche‹ von der Beobachtung des einzelnen Gläubigen her, so der ›dogmatische‹ vom Blick auf die biblischen Grundsätze des Glaubens und der Gemeinde. Beide kommen jedoch in der Frage nach der Möglichkeit der Mitgliedschaft zu völlig gegensätzlichen Ergebnissen und scheinen geradezu unvereinbar zu sein. Allerdings berücksichtigen beide Ansätze in einem viel zu geringen Maße eine dritte Größe neben dem einzelnen Gläubigen und der biblischen Lehre: die Gemeinde, bei der um Mitgliedschaft nachgefragt wird und die diese gewährt oder verwehrt. Genau dieses ›Gewähren‹ oder ›Verwehren‹ aber erfolgt doch nach ganz bestimmten Maßstäben. So eröffnet sich ein dritter Argumentationsansatz für die Beantwortung der Frage nach dem Zusammenhang von Taufe und Mitgliedschaft: der gemeindeorientierte Ansatz.

Dieser fordert nun auf Seiten der Gemeinde zuerst einmal zu einer Selbstreflektion heraus, nämlich zu der über das eigene Selbstverständnis, die eigene Identität. Wie versteht sich die Gemeinde? Welchen Ursprung sieht sie für sich selber, welche Prioritäten ihrer Arbeit setzt sie, welche Elemente des Glaubens an Jesus Christus werden von ihr besonders betont, so daß sie sich auch von anderen Gemeinden unterscheidet? Und in diesem Zusammenhang wird dann wahrscheinlich auch – aber eben erst dann – zu fragen sein, welche Rolle das Taufverständnis für unser Gemeindeverständnis hat. Erst dort, wo wir dieses geklärt haben, können wir denjenigen, die nach Mitgliedschaft fragen, begründet und verantwortbar antworten, was die Mitgliedschaft in unserer Gemeinde bedeutet, ob wir diese für sinnvoll ansehen und ob, und wenn ›ja‹: warum wir eine Taufe unseres Verständnisses als Kriterium der Mitgliedschaft fordern.

Die unter uns aufgebrochene Frage nach dem Zusammenhang von Taufe und Mitgliedschaft ist in meinen Augen auch deshalb von solchem Gewicht, da sie zuerst die Klärung des Selbstverständnisses der Gemeinden herausfordert. Ich lade deshalb dazu ein, im folgenden sowohl beim Blick in das Neue Testament als auch beim Blick auf unsere Gemeinden jeweils bei der Frage nach dem ›Gemeindeverständnis‹ zu beginnen, im Anschluß daran die Rolle der Taufe und schließlich den Zusammenhang zwischen beiden Aspekten zu bedenken.

2. Beobachtungen im Neuen Testament und im deutschen Baptismus

2.1. Gemeinde und Taufe im Neuen Testament

2.1.1. Das Verständnis der Gemeinde im Neuen Testament

Befragen wir also zunächst das Neue Testament nach Verständnismöglichkeiten der Gemeinde, so zeigen sich dort eine ganze Reihe von Beschreibungen. Dabei sind die Aussagen über die Identität der Gemeinde immer auch abhängig von dem Blickwinkel, mit dem ich diese Gemeinschaft betrachte. So haben wir im Neuen Testament Charakterisierungen aus der äußeren, natürlichen Sicht der Umwelt, aus einer geistlichen Sicht und selbstverständlich auch aus dem inneren Blickwinkel der in ihr versammelten Geschwister.

Die Sicht der Umwelt lasse ich dabei in unserem Zusammenhang heute unberücksichtigt, da die Taufe kaum zu den prägnanten, reflektierten und deutlich erkennbaren äußeren Kennzeichen der ersten Christengemeinden gehört hat.

Interessanter aber ist es, sich die Gemeinde so anzuschauen, wie sie uns im Neuen Testament aus geistlicher Sicht beschrieben wird. Hier kennen wir, gerade aus den paulinischen Schriften, eine Reihe von Bildern. So etwa das von der Gemeinde als Leib (1Kor 12,12.27; Röm 12,4f), das im Epheserbrief deutlich erweitert wird auf den kosmischen Christusleib (Eph 1,22f). Besonders in dieser Erweiterung des Epheserbriefes wird deutlich, daß die Gemeinde Jesu Christi mehr ist als nur eine sich nach außen durch irgendwelche Formen abgrenzende Gruppe. Sie ist auch mehr als eine durch Lehren oder Dogmen miteinander verbundene Größe. Zu ihr gehört vielmehr grundsätzlich eine von Gott selber geschenkte geistliche Qualität. Noch ein weiteres Bild bietet uns der Epheserbrief, zu dem ich im folgenden häufiger zurückkehren werde. Es ist das von der Gemeinde als den ›Hausgenossen Gottes‹ (Eph 2,19). Diese Hausgenossenschaft der Gläubigen mit Gott hat ihren Grund in der durch Christus geschenkten neuen Existenz, der am Kreuz geschehenen Versöhnung. Mit all diesen Bildern und Beschreibungen wird unterstrichen, daß es die Gemeinde nicht deshalb gibt, weil Menschen sich auf äußere oder innere Merkmale geeinigt hätten, sondern weil Gott sie gesetzt hat als eine zu ihm gehörende Größe. Deshalb spricht Paulus in den Adressen seiner Briefe auch häufig von der ›Gemeinde des Herrn‹ oder der ›Gemeinde Gottes‹, ein Hinweis darauf, daß hier Gott der eigentlich Handelnde ist.

Aber das Neue Testament vermittelt uns auch noch eine dritte Blickrichtung: das Verständnis der Gemeindeglieder von ihrer Gemeinde. Dabei ist auffallend, daß sich bereits hier durchaus unterschiedlich akzentuierte Beschreibungen von Gemeinden feststellen lassen. Zwei Beispiele als Stichworte. In den johanneischen Schriften finden wir eine auffällige Betonung der Geschwisterliebe. Dies deutet darauf hin, daß für die Gemeinden, in denen zunächst diese Schriften gelesen wurden, dieser Ak-

zent grundlegend für das gemeindliche Selbstverständnis war und wahrscheinlich auch die Mitgliedschaft in dieser Gemeinde grundlegend bestimmte.

Als zweites Beispiel kann auf die Gemeinde verwiesen werden, für die das Matthäusevangelium geschrieben wurde. Für diese Gemeinde scheint die Nachfolge Jesu, die Bewahrung und Beachtung seiner Lehren und Gebote von enormer Bedeutung gewesen zu sein.

Bereits in der frühesten Christenheit besteht demnach die Identität einzelner Gemeinden nicht ausschließlich in der von Gott selber gelegten Grundlage für sie. Vielmehr bilden sich ganz eigene Akzente des Glaubenslebens heraus, die zum Grund der Gemeinde in der neuen Existenz durch Christus *hinzutreten*. So korrekert sich auch z.B. die johanneische Gemeinde durch das Bild der Hausgenossen Gottes beschreiben ließe, so zeigt sich ihre ganz eigentümliche Identität, ihr Selbstverständnis darin, daß sie sich zusätzlich insbesondere dem Gebot der aus Gottes Liebe gefolgerten Geschwisterliebe verpflichtet weiß.

So wird uns im Neuen Testament also ein Verständnis von Gemeinde vermittelt, nach der in ihr von Gott Menschen zusammengefügt wurden. Gleichzeitig aber scheint es in den unterschiedlichen Gemeinden auch durchaus unterschiedliche Prioritäten des Glaubenslebens gegeben zu haben. Die konkrete Gemeinde ist damit immer in zwei Richtungen beschreibbar: von ihrer geistlichen Qualität aus und von der ihr eigentümlichen Gestalt der Umsetzung ihrer Gotteserkenntnis.

2.1.2. Die Rolle der Taufe für das Verständnis der Gemeinde im Neuen Testament

Welche Rolle spielt nun die Taufe für diese im Neuen Testament feststellbaren Vorstellungen und Sichtweisen von der Gemeinde? Hierzu drei Beobachtungen.

Als erstes: Daß die Taufe ein für Außenstehende deutliches Erkennungszeichen der christlichen Gemeinde bzw. der einzelnen zu ihr gehörenden Glieder gewesen ist, läßt sich, wie schon erwähnt, mindestens für die Zeugnisse der neutestamentlichen Zeit nicht zeigen.

Als zweites: Es ist nun auffällig, daß, überblickt man die Taufaussagen, nur an sehr wenigen Stellen eine direkte Beziehung von Taufe und *Gemeinde* festzustellen ist. An den meisten Stellen wird die Taufe dagegen auf ihre Bedeutung für den einzelnen hin reflektiert. Diese Bedeutung besteht aber darin, daß sie den einzelnen nun direkt und sofort mit der Gemeinde verbindet. Dies soll verdeutlicht werden.

In der Gemeinde, so haben wir eben festgestellt, sammelt Gott diejenigen, die die von ihm angebotene Versöhnung im Glauben angenommen haben. Die Vergewisserung dieser Hausgenossenschaft aber erfolgt durch Gott in der Taufe. Sie ist – ich bleibe in der bildhaften Rede – das Eingangstor, durch das Gott die Gläubigen in diese Gemeinschaft mit ihm

führt und sie damit zugleich dieser Gemeinschaft vergewissert. So spricht Paulus von der Taufe ›in einen Leib‹ (1Kor 12,13) oder aber von ihr als dem ›Anziehen Christi‹ (Gal 3,27). Die Aussagen zur Taufe lassen sich meines Erachtens am besten so verstehen, als daß hier Gott Gnade gewährt und am Täufling handelt. Und zwar in besonderer Weise in Richtung auf die Gemeinde. Die Taufe ist demnach das Bekenntnis Gottes zum gläubigen Täufling.

Unter diesem Gesichtspunkt ist die Taufe des Gläubigen aber ein elementarer Aspekt des geistlichen Verständnisses der neutestamentlichen Gemeinde, ist doch eine Teilhabe an dieser von Gott her qualifizierten und durch ihn geschaffenen Gemeinde ohne sie nicht denkbar. Die Taufe als Handlung Gottes am einzelnen steht demnach sachgemäß am Anfang jeder persönlichen Gemeindemitgliedschaft. Durch sie, in der Gottes Angebot und seine Zusage der Gemeinschaft eine leibhafte Gestalt findet, fügt er der Gemeinde neue Glieder hinzu.

Dabei ist nun aber sogleich gesagt, daß diese Taufe selbstverständlich nur eine Taufe sein kann, die sich an das Bekenntnis des gläubig gewordenen Menschen anschließt. Zu dieser Aussage treibt keineswegs nur die im Neuen Testament durchgängig bezeugte und heute weitestgehend unbestrittene Praxis, sondern vielmehr ›die Sache selbst‹, um die es in ihr geht. Denn zum Angebot Gottes, an uns gut zu handeln, gehört die Freiheit zur Ablehnung oder zur Annahme auf seiten des Menschen. Nicht zuletzt hierin ist ja die Liebe Gottes erkennbar, daß er als *Mensch* auf die Welt kam und zum Glauben *herausforderte*, diesen aber nie Kraft seiner Gottheit aufzwang. Es reicht also nicht aus, die Betonung der Mündigentaufe als ein Festhalten an neutestamentlichen *Formen* zu bezeichnen. Hier geht es vielmehr um *Inhalte*.

Für die geistliche Sicht der Gemeinde ist demnach die Taufe als Bekenntnis Gottes zum Gläubigen, durch das er diesen der Gemeinde hinzufügt, im wahrsten Sinne des Wortes grundlegend. Es gibt keine Gemeindemitgliedschaft ohne die Taufe.

Wie aber sieht es nun mit der Rolle der Taufe in Gemeinden aus, die, wie z.B. die johanneische, ganz prägnante eigene Akzente in ihrem Gemeindeleben setzen? Wir können hierzu als dritte Beobachtung feststellen, daß ihre Bedeutung auffällig wenig reflektiert wird. Allerdings scheint sie als grundlegend akzeptiert und vorausgesetzt zu sein (Mt 28; Joh 3; 1Joh 5,6). Wahrscheinlich gehörte die Taufe bereits so selbstverständlich zum Grund einer christlichen Gemeinde, daß über sie tatsächlich kaum noch geredet werden mußte. Auf ihr aufbauend konnte dann das, was das Selbstverständnis einer konkreten Gemeinde bestimmte, in den Akzenten liegen, die zur geistlichen Sicht der Gemeinde und damit zur Taufe *hinzutraten*.

Zur Rolle der Taufe für die Gemeinden des Neuen Testaments kann also folgendes gesagt werden: Sie gehört zum Grund jeder Gemeinde, bestimmt aber – soweit für uns erkennbar – nicht unbedingt zugleich oder

ausschließlich das *konkrete* Selbstverständnis, die konkrete *Lebensgestalt* einzelner Gemeinden.

2.1.3. Gemeindemitgliedschaft und Taufe im Neuen Testament

Fragen wir nun nochmals nach dem Zusammenhang zwischen Gemeindemitgliedschaft und Taufe. Es erscheint mir unzweifelhaft, daß es für das Neue Testament keine Mitgliedschaft in einer Gemeinde unabhängig von der Taufe gegeben hat, die ein gläubig gewordener Mensch empfangt. Doch umschreibt diese Feststellung eben nur *einen* Aspekt der Mitgliedschaft in einer konkreten Gemeinde. Zur Taufe als Anteilgabe Gottes an der geistlichen Größe einer Gemeinde tritt als zweites die bewußte *Teilnahme* des Gläubigen an *dieser* Gemeinde mit ihren speziellen Akzenten des Glaubenslebens hinzu. Erst dort, wo die Taufe als Handeln Gottes am Gläubigen und die Akzeptanz dieser Gemeinde durch den Gläubigen zusammenkommen, entsteht Mitgliedschaft in einer Gemeinde.

2.1.4. Die Relevanz dieser Beobachtungen für das Thema

Diese Beobachtungen zum Neuen Testament haben nun, so denke ich, eine Reihe von Folgerungen für unsere derzeitige Auseinandersetzung. Unzweifelhaft verstehen wir uns als Gemeinden auch als diese geistliche Größe, zu der Gott uns zusammengefügt hat und zu der er immer wieder Menschen hinzufügt. Und genauso unzweifelhaft haben wir in unseren Gemeinden ein ganz bestimmtes Profil von Akzenten des Glaubenslebens, das uns von anderen Kirchen und Gemeinden unterscheidet. Wenn nun ein Christ zu uns kommt und uns bezeugt, nach seiner Überzeugung sei er getauft, und er stimme mit den von uns betonten Akzenten des Glaubens überein, steht dann einer Mitgliedschaft noch etwas im Wege? Sind hier nicht die beiden eben herausgearbeiteten Aspekte einer Mitgliedschaft gegeben?

Tatsächlich könnte man dieser Argumentation folgen. Doch bevor man dies tut, ist doch noch eine weitere Klärung notwendig. Wir werden nämlich zu klären haben, was eigentlich die von uns betonten Akzente des Glaubens sind und welche Rolle dabei die Taufe hat. Wir müssen also, ganz ähnlich wie wir es eben beim Neuen Testament getan haben, nun zunächst nach unserem Gemeindeverständnis fragen.

2.2. Gemeinde und Taufe im deutschen Baptismus

2.2.1. Beobachtungen zum Gemeindeverständnis

Wenn ich im folgenden einige Akzente des gemeindlichen Selbstverständnisses in unserem Bund aufzeigen und unterstreichen möchte, so bin ich mir der Relativität dieses Vorhabens durchaus bewußt, die durch die Vielfalt unserer Gemeinden bedingt ist. Gleichwohl gibt es, zumindestens

wenn wir in unsere Bekenntnisse bzw. in die ›Rechenschaft vom Glauben² schauen, doch einige Gemeinsamkeiten, die zu einem Grundkonsens des baptistischen Gemeindeverständnisses dazugehören. Ich möchte hier wieder auf drei, wie ich denke, elementare Akzente hinweisen.

2.2.1.1. *Der einzelne vor Gott*

Als erstes: Wenn wir als Baptisten über das Selbstverständnis unserer Gemeinde nachdenken, so müssen wir zuerst einmal von der Gemeinde als Gemeinschaft und Gruppe weg und auf den einzelnen Gläubigen hinschauen. Denn dieser persönliche Glaube ist jeder Gemeinde prinzipiell voraus. Unsere Rechenschaft vom Glauben formuliert deshalb auch am Beginn aller Ausführungen zur Gemeinde: »Gott, der sich in seinem Sohn Jesus Christus offenbart und seine Herrschaft zum Heil der Menschen aufgerichtet hat, beruft die Menschen zu einem Leben unter dieser Herrschaft.« Das erste ist also der Ruf Gottes in die Nachfolge. Und erst dann wird fortgesetzt: »Christus sammelt sie zu einer Gemeinde in gemeinsamen Leben, Zeugnis und Dienst.« Erst nachdem der Ruf der Nachfolge im Glauben gehört ist, erfolgt die Sammlung des Gläubigen in die Gemeinschaft der Gemeinde. Am Anfang jeder Rede über baptistische Gemeinde muß also der Hinweis auf die persönliche Glaubensbeziehung stehen. Der Glaube des einzelnen, seine persönliche Beziehung zu Gott ist konstitutiv für das Entstehen von Gemeinde. Dieses ist das erste und grundlegende Merkmal baptistischen Gemeindeverständnisses.

2.2.1.2. *Der einzelne in der Gemeinde*

Als zweites: Von dieser Grundvoraussetzung her kann die von Gott gesammelte Gemeinschaft der Gläubigen, die Gemeinde also, natürlich keine Größe sein, in der der einzelne mit seiner Beziehung zu Gott aufgeht. Die Gemeinde kann niemals die persönliche Beziehung zu Gott ersetzen oder überflüssig machen. Vielmehr scheint sie eine fast funktional anmutende Aufgabe zu haben. So betont die Rechenschaft vom Glauben sehr deutlich die ergänzenden und die beauftragenden Elemente der Gemeinschaft. »Alle Geistesgaben sind dazu verliehen, in Frieden und Ordnung, in Zusammenarbeit und gegenseitiger Achtung unser Leben unter Gottes guter Herrschaft zu gestalten.« Von hier aus kann dann das Mit-

2 Die ›Rechenschaft vom Glauben‹ wurde zwischen 1974 und 1977 als gemeinsames deutschsprachiges Glaubensbekenntnis verfaßt und vom Bundesrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland 1977 bzw. vom Bundesrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR 1978 den Gemeinden zum Gebrauch empfohlen. Nach dem Zusammenschluß dieser beiden Bünde kam es zu einer Neuformulierung des Artikels über die Taufe, der vom Bundesrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland 1995 entgegengenommen wurde.

einander in der Gemeinde auch beschrieben werden als ein Annehmen einer gegenseitigen Verantwortung. Durch die Gemeinde erhält der Glaube des einzelnen also eine *Ergänzung*. Die Beiordnung der Geschwister soll ihm auf seinem Glaubensweg helfen, soll den Glauben stärken, festigen, aufrichten und unter Umständen auch korrigieren. Die Gemeinde als der von Gott gesetzte Ort gegenseitiger Hilfe ist der zweite Aspekt eines baptistischen Selbstverständnisses.

2.2.1.3. Die Gemeinde und die Welt

Und als drittes: In dieser Aufgabe am Bruder oder an der Schwester erschöpft sich das Selbstverständnis der Gemeinde jedoch keineswegs. Der Ausspruch der Gründerväter des kontinentalen Baptismus, wonach jeder Baptist ein Missionar sein solle, weist vielmehr in die Richtung einer deutlich wahrzunehmenden Weltverantwortung. Die Mission kann deshalb als zentrale Lebensäußerung des Baptismus angesehen werden. Auch die Rechenschaft vom Glauben überwindet in bezug auf die Verantwortung der Gemeinde für die Welt jede Versuchung zum Glaubensindividualismus, wenn sie das Wort Jesu an seine Jünger überindividuell auf die ganze Gemeinde ausweitet: »Nach dem Willen Gottes ist *die christliche Gemeinde* Salz der Erde und Licht der Welt.«

Diese drei Aspekte – die besondere Stellung des persönlichen Glaubens, die gegenseitige Hilfe im Glauben und die gemeinsame Verantwortung für die Welt – bilden in meinen Augen den Kern eines baptistischen Gemeindeverständnisses.

2.2.1.4. ... und was es sonst noch gibt

Es ist Zeit, kurz innezuhalten und zu fragen, ob diese Charakterisierung tatsächlich das Selbstverständnis unserer Gemeinden richtig beschreibt. So sehr wir sicherlich diesen Aussagen als »Grundüberzeugungen« schnell zustimmen könnten, so wenig kann ich mich des Eindrucks erwehren, daß des öfteren noch ganz andere Aspekte eigener Identität wenigstens hinzu-, wenn nicht sogar an die erste Stelle treten. Einige von diesen sollen hier als Beispiele genannt werden.

Da ist z.B. die Gemeinde, die sich als Institution begreift. Eine öffentliche Größe, die Ordnungen braucht, in diesen lebt und vielleicht manchmal sogar sich auch sehr deutlich von ihnen her versteht. Eine solche Institution »Gemeinde« kann deutliche Vorteile haben im Miteinander mit anderen Institutionen, seien dies Kirchen oder staatliche Stellen. Sie hat auch wichtige Momente für die Mitglieder, die in ihr eine nach außen abgesicherte Heimat finden können, ganz unabhängig von ihrer momentanen Befindlichkeit.

Oder da ist die Gemeinde, die in der Hauptsache eine lebendige Gemeinschaft sein möchte. Man spricht dann schnell von der Gemeinde als der

Familie. Genau solch eine Gemeinschaftsgemeinde ist natürlich in einer Zeit zunehmend zu beobachtender Distanzierung in der Welt eine höchst notwendige Größe. In ihr kann erlebt werden, was immer mehr verloren geht: menschliches Miteinander, Geborgenheit, gegenseitige Hilfe in allen Fragen des Lebens, Betreuung etc.

Eine dritte Gemeinderealität führt in die Richtung der gemeinsamen Zielsetzung. Das, was die Gemeinde dann ausmacht, ist der gemeinsame Weg aufgrund einer Vision, einer erkannten Aufgabe. Diese kann ausgesprochen vielfältige Formen haben. Und oftmals beinhaltet diese Einigung bei den Zielen auch sehr konkrete gemeinschaftliche Gestaltungen. So trifft sich die eine Gemeinde, die die Willow Creek Idee als ›ihre Sache‹ betrachtet, oder eine andere, die sich die Realisierung der Geistesgaben, oder eine dritte, die die Betreuung und Begleitung sozialer Randgruppen als Schau zu ihrer zentralen und bestimmenden Aufgabe erklärt.

Diese Beispiele mögen ausreichen, um anzudeuten, daß die in unseren Glaubensrechenschaften formulierte Akzentuierung des Baptismus unter Umständen keineswegs *alleine* ausreicht, um das Selbstverständnis zu charakterisieren, das in einzelnen Gemeinden lebt. Vielmehr treten schnell eigene Akzente der Identität zu den allgemein anerkannten hinzu. Dabei können diese eigenen Schwerpunkte durchaus als konkrete Umsetzungen des allgemein formulierten baptistischen Selbstverständnisses angesehen und verstanden werden.

2.2.2. Zusammenhänge zwischen Gemeindeverständnis und Mitgliedschaft

Welchen Zusammenhang gibt es nun zwischen Gemeindeverständnis und Mitgliedschaft? Wir haben oben gesehen, daß zur Mitgliedschaft in einer konkreten Gemeinde immer zwei Aspekte gehören: Die Hinzufügung durch Gott und die Akzeptanz des jeweiligen gemeindlichen Schwerpunktes. Die Frage, ob man gemeinsame Vorstellungen vom Gemeindeleben hat, ist eben für die Mitgliedschaft mitentscheidend. Das aber bedeutet, daß z.B. dort, wo sich die Gemeinde primär als Institution begreift, derjenige Mitglied werden kann, der ihre Ordnungen akzeptiert und in ihnen lebt. Wo die Gemeinde als Gemeinschaftsgeschehen akzentuiert wird, dort kann der Mitglied werden, der bereit ist, sich in diese Gemeinschaft aktiv einzubringen. Und wo die Gemeinde als zielorientierte Gruppe verstanden wird, dort kann der Mitglied werden, der dieses Ziel und die hierfür gewählten Formen für richtig empfindet und entsprechend unterstützen will.

Ähnliches ist selbstverständlich aber auch für das geschilderte allgemeine und unter Umständen grundsätzlich akzeptierte baptistische Gemeindeverständnis zu formulieren. Wo die Gemeinde sich primär als Gemeinschaft der persönlich Glaubenden erkennt, deren Glauben sich in der Geschwisterschaft aufbauen und in der Mission realisieren soll, dort

wird eben diese Überzeugung zum Kriterium dafür, ob ich Mitglied sein kann und will.

2.2.3. Zusammenhänge zwischen Gemeindeverständnis und Taufe

Und welche Rolle spielt nun die Taufe? Sie kann in all diesen verschiedenen Modellen durchaus unterschiedliche Gewichtungen erhalten. Und mit diesen erhält auch die Frage nach dem Zusammenhang von Taufe und Mitgliedschaft unter Umständen sehr vielfältige Antworten. Jetzt nämlich kommt die Frage ins Spiel, was ich unter der Taufe verstehe und welches Gewicht ich ihr im Rahmen der unterschiedlichen Aspekte einer Gemeindegliedschaft geben will oder muß.

Natürlich – davon gehe ich aus – wird jede Gemeinde die Taufe als Grundvoraussetzung einer Mitgliedschaft sehen. Aber welche Bedeutung und welches Gewicht gibt sie ihr? Wie sieht dies z.B. in einer Gemeinde aus, die sich die Pflege der Gemeinschaft als ihre zentrale Aufgabe gestellt hat? Wie gesagt: Natürlich wird sie die Taufe als Kriterium der Mitgliedschaft fordern. Aber ist die Frage nach der Akzeptanz dieses Gemeindeverständnisses, die Bereitschaft, sich in diesem Sinne in der Gemeinde einzubringen und mitzuleben nicht vielleicht *auch* sehr wichtig? Ja, ich denke, sie kann sehr schnell sogar als wichtiger erscheinen als das Festhalten an einem speziellen Taufverständnis und einer speziellen Taufpraxis. Denn – und damit nähern wir uns dem Kernproblem – zum Umsetzen dieses Gemeindegliedschaftsverständnisses wird die Taufe auf den ersten Blick gar nicht unbedingt benötigt. Was nützt es einer Gemeinde mit diesem Selbstverständnis, wenn jemand nach unserem Verständnis getauft ist, sich dann aber in die Gemeinschaft gar nicht einbringen will? Ja, noch weitergehend: Was trägt das ganze traditionelle Taufverständnis für eben dieses Gemeindeverständnis eigentlich aus?

Hier, so denke ich, sind wir am Kern der Frage: Welche Rolle hat die Taufe im Selbstverständnis unserer Gemeinde? Ist sie konstitutiv, ist sie im eigentlichen Sinne überhaupt noch begründend für die einzelne Gemeinde? Wo sie dies nicht ist, dort kann sie tatsächlich zu einer Frage des individuellen Glaubenslebens werden, dort liegt sie mitsamt der Stellung zum Taufverständnis in der Verantwortung des einzelnen. In diesem Fall aber kann die Taufe auch nicht zum öffentlichen Kriterium der Mitgliedschaft gemacht werden. Vielmehr könnte dann das Zeugnis eines Menschen durchaus ausreichen, der für sich feststellt: Ich glaube, daß ich getauft bin. Wenn ich dies nun positiv formuliere, komme ich zu folgender These: Nur dort, wo die Taufe in einem bestimmten Verständnis oder einer bestimmten Praxis *konstitutiv* für das Selbstverständnis einer Gemeinde ist, nur dort kann, darf und muß diese Taufe auch entscheidendes Kriterium einer Mitgliedschaft in dieser Gemeinde sein.

Von dieser These herkommend kann nun überlegt werden, ob für die skizzierten Gemeindeverständnisse die Taufe tatsächlich konstitutiv

wäre. Für die ›Gemeinschaftsgemeinde‹ habe ich bereits dargelegt, daß eine negative Antwort hier durchaus möglich ist. Und gleiches ließe sich recht kurz auch für die ›Institutionsgemeinde‹ oder die ›zielorientierte Gemeinde‹ zeigen. Letztlich muß man sagen, daß überall dort, wo einzelne Aspekte und Akzente des Glaubenslebens als definierend für das Gemeindeverständnis erscheinen, die Taufe aus dieser Rolle verdrängt werden kann. Natürlich wird man sie praktizieren – aber letztlich besteht immer die Gefahr, sie zu einem Akt der formalen Akzeptanz eben dieser Schwerpunkte des Gemeindelebens zu degradieren. So wird z.B. die Taufe ein in der Satzung vorgeschriebener Aufnahmeakt, oder sie wird zum Zeichen des Eintritts in die Gemeindefamilie oder zum Zeichen der Akzeptanz eines speziellen Ziels. Nicht, daß sie dies nicht auch alles sein kann – aber dazu braucht man natürlich nicht unbedingt die Taufe, hier lassen sich durchaus auch andere Gestaltungen der Aufnahme finden! Und dann ist es auch kaum jemandem verständlich zu machen, warum wir so auf den Vollzug der Taufe nach unserem Verständnis bestehen.

2.2.4. Baptistisches Gemeindeverständnis und die Taufe

Kehren wir nun aber nochmals zurück zu den vorne formulierten *allgemeinen* Grundlagen des baptistischen Gemeindeverständnisses. Gemeinde als die Gemeinschaft der Menschen, die um eine persönliche Beziehung zu Gott wissen und diese miteinander und für die Welt verantwortlich leben wollen. Hat die Taufe hier vielleicht eine konstitutive, eine wirklich begründende Bedeutung?

Tatsächlich denke ich, daß sich diese Bedeutung zeigen läßt. Die Geschwister in einer Gemeinde derer, die sich aufgrund einer persönlichen Gottesbeziehung zusammengestellt wissen, brauchen eine gegenseitige Vergewisserung dieser Beziehung, um vertrauensvoll miteinander zu leben. Nur dort, wo ich diese Beziehung bei meinem Bruder oder meiner Schwester glauben darf, kann ich mich der Ermahnung und dem Zuspruch voll Vertrauen stellen. Und nur dort, wo mir diese Beziehung geglaubt wird, kann ich dann auch mit dem Anspruch der geistlichen Mitarbeit an und in dieser Gemeinde auftreten. Dies aber bedarf, wie gesagt, der gegenseitigen Vergewisserung.

Und genau diese hat der Baptismus immer in der Taufe erkannt. Dabei lassen sich zwei Verständnismöglichkeiten der Taufe unterscheiden. Zum einen wird die Taufe als das Bekenntnis des Täuflings zu seinem Glauben erkannt. Durch die öffentliche Taufe auf das Bekenntnis seines Glaubens darf die Gemeinde gewiß sein, daß der Täufling sein Leben in der persönlichen Beziehung zu Gott leben will. Er bezeugt seinen Glauben und kann natürlich erst dadurch Mitglied einer Gemeinde sein, die sich primär als Gemeinschaft von Menschen mit einer persönlichen Beziehung zu Gott versteht.

Dieses scheint eine immer wieder betonte Deutung der Taufe in unseren Gemeinden zu sein. In allen unseren Glaubensbekenntnissen nimmt diese Sicht der Taufe einen primären Rang ein. Die Taufe wird danach als eine von der Schrift angebotene und nachgefragte Form der Antwort auf das Angebot Gottes gesehen. Und als dieses Bekenntnis des Täuflings gehört seine Taufe dann an den Beginn der Mitgliedschaft in einer Gemeinde.

Allerdings stellen sich mir hier einige Fragen. So ist es in meinen Augen durchaus nicht klar, ob die Taufe im Neuen Testament diesen Charakter des öffentlichen Bekenntnisses des Täuflings zu seinem Glauben als erstes und wichtigstes tatsächlich gehabt hat. Die oben angedeuteten Beobachtungen weisen vielmehr in eine andere Richtung. Eine andere Frage ist die nach der Festlegung auf die Form. Wenn die Taufe tatsächlich primär und zuerst und als wichtigstes das Bekenntnis des Täuflings ist, kann dann solch ein Bekenntnis nicht auch in anderer Form, etwa mündlich, abgelegt werden? Für mich aber noch viel entscheidender ist folgendes: Ist ein solches persönliches Bekenntnis eigentlich wirklich für den Täufling und für die Gemeinde ausreichend? Kann sich der Täufling aufgrund des Bekenntnisses, das er selber ablegt, sich seines Glaubens und der Zugehörigkeit zu den Hausgenossen Gottes eigentlich gewiß sein? Und kann sich die Mitgliedschaft in einer Gemeinde wirklich allein auf das individuelle und persönliche Bekenntnis dessen stützen, der um Mitgliedschaft nachfragt? In diesem Moment würde doch die Gemeinde zu einer Größe, die mehr oder weniger auf der individuellen und momentanen Glaubensbefindlichkeit des einzelnen aufbaut. Ein Taufverständnis, das die Bedeutung von ihr als Bekenntnis des Täuflings betont, kann somit meiner Ansicht nach kaum als wichtigstes grundlegendes Kriterium baptistischen Gemeindeverständnisses angesehen werden.

An dieser Stelle ist nun auf das zweite Verständnis der Taufe hinzuweisen, das wir auch schon bei unseren Beobachtungen zum Neuen Testament vorfanden. Die Taufe ist Bekenntnis *Gottes* zum Täufling. In der Taufe bekennt sich Gott zu diesem Menschen: »Dieser hier, der ist mein Hausgenosse, der ist Teil an meinem Leib, denn ich habe ihn in mein Haus eingelassen, ich habe ihn zum Teil meines Leibes werden lassen, dieses Leibes, der eure Gemeinde ist.«

Eine so verstandene Taufe hat eine erhebliche Relevanz für das einzelne Gemeindeglied und auch für die Gemeinde selber, die ihr Selbstverständnis vom persönlichen Glauben ihrer Glieder her definiert. Der einzelne erhält in ihr eine Vergewisserung seiner von Gott gesetzten Zugehörigkeit zur Gemeinde. Die Gemeinde erhält in jeder Taufe die Vergewisserung, daß mit diesem Menschen Gott an ihr und in ihr Neues vollbringen möchte. Ja, man muß noch weitergehen: Die Taufe vergewissert die Gemeinde jedesmal neu, daß sie eine gute Schöpfung Gottes ist.

Auch diese Bedeutung der Taufe ist im Baptismus nie unbekannt gewesen. Denn seit dem bereits erst nach heftigen Debatten abgefaßten Bekenntnis von 1847 begegnet uns durchgängig – wenn auch mal mehr,

mal weniger betont – der Hinweis auf das in der Taufe Gestalt werdende Bekenntnis Gottes zum Täufling. Die Zurückhaltung diesem Verständnis gegenüber vermute ich in der tatsächlich gegebenen Möglichkeit, diese Taufe sakramental mißzuverstehen. Aber wegen der Gefahr eines möglichen Mißverständnisses sollte man diese elementare Grundlage für ein neutestamentliches Gemeindeverständnis wohl kaum unbeachtet lassen. Die Taufe als Bekenntnis Gottes zum gläubigen Täufling gehört meiner Ansicht nach demnach unbedingt zu den tragenden Pfeilern des Selbstverständnisses einer Gemeinde, die sich zuerst und vor allem als Gemeinschaft von Gläubigen versteht und die gleichzeitig darum weiß, daß dieser persönliche Glaube einen Halt und eine Bestätigung von Gott her braucht. Von daher wird solch eine Gemeinde nicht umhin kommen, bei möglichen neuen Mitgliedern danach zu fragen, ob sie diese Taufe persönlich gewollt und bewußt erlebt haben.

3. Taufe und Mitgliedschaft – Schlußüberlegungen

Mit diesen Gedanken bin ich am Ende meiner Überlegungen angelangt. Es ist unzweifelhaft, daß die Taufe ein allgemein unaufgebbares Kriterium jeder Mitgliedschaft in einer christlichen Gemeinde ist. Ob sie jedoch in einer bestimmten Form und unter einem bestimmten Verständnis als entscheidendes Kriterium für die Mitgliedschaft in einer konkreten Gemeinde nachgefragt oder gefordert werden muß, ist hiermit noch nicht ausgesagt. Um eine Antwort darauf zu erhalten, muß sich eine Gemeinde darüber im klaren werden, welches Selbstverständnis sie hat und ob tatsächlich ihr Taufverständnis und ihre Taufpraxis ein entscheidender Aspekt dieser eigenen Identität ist.

An den pointierten Beispielen sollte deutlich werden, daß es durchaus Verständnismöglichkeiten von Gemeinde gibt, bei der die Taufe in die Verantwortlichkeit und auch das Verständnis des einzelnen delegiert werden kann. Als Aufnahmekriterium von Christen aus anderen Kirchen wäre sie dann aber für diese Gemeinde aufgebbar. Wo die Gemeinde sich aber zuallererst als eine von Gott gesetzte Größe betrachtet, in der Menschen zusammenführt werden, deren persönlicher Glaube der eigentliche und letzte Grund dieser Gemeinde ist, dort darf sie den Hinweis auf die hierfür von ihm gesetzte öffentliche, sichtbare und erlebbare Vergewisserung der im Glauben bereits persönlich empfangenen Heilsgabe nicht versäumen.

Was erkennen wir in unserer Gemeinde als das, was Gott als innersten Grund in ihr hat wachsen lassen? Die Herausforderung zur Klärung des Zusammenhangs von Taufe und Mitgliedschaft in unserem Bund zwingt uns, diese Frage zu klären. Erst dann werden wir entscheiden können, ob wir die von uns praktizierte Taufe als unbedingtes Kriterium der Mitgliedschaft und der Aufnahme beibehalten wollen und müssen.

Diese Frage richtet sich zuerst an die Gemeinden, in denen wir leben. Dort werden wir sie in der kommenden Zeit miteinander zu bedenken haben. Die Erkenntnisse in den Gemeinden würden dann zu einer Klärung dieser Frage auch auf Bundesebene führen. Damit würde der Bund zugleich einen wichtigen Aspekt unserer Bundesidentität klären und formulieren.

Diese Klärung ist uns aufgegeben. Sie muß geschehen aus Verantwortung denen gegenüber, die bei uns Mitglieder werden möchten, und aus Verantwortung gegenüber der Botschaft, die Gott durch unsere Gemeinden heute verkünden möchte. Ich würde mich freuen, wenn von diesem Bundesrat Impulse für diese Klärung ausgehen.

Wie gültig ist die Kindertaufe?

Zwei Ansätze zur Begründung der »offenen Mitgliedschaft« im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

Andreas Peter Zabka

Einleitung

Die Diskussion im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) um die »offene Mitgliedschaft« versucht den Umgang mit Christen zu klären, die mit Berufung auf ihre Kindertaufe in eine baptistische Gemeinde aufgenommen werden möchten. Die bisher gepflegte »geschlossene Mitgliedschaft« erlaubt nur »gläubig getauften« Christen die Mitgliedschaft in einer Gemeinde – die angedachte offene Mitgliedschaft würde die Mitgliedschaft von Christen ohne »Glaubensaufbau« ermöglichen. Die Kindertaufe wird bisher von den baptistischen Gemeinden nicht als Taufe anerkannt, da ihr kein Glaubensbekenntnis vorangegangen ist. Der persönliche Glaube gilt als konstitutiv für die Taufe. Das Nichtanerkennen der Taufe führt dazu, daß Menschen, die in einer anderen Kirche als Säugling getauft worden sind, bei ihrem Eintritt in eine baptistische Gemeinde eine eigenständige Taufe erfahren, was Baptisten den Vorwurf der »Wiedertaufe« eingetragen hat und was bis heute den wesentlichen Reibungspunkt zwischen den Kirchen der EKD¹ und dem BEFG bildet.

Diese werfen in concreto vor, daß die Taufe zu einem menschlichen Werk degradiert würde sowie die alleinige Geltung der Gläubigentaufe biblizistisch, ja womöglich fundamentalistisch sei und den Satz von der *einen* Taufe (Eph 4,5) verletze. Berichtet ein Baptist Christen aus den Kirchen der EKD von der Diskussion um die offene Mitgliedschaft, wird er häufig eine Erleichterung bei seinen Gesprächspartnern registrieren, die sich in Sätzen ausdrückt, wie: »Endlich erkennt ihr die Kindertaufe an!« oder »Endlich werdet ihr mal ein wenig progressiver!« Sollte er nun bestreiten, daß die Anerkennung der Kindertaufe zur Diskussion stehe, so wird er spüren, daß diese Einschränkung von seinen Gesprächspartnern nicht mehr wahr- bzw. ernstgenommen wird.

¹ Der Taufstreit belastet das Verhältnis zur katholischen Kirche wesentlich geringer. Wegen der unterschiedlichen Frömmigkeit ergeben sich weniger Konversionen zum Baptismus, in denen der Streit eine öffentliche Wirkung erzielen könnte.

Die meisten Befürworter der offenen Mitgliedschaft fordern die Aufnahme ohne Glaubenstaufe als eine mögliche Ausnahmeregelung der Gemeinde. Der Ansatz, den Glauben im Ausnahmefall als entscheidendes Zugangskriterium zur Gemeinde anzusehen, kann theologisch durchdacht aber auch als Regelfall eingeklagt werden, wie Dietmar Lütz vorgeführt hat. Er versuchte in einem Taufseminar zweier Hamburger Gemeinden im Vorfeld des Bundesrates 1997 in seinem Referat »Zugehörigkeit und Taufe«, das Kriterium für Gemeindegliedschaft neu zu bestimmen.² Seiner Ansicht nach verwischt die Verwendung der Glaubenstaufe als »Abgrenzungskriterium« den ursprünglichen Sinn der Taufe, auf den sie wieder zurückgeführt und begrenzt werden müsse. Allein der Glaube an Jesus Christus soll (unabhängig von der Taufe) Voraussetzung für Gemeindegliedschaft sein. Einen zweiten Ansatz hat Erich Geldbach 1996 in einem Tagungsbeitrag der Theologischen Sozietät vorgetragen.³ Er behauptet eine theologische Entsprechung der Taufe zu lutherisch/reformiertem Verständnis, die von dem hinzutretenden Unterscheidungsmerkmal des persönlichen Glaubens als Taufvoraussetzung nicht in ihrem Wesen gestört werde.

Beide Ansätze besinnen sich zunächst auf das Taufverständnis, um dann über die Frage der Mitgliedschaft zu urteilen. Dennoch sind die Wege verschieden: Der erste Ansatz bestreitet die Notwendigkeit eines gleichen Taufverständnisses, während sich der zweite um eben dieses bemüht.

1. Vorüberlegungen

1.1. Die Einigkeit in der Ablehnung der Kindertaufe

Die Debatte um die offene Mitgliedschaft setzt ein Einverständnis der Beteiligten voraus, das von außenstehenden Christen unbedingt zur Kenntnis genommen werden muß, wenn sie die baptistische Problematik nachvollziehen möchten: Im deutschen Baptismus bildet die grundsätzliche Ablehnung der Kindertaufe einen unbestrittenen Konsens. In den evangelischen Kirchen lutherisch/reformierter Prägung fühlt man sich an einem neuralgischen Punkt getroffen, denn dort meint man, das unverfügbare Vorseilen der Gnade Gottes würde in der Kindertaufe am besten augenfällig; gerade die Taufe eines Säuglings illustrierte, was es

² D. Lütz, Zugehörigkeit und Taufe. Ein neuer Ansatz in einem alten Streit, in: Glaube – Taufe – Gemeinde. Dokumentation des Taufseminars der Gemeinden Hamburg-Tresckowstraße (Kreuzkirche) und Hamburg-Grindelallee (Johann-Gerhard-Oncken-Kirche) im April 1996, 34-44.

³ E. Geldbach, Einige Überlegungen zu Taufe und Mitgliedschaft, ZThG 2 (1997), 246-260.

heißt, allein aus Gnaden gerechtfertigt zu sein (vgl. B-L/1, Nr. 39; B-R/1, Nr. 9)⁴. Der Lutheraner Paul Althaus hat die Kindertaufe so begründet:

»Die Taufe beruft in die Gemeinschaft mit Gott, sie versetzt in die Gemeinde Jesu Christi. Als Missionstaufe bezeichnet und vollzieht sie den Übergang aus der ›Welt‹ in die Gemeinde. Die Kinder christlicher Eltern gehören aber mit diesen zur Gemeinde. Bin ich, der Vater, die Mutter durch Gottes Gnade berufen, so nicht ich für mich allein, sondern meine Kinder, mein ›Haus‹ mit mir. Bin ich mit durch die Berufung geheiligt, so mit mir meine Kinder (1. Kor 7, 14). Das ist nicht Theorie, sondern Wirklichkeit: Die Kinder stehen von Mutterleibe an in der zuvorkommenden Begnadigung und Berufung durch Gott, die der Glaube des Elternhauses bedeutet (2. Tim 1, 5). Weil die Kinder mit den Eltern und durch sie von Christus berufen sind, gebührt auch ihnen die Taufe, die ihre Berufung und Zugehörigkeit zur Gemeinde im Akte bezeugt und verwirklicht.«⁵

Den Zusammenhang von Taufe, Glauben und Kirchengliedschaft erfaßt Althaus mit der Unterscheidung von »missionarischer« und »innerkirchliche Lage«⁶ (vgl. B-L/1, Nr. 38; B-R/1, Nr. 16). In ihrem äußeren, ungläubigen Umfeld gesehen befinde sich die Kirche in der »missionarischen Lage«, in der Gemeinde hingegen herrsche die »innerkirchliche Lage«. Hier gehe die Entwicklung eines Menschen mit der Entwicklung seines Glaubens einher, deshalb könne kein besonderer Zeitpunkt seines Gläubigwerdens ausgemacht werden. Eine Taufe, die das persönliche Bekenntnis voraussetzt,

»verliert ihre grundlegende Bedeutung für das Christenleben und für die Gemeinde. Sie wird weithin zur bloßen äußeren Bestätigung eines schon Vorhandenen und Geschehenen. Sie wird eben – ›Konfirmation‹.«⁷

Eine unterschiedslose Taufe von Kindern darf es demgemäß nicht geben. Gleichwohl ist es gängige Praxis in den Großkirchen, Kinder zu taufen, deren Familien sich offensichtlich nicht mehr im Glauben an die Kirche gebunden wissen. Dadurch fallen Taufe und Glaube in einer Weise aus-

4 *Baptistisch / Reformierter Dialog* (B-R/1), Bericht theologischer Gespräche im Auftrag des Reformierten Weltbundes und des Baptistischen Weltbundes 1977, in: Meyer, H., Urban, H.-J., Vischer, L. (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene Bd. 1, 1931-1982*, Frankfurt a.M. / Paderborn 1992, 107-110 und *Baptistisch-Lutherischer Dialog* (B-L/1), Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden, in: Meyer, H., Papandreou, D., Urban, H.-J., Vischer, L. (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene Bd. 2, 1982-1990*, Frankfurt a.M. / Paderborn 1992, 111-114.

5 P. Althaus, *Die christliche Wahrheit II*, Gütersloh 1948, 349. – Seit der Kritik der Kindertaufe durch Karl Barth ist die Kindertaufe Gegenstand innerkirchlicher Diskussion, vgl. W. Joest, *Dogmatik Bd. 2. Der Weg Gottes mit den Menschen*, Göttingen 1996, 568f. 574f (Literaturverweise).

6 A.a.O., 351.

7 A.a.O., 352.

einander, wie es eigentlich vom Selbstverständnis der Lutheraner und Reformierten⁸ nicht mitgetragen werden könnte, denn auch von ihnen wird ja letztendlich die Zusammengehörigkeit von Taufe und Glaube nicht bestritten. Somit kann der Vorwurf des unterschiedslosen Taufens sowohl von Baptisten als auch von selbstkritischen Lutheranern bzw. Reformierten erhoben werden (vgl. B-L/1, Nr. 46.49; B-R/1, Nr. 29).

Freilich deuten Baptisten den Mißstand der unterschiedslosen Taufe weit umfassender: Er sei kennzeichnend für den Anspruch der Großkirchen, »Volkskirche« zu sein. Die unterschiedslose Taufe sei nicht etwa bloß ein korrigierbarer Mißstand, sondern gehöre zum Prinzip der Volkskirche hinzu. Beispielhaft hat diese Sicht der baptistische Theologe Johannes Schneider (1895-1979) in seiner Schrift »Taufe und Gemeinde« dargestellt.⁹ Schneider konstatiert den engen Zusammenhang zwischen Tauf- und Gemeindefrage. Die gegenwärtige Situation, ob »Missionssituation« oder »Gemeindesituation«, hält er in bezug auf die Taufe für unwichtig, denn »die Tauffrage wird nicht durch eine geschichtlich mögliche, aber durch die Quellen nicht hinreichend gesicherte Theorie entschieden, sondern durch die Frage nach dem Wesen der Gemeinde.«¹⁰ Zwar übersieht er dabei geflissentlich, daß diese Theorie eine Fortführung des Gemeindeverständnisses ist – das schränkt jedoch den argumentativen Wert seiner anschließenden systematisch-theologischen Schiedsfrage nicht ein, die er »neutestamentlich gesprochen« so formuliert: »Ist es denkbar, daß der Leib Christi, dem ja auch nach kirchlicher Lehre die Menschen durch die Taufe (Kindertaufe) einverleibt werden, Gläubige und Ungläubige umfaßt?«¹¹ Eine Auflösung des Problems durch Differenzierung in die zwei Größen »Kirche« und »Leib Christi« wehrt er als unbiblisch ab und hält demgegenüber fest: »Auch in der ›Gemeindesituation‹ ist der Glaube, welcher der Taufe vorausgeht, heilsnotwendig.«¹² Taufe ohne Glaube führt seines Erachtens zur »Sakramentsmagie«, als deren wichtigstes Beispiel er die katholische Lehre anführt.¹³

Als notwendige Konsequenz der Kindertaufe sieht er die Volkskirche an, die »trotz aller Sicherungen, die sie sich schafft (religiöse Unterweisung, Konfirmation) und aller Kompromißlösungen (Kern- und Abendmahls-gemeinden) weit davon entfernt ist, die Ekklesia Gottes im Sinne des Neuen Testaments zu sein. Der fortschreitende, immer radikalere Formen annehmende Säkularisierungsprozeß zeigt, daß eine ständig größer werdende Zahl von ›Getauften‹ jede Beziehung zum Evangelium und zu

8 Katholischerseits denkt man sich die Zusammengehörigkeit von Glaube und Taufe fundamental anders: Dort *bewirkt* die Taufe den Glauben und die Rechtfertigung (*ex opere operato*, sie wirkt durch das Vollziehen).

9 J. Schneider, Taufe und Gemeinde im Neuen Testament, Kassel 1956.

10 A.a.O., 43.

11 Ebd.

12 A.a.O., 44.

13 A.a.O., 44f.

Christus ablehnt.«¹⁴ Schneider bewertet es als widersprüchlich, »getaufte Christen« zum Gegenstand von »Volksmission und Evangelisation« zu machen. Letzten Endes sieht er die Entwicklung auf die Entscheidung »Volkskirche oder Gemeinde der Gläubigen« zugehen, womit er die Tauffrage in ein neues Stadium getreten glaubt, »in dem es sich darum handelt, ob die in der Volkskirche geltende Ordnung: erst Taufe, dann Glaube oder auch Nichtglaube noch aufrechterhalten werden kann.«¹⁵

1.2. Die sich herauskristallisierende Ablehnung der »Bekennnistaufe«

Die 1977 (im westdeutschen Bund) bzw. 1978 (im ostdeutschen Bund) eingesetzte »Rechenschaft vom Glauben« bildet eine wichtige Orientierungsmarke baptistischer Theologie, auch wenn sie nicht als verpflichtendes Bekenntnis gemeint ist. Interessanterweise ist es der gemeinsamen Kommission der damaligen beiden deutschen Bünde nicht gelungen, sich in puncto Taufe auf einen gemeinsamen Artikel zu einigen, woraus zwei verschiedene Taufartikel resultierten. Heute gilt im wiedervereinigten Bund der 1995 in Kraft getretene Taufartikel, der die Spannungen nicht löst, sondern sprachlich kaschiert.¹⁶ Strittig ist, ob die Taufe als Bekenntnis des (vom Heiligen Geist geleiteten) Menschen verstanden werden müsse (anthropozentrisches Taufverständnis) oder als Handeln Gottes am Menschen (theozentrisches Taufverständnis). Die erste Auffassung kommt v.a. in der ostdeutschen Fassung des Taufartikels zum Ausdruck, letztere in der westdeutschen. Beide Auffassungen gibt es seit Anbeginn des deutschen Baptismus.¹⁷

Die ostdeutsche Fassung des Taufartikels (1978) charakterisiert die Taufe als Bekenntnis des Menschen und kann sie sogar mit juridischer Begrifflichkeit beschreiben. So läßt sich z.B. »der Täufling öffentlich-verbindlich auf seinen Glauben und auf Christus als den Grund seines Glaubens festlegen«,¹⁸ und die Nachfolge konkretisiert sich in der Einwilligung in eine »Lern- und Dienstgemeinschaft mit der Gemeinde.«¹⁹ Der vierte Absatz des Artikels weist zwar darauf hin, daß beide Taufauffassungen in den Gemeinden vorkommen, trotzdem unterläßt der Taufartikel die Ausführung der theozentrischen Auffassung.

¹⁴ A.a.O., 45f.

¹⁵ A.a.O., 46f.

¹⁶ Eine kurze Analyse beider Taufartikel findet sich bei G. Balders / U. Swarat, Historische und theologische Einführung in den Entwurf 1994 einer Neufassung des Taufartikels der »Rechenschaft vom Glauben«, in: G. Balders / U. Swarat (Hgg.), Textbuch. Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994, 5-10.

¹⁷ Vgl. G. Balders, Zu den Taufartikeln unserer früheren Glaubensbekenntnisse, in: G. Balders / U. Swarat (Hgg.), Textbuch. Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994, 16.

¹⁸ Rechenschaft vom Glauben, 1978, Absatz 3.

¹⁹ Ebd.

Demgegenüber weiß der Taufartikel West (1977) durchaus von einem Handeln Gottes in der Taufe zu berichten: Die Taufe sei zunächst »Zeichen der Vergebung der Sünden, der Annahme des Menschen durch Gott und der Erneuerung des Menschen durch den Heiligen Geist«²⁰ (ohne Parallele im Osttext), sie bewirke Anteilhabe an Christi Tod und Auferstehung, Übereignung an den Herrn, Gabe des Heiligen Geistes und damit Züriistung »zu einem neuen Leben des Lobes Gottes«²¹ (ebenfalls ohne Parallele). Zwar beschreibt der Text die Taufe nicht als Sakrament, dafür als ein Zeichen, das (in Antwort auf das vorangegangene Bekenntnis des Menschen) wirksam ist und somit in das geistliche Leben eingreift.

In der Diskussion um die offene Mitgliedschaft ist man sich unter den fundierten Beiträgen einig in der Ablehnung der »Bekennnistaufe«;²² entgegengesetzte Stellungnahmen sind mir nicht bekannt. Freilich binden Gegner und Befürworter die theozentrische Taufdeutung unterschiedlich in die Diskussion ein. Kim Strübind hält die Erkenntnis, daß die Taufe kein menschlicher Bekenntnisakt ist, für ausreichend, um die theologische Legitimität der offenen Mitgliedschaft zu bestreiten. Bekenntnisse des Menschen seien wiederholbar, das Bekenntnis Gottes zum Menschen nicht.²³ Ganz andere Folgerungen ziehen die Befürworter der offenen Mitgliedschaft.

2. Die Rolle der Taufpraxis

Lütz sichtet drei Problemfelder, denen seiner Einschätzung nach die Praxis der geschlossenen Mitgliedschaft nicht genügt.

Das erste Problemfeld entdeckt er im »Unbehagen mit der gemeindlichen Praxis«. Das Unbehagen entsteht nach Lütz dort, wo die (rechte) Taufe in Konkurrenz zum Glauben trete und den Glauben in den Hintergrund dränge. Deshalb sieht Lütz die Gemeinde herausgefordert, ihre Zugehörigkeitsbedingungen und die Rolle der Taufe neu zu bestimmen und schlägt vor:

»Wir erkennen den Glauben der Einzelnen als das entscheidende Merkmal der christlichen Gemeinde an und gewähren allen die Zugehörigkeit zu ihr, die aufgrund ihres Glaubens dazugehören wollen. Denen, die bisher noch nicht getauft wurden, bieten wir die Taufe »aufgrund des Glaubens« an. Denen, die als Säuglinge getauft wurden, gestehen wir das Recht zu, an »ihrer« Taufe als christlicher Taufe festzuhalten, sind aber auch bereit, die »Missions-

²⁰ Rechenschaft vom Glauben, 1977, Absatz 3.

²¹ A.a.O., Absatz 4.

²² E. Geldbach, A. Heinze, D. Lütz, K. Strübind u.a.

²³ K. Strübind, Taufe ist Mitgliedschaft. Eine kleine Apologie des Baptismus, in: ZThG 2 (1997), 221.

taufe« an denen zu vollziehen, deren Kindertaufe weder zu den Erinnerungen des Lebens noch zu ihrem Glauben in irgendeiner bedeutsamen Weise in Beziehung steht.«²⁴

Das zweite Problemfeld ortet Lütz bei den »Unklarheiten im theologischen Verständnis«. Die Mitgliedschaftsproblematik wertet er als negative Konsequenz des ungeklärten Taufverständnis: ob Taufe das Handeln Gottes bedeute oder ein Bekenntnis des Menschen sei (vgl. 2.2). Nach Lütz ist jedoch nicht das Taufverständnis der eigentliche Streitpunkt, »sondern die Formulierung eines wirksamen Abgrenzungskriteriums«: Würde Taufe zu »sakramental« verstanden, grenze sie nur noch ungenügend gegen die großen Volkskirchen ab, würde sie zu sehr als Bekenntnistaufe verstanden, stünde sie in der Gefahr, jede gemeindebegründende Wirksamkeit zu verlieren. In Wirklichkeit seien die Baptisten »Gemeinde-Sakramentalisten« geworden: »Die Anwesenheit in der baptistischen Ortsgemeinde dokumentiert die Wirksamkeit der Gemeinde und des Glaubens als eines Sakramentes. Nicht die Taufe, das ›Kommen‹ ist heilsnotwendig!«²⁵ Die Auswertung neutestamentlicher Belegstellen verdeutliche, daß »Zugehörigkeit der gemeinsame Nenner [der Taufe] ... ist.«²⁶ Dabei streicht Lütz heraus, daß sie »Symbol« (bzw. »Zeichen«) sowohl für die Zugehörigkeit zu Christus als auch zur Gemeinde sein kann. Als eigentlichen »Sündenfall« betrachtet er »in Sachen Taufe die Verkehrung von ›Zugehörigkeit‹ [zu Christus] in [innerchristliche] ›Abgrenzung‹.«²⁷ Die Zugehörigkeit zu Christus sei das fundamentale, rechtmäßige Kirchenmerkmal (*nota ecclesiae*), die Taufe aber das ihr zugehörige Sinnzeichen.

Als letztes Problemfeld führt Lütz die »Unfreiheiten im ökumenischen Gespräch« an. Als Unfreiheit empfindet Lütz die Unnachgiebigkeit der baptistischen Seite. Seine Kritik trifft den Korrektheitsanspruch der baptistischen Taufe, »einzig rechtmäßige, vor Gott und Mensch vertretbare Form der christlichen Taufe nach dem Neuen Testament (zu sein).«²⁸ Eine knappe Ausführung aus einem früheren Aufsatz²⁹ können diese Gedanken ergänzen. Lütz rechnet die Taufproblematik der Ethik zu: Die Taufe ist eine Handlung. Als Bestandteil der Ethik sei sie rein dogmatisch nicht lösbar, denn:

24 Lütz, Zugehörigkeit, 41.

25 A.a.O., 37.

26 A.a.O., 41f.

27 A.a.O., 41.

28 A.a.O., 37.

29 D. Lütz, Ist die Selbstbezeichnung »Gemeinde nach dem Neuen Testament« ein Hinweis auf den reformatorischen Charakter der deutschen Baptistengemeinde? Dargestellt an Taufdiskussionen jüngerer Datums, in: Freikirchenforschung 1996, 10-33.

»Ethik – auch kirchliche – gründet immer auf einer freien Setzung durch Menschen. Keine noch so biblische oder biblizistische Begründung kann einem Menschen die Verantwortung für sein Handeln abnehmen. Die Funktion des Gotteswortes – gleich in welcher Form – ist immer die der Erinnerung und der Gewissensprüfung, ob ich auf rechtem Wege bin (Ps 139).«³⁰

Aus dem biblischen Befund (= Seinsaussagen) direkte Handlungsanweisungen (ein Sollen) abzuleiten, lehnt er als naturalistischen Fehlschluß ab. *Der biblische Befund läßt sich nur für die geistliche Deutung der Taufe (Bekennnistaufe / Taufe als Gottes Handeln) heranziehen, die Taufpraxis (Kinder- / Glaubenstaufe) hingegen verbleibt in menschlicher Verantwortung.* Weder das »reformatorische« noch das »baptistische Schriftprinzip« vermögen mit ihrer Methodik (»Majorität« / »Geschichte als normierende Tatsache«) eine verbindliche Norm für die Taufpraxis aufzustellen. Lütz schließt: »Vielleicht wird das gemeinsame Leiden an der eigenen Unfähigkeit und der Unmöglichkeit, diesen Fragen zu genügen, eines Tages die Bereitschaft fördern, einander anzunehmen, wie Christus uns angenommen hat.«³¹

Auf der einen Seite bei den Baptisten entschlossenene Einigkeit in der Taufform, auf der anderen Seite zwei gleichberechtigte Möglichkeiten, die Taufe zu deuten: die Polemik von Lütz ist nachvollziehbar. Erfüllt das Nebeneinander beider Taufdeutungen tatsächlich bloß den Zweck, Abgrenzungsmanöver zu fahren? Jedenfalls ist Lütz darin recht zu geben, daß aus den Beispielerzählungen des NT keine Norm für die Taufpraxis gewonnen werden kann. Die Taufdeutung freilich ist auch nach Lütz feststellbar, sogar recht engagiert steht Lütz auf dem Boden des neuen Konsenses (theozentrische Taufdeutung). Weil die Taufe als Handeln Gottes zu verstehen ist, hält er wie Strübind die Taufe für unverfügbar. Anders als dieser bezieht Lütz die Unverfügbarkeit der Taufe jedoch nicht auf die Taufpraxis: Da Gott in der Taufe handelt, kann der Mensch beim Vollzug der Taufe nichts falsch oder richtig machen,³² d.h., die Taufpraxis steht ihm in ihrer Gestaltung frei.

Wie kann aber dennoch die Taufform so eingegrenzt werden, daß sie z.B. von einer Segnung unterscheidbar bleibt und nicht etwa in aller Freiheit eine Segnung für eine Taufe ausgegeben wird? Die einzige verbleibende Möglichkeit, die Gültigkeit einer Taufform zu überprüfen, besteht m.E. darin, ihr Verhältnis zur Taufdeutung zu untersuchen. Befindet sich die Taufform in einem offenkundigen Widerspruch zur biblischen Taufdeutung bzw. zum Wesen der Taufe, kann sie nicht als Taufe aufgefaßt werden. Das bloße Fehlen der Kindertaufe im NT genügt in der Tat nicht, um einen solchen Widerspruch zu behaupten.

³⁰ A.a.O., 29, Anm. 36.

³¹ Ebd.

³² A.a.O., 30.

Versteht man die Taufe als ein Bekenntnis des Menschen, wie es einer großen baptistischen Tradition entspricht, ist im Fall einer Kindertaufe der Widerspruch gegeben, da dem Kleinkind eingestandenermaßen die Voraussetzungen zum Bekenntnis des Glaubens fehlen – weder ist es in der Lage, die gute Nachricht zu vernehmen, noch seine Hoffnung darauf zu setzen.

Der neue Konsens in der Ablehnung der Bekenntnistaufer versperrt aber diese Argumentation zur Ablehnung der Kindertaufe und eröffnet im Gegenteil die Möglichkeit, die Kompatibilität der theozentrischen Taufdeutung zu beiden Taufformen zu untersuchen und damit ernsthaft die Legitimität der Ablehnung der Kindertaufe zu bestreiten.

Unangemessen erscheint in diesem Zusammenhang der Vorschlag von Uwe Swarat, in Anlehnung an Calvin die Taufe als Begegnungsgeschehen von Gott und Mensch zu definieren (Handeln von Mensch *und* Gott).³³ Swarat rechnet das menschliche Bekenntnis einfach zur Taufe hinzu, um so einen systematisch-theologischen Unterschied im Taufverständnis zu suggerieren. Damit verzeichnet Swarat m.E. den trennenden Graben. Das menschliche Glaubensbekenntnis ist notwendige Voraussetzung der Taufe, keine Komponente derselben.

3. Die Rolle der Taufdeutung

Geldbach geht von einem gewissen Rechtfertigungsbedarf der Kindertaufe aus.³⁴ Die Praxis der Gläubigentaufe sei in Abgrenzung zu ihr und aus biblischer Neuorientierung entstanden. Damit konnte die Glaubentaufe als die einzig legitime, da »biblische« Taufe erscheinen. Durch die Einigungsbewegung der Kirchen sei aber die Tauffrage in »einen anderen Horizont gestellt«.³⁵ Um diesen anderen Horizont anzugehen, greift Geldbach die Idee des »differenzierten Konsens« von Harding Meyer auf, ein Lösungsmodell, das Wahrheitsmomente beider alten Positionen zusammenführen soll. Je nachdem, ob diese Wahrheitsmomente in Grund- oder Nebenfragen lokalisiert werden, soll das zukünftige Miteinander der Kirchen aussehen können.

Anhand der bilateralen Dialoge zeigt Geldbach Gemeinsamkeiten auf: »Gottes Heilshandeln steht für beide Traditionen außer Frage; ebensowenig die Zusammengehörigkeit von Taufe und Glaube; ebensowenig ein Erziehungsprozeß, der in Familie und Gemeinde zu einer persönlichen Glaubensüberzeugung und zu weiterem Wachstum im Glauben führt.«³⁶

33 Vgl. U. Swarat, Die eine christliche Taufe, in: G. Balders / U. Swarat (Hgg.), Textbuch. Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994, 84f.

34 Geldbach, Überlegungen, 246.

35 A.a.O., 249.

36 A.a.O., 258.

Die gegebene Situation läßt sich nach Einschätzung Geldbachs bereits als differenzierten Konsens betrachten, deshalb fragt er die Baptistengemeinden an, ob sie tatsächlich ihre Identität aufgeben würden, wenn sie Ausnahmefälle ihrer Mitgliedspraxis zuließen. Kongruent zu Lütz ergänzt er, daß bei gegebenen Mitgliedschaftsvoraussetzungen (darunter die Kindertaufe!) eine Glaubenstaufe nicht mehr den Herrschaftsbeereichwechsel zu Christus bezeichne und bewirke und aus einer »gesamt-kirchlichen Taufe« zu einer »partikular-denominationellen Eintrittstaufe« würde.³⁷ Dieser Vorwurf ist mit dem von Lütz identisch, nur der Hintergrund, vor dem er vorgetragen wird, differiert. Geldbach erhebt ihn nicht wie Lütz, um mit Hilfe des erkenntnistheoretischen Vorbehaltes die Taufen zu nivellieren, sondern weil er meint, die Säuglingstaufe könne entsprechend der Glaubenstaufe gedeutet werden. Also sei die Wiederholung des Ritus nicht unbedingt erforderlich.

Es stellt sich die Frage, wie der Unterschied von Kindertaufe und Glaubenstaufe sachgemäß beschrieben werden kann, um auf eine mögliche Kompatibilität zu schließen. Was ist von dem baptistischen Vorwurf zu halten, der Kindertaufe fehle der persönliche Glaube (vgl. B-L/1 Nr. 33; B-R/1 Nr. 14.16)?

Anders als viele Lutheraner heute erkannte Martin Luther die Notwendigkeit des persönlichen Glaubens für die Taufe. Scharf wendet er sich gegen die katholische Auffassung, daß »die junge kinder werden on [= ohne] eygen glauben getaufft, nemlich auff den glauben der kirchen, wilchen die paten bekennen bey der tauffe.«³⁸ Auch die Auffassung der Waldenser, die Kinder würden auf ihren zukünftigen Glauben getauft, läßt er nicht gelten;³⁹ selbst eine Abstufung in Aufnahme in die christliche Kirche, Erhalten des ewigen Leben und Hören des Evangeliums lehnt er ab.⁴⁰ Dem allen hält er gegenüber, »der paten und der Christenheyt glaube bittet und erwirbet yhnen den eygen glauben, ynn wilchem sie getaufft werden und für sich selbs gleuben.«⁴¹ Als Beleg für diese Möglichkeit nennt er Mk 10, 13-16 par. Luther ist sich bewußt, daß der Glaube aus dem Hören kommt (Röm 10,17) und deshalb »Vernunft« voraussetzt.⁴² Er entgegnet dieser Einsicht durch Relativierung der Vernunft, möchte aber dabei das Predigtamt, das die Aufgabe hat, die gute Nachricht zu Gehör zu bringen, deshalb nicht in Frage gestellt wissen.⁴³ Luther weiß, daß er sich in einer Aporie befindet, wähnt sich aber in diese durch die Bibel hineingestellt.

37 A.a.O., 258f.

38 M. Luther, Fastenpostille 1525, WA XVII/II, 79.

39 A.a.O., 81.

40 Ebd.

41 A.a.O., 83.

42 A.a.O., 84f.

43 A.a.O., 86f.

Während Luther also mittels eines biblizistischen⁴⁴ Rückgriffes den Glauben des Kindes konstatiert, zählt man heute in den lutherisch/reformierten Kirchen die Taufe zur vorlaufenden Gnade Gottes, deren Gültigkeit unabhängig vom Glauben gegeben sei, wenn sie auch im Glauben ergriffen werden muß, um Heil zu bewirken (vgl. B-L/1, Nr. 39; B-R/1, Nr. 9). Der Unterschied zum baptistischen Taufverständnis liegt darin, daß die Taufe als objektive Tat Gottes ihre Gültigkeit unabhängig vom Glauben des Menschen bewahrt, auch wenn sie ihre Wirkung nur durch den persönlichen Glauben entfaltet. Die Taufe erhält den Charakter eines *signum indelibilis*, eines unauslöschbaren Zeichens (darin erschöpft sich zumeist im lutherisch/reformierten Kontext der Begriff »Sakrament«). Das oben vorgestellte Urteil Geldbachs wird durch diese lutherisch/reformierten Feinheiten nicht in Zweifel gezogen. Eine Taufdeutung, die wesentlich von dem abweicht, was Baptisten von der Taufe glauben, liegt *de facto* nicht vor, die Deutung der Taufe als Tat Gottes entspricht dem neuen Konsens (2.2). Versuche, den Unterschied abseits vom Taufverständnis in einem anderen Gnaden- oder Glaubensverständnis zu verorten, helfen nicht weiter; derlei Differenzen sind um Größenordnungen geringer als die Differenz Bekenntnistaufe/Taufe als Tat Gottes. Auch die Unterstellung sakramental/magischer Rudimente⁴⁵ führt in die Irre, da Sakramentalität gemeinhin in den lutherisch/reformierten Stellungnahmen so definiert wird, daß sie sich unter der Hand auflöst.⁴⁶ Die These »Die Kindertaufe ist keine Taufe« kann jedenfalls nicht auf eine andere Tauftheologie verweisen, darin ist Geldbach recht zu geben. *Die theozentrische Taufdeutung ist mit beiden Taufformen kompatibel.*

Geklärt ist mit dieser Feststellung allerdings noch nichts, denn der Einspruch geht von der baptistischen Seite aus und bezieht sich nicht auf die Taufdeutung, sondern auf die Taufvoraussetzung – die lutherisch/reformierte Seite kontert bloß mit der Taufdeutung. Um zu beurteilen, ob die lutherisch/reformierte Entgegnung den baptistische Einwand entkräftet, muß untersucht werden, worauf genau der Einwand abzielt. Anlaß für diesen Einwand war das biblische Vorbild, aber gegen Lütz ist der Einwand nicht darauf begrenzt.

Zwar kann der unterschiedliche geistliche Zeitpunkt herangezogen werden, um die beiden Taufen zu typisieren. Die Kindertaufe wird dann während des Angebotes der freien Gnade Gottes vollzogen, die Glaubentaufe zu dem Zeitpunkt, an dem die Gnade Gottes ihr Ziel (den

44 Unter »biblizistisch« verstehe ich das Hereintragen eines unreflektierten biblischen Befundes in die christliche Glaubenslehre.

45 Diese Vermutung äußert G. Balders in einer Überlegung, was von der Glaubentaufe nach erfahrener Kindertaufe abhalten könne, vgl. G. Balders, Zur Aufnahmepraxis der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden, in: *Blickpunkt Gemeinde* 4/1981, 17.

46 Joest, Dogmatik, 565: »Zur Entfaltung einer abstrakten Lehre vom Wesen des Sakramentes in genere gibt uns das Neue Testament keinen Anhalt.«

Glauben) erreicht hat. Als Maßstab, um die rituelle Kompatibilität der Taufe zu beurteilen, ist der geistliche Zeitpunkt der Taufe möglich, aber im Ergebnis sehr begrenzt: die Kindertaufe tauft einen ungläubigen Menschen, die Glaubentaufe einen gläubigen. Über die Gültigkeit der Taufen ist damit *noch nichts* ausgesagt. Zwar ist die baptistische Feststellung richtig, daß das Vorher und Nachher, das Prae und Post beider Taufformen jeweils ein anderes ist, die Ungültigkeit der Kindertaufe läßt dieser Satz allerdings immer noch nicht nachvollziehen. Da die Kindertaufe nach lutherisch/reformierter Dogmatik nur innerhalb der Gemeinde gewährt werden sollte, läßt sich mit der Beschreibung der unterschiedlichen geistlichen Zeitpunkte der Taufen nur eine gewisse Andersartigkeit konstatieren, aber noch keinen Wesensunterschied. Auch nach lutherisch/reformiertem Verständnis gliedert die Taufe in die Gemeinde bzw. die Kirche ein (B-L/1, Nr. 47; B-R/1, Nr. 15).

Die Überlegungen von Lütz aufnehmend schlage ich vor, das Taufgeschehen einmal ausschließlich unter »ethischen«, handlungsorientierten Gesichtspunkten zu betrachten, um den Defekt der Kindertaufe genau zu lokalisieren. Motivierend für die Glaubentaufe ist die Einsicht gewesen, daß ein Mensch »persönlich« glauben muß. Insofern ist der baptistische Einwand gegen die Kindertaufe nicht »dogmatischer«, sondern »ethischer« Natur. Der baptistische Satz »Voraussetzung für die Taufe ist der Glaube« kann transformiert werden in den ausführlicheren Satz: »Voraussetzung für die Taufe ist der glaubende Mensch«. Die Taufe benötigt einen glaubenden Menschen. Die These »die Kindertaufe ist keine Taufe« ist deshalb richtig, weil Taufe immer nur *an einem gläubigen Menschen* geschehen kann und *nicht an und für sich* – es gibt keine Taufe an und für sich. Taufe an einem Menschen, der nicht an das glaubt, was mit ihm geschieht, ist Taufe an und für sich: Eben eine »sakramentale« Taufe, zwar gültig, aber ohne Glauben wirkungslos. Das lutherisch/reformierte Verständnis der Taufe als Sakrament ist nichts anderes als eine *Abstraktion der Taufe*. Auf die gleiche Weise könnte nämlich ein Einsiedler vom Grüßen behaupten, es gäbe einen Gruß an und für sich, denn ein Gruß bliebe ein Gruß, auch wenn er sich an niemanden richte. Ein solcher Gruß, richtungslos in die Welt hineingesprochen, ohne jeglichen Empfänger, wäre in Wahrheit aber nur die Abstraktion des echten Grußes, der erst an einen Adressaten gerichtet seine Funktion erfüllen kann und auf diesem Weg zum Gruß wird (und nicht etwa zu einem Selbstgespräch).

Kann an diesem Ergebnis der lutherisch/reformierte Einwand etwas ändern? Die lutherisch/reformierte Feststellung, Taufe sei Bestandteil der vorlaufenden Gnade Gottes, sie rüste und befähige den Menschen zum Glauben, könnte m.E. von Baptisten mitgesprochen werden – solange er mit der Einsicht verschränkt ist, daß die Taufe nur dem gläubigen Menschen zukommt. Ohne diese Einschränkung wird der Satz unscharf – und kann dank seiner Unschärfe auch auf getaufte Kinder bezogen werden.

Die Unschärfe desaouviert die Taufe als Initiationsritus in die Gemeinde, denn mit dem Verweis auf Gottes zuvorkommende Gnade kann prinzipiell auch die Taufe von Kindern aus ungläubigen Elternhaus begründet werden. Nachdenkliche Lutheraner und Reformierte versuchen notgedrungen, diese Unterscheidung beizubehalten, denn wenn sie fällt, wäre die Trennung von Welt und Gemeinde bzw. Kirche gänzlich aufgehoben.⁴⁷ So besehen ist die lutherisch/reformierte Entgegnung auf den baptistischen Einwand genau genommen ein Ausweichen vor der Fragestellung und manövriert fatalerweise mitten in eine neue Aporie hinein.

4. Ertrag

Im Ergebnis muß festgestellt werden, daß der baptistische Einwand nicht die Tauftheologie als solche betrifft. Die bis in unsere Tage im Baptismus populäre, behelfsmäßige Deutung der Taufe als ein menschliches Bekenntnis bezweckt keinesfalls, Gottes Handeln in der Taufe zu hinterfragen. Sie möchte einfach betonen, daß Gottes Berufung nicht am Menschen vorbei geschieht. Da der baptistische Einwand trotz biblischen Vorbildes ein ethischer Einwand ist und kein dogmatischer, betrifft ihn der lutherisch/reformierte Verweis auf die theozentrische Taufdeutung nicht; im Gegenteil wird diese m.E. heute weithin als die biblisch vorgegebene akzeptiert.

Der Versuch, die offene Mitgliedschaft durch eine theologische Kompatibilität der Taufe zu erreichen, ist m.E. zum Scheitern verurteilt. Nicht etwa, weil großartige theologische Differenzen den Weg versperren würden, sondern weil die Kindertaufe einen grundlegenden ethischen Defekt aufweist: Sie läßt den Menschen außer acht. Obwohl der ethische Defekt der Kindertaufe durch die bewußte Entscheidung, die Kindertaufe für sich anzuerkennen, reguliert werden könnte, bleibt die Kindertaufe eine Taufe auf Abruf. Die persönliche, gefühlsmäßige Bindung an die Kindertaufe verwirkt nicht das Recht auf eine Taufe.

Inwieweit Baptistengemeinden auf die Taufe verzichten können oder im Ausnahmefall verzichten wollen, ist damit noch nicht entschieden. Hier hat André Heinze m.E. zu Recht das Ergebnis an der ekklesiologischen Fragestellung festgemacht.⁴⁸

⁴⁷ In dem oben erwähnten Aufsatz, *Lütz, Selbstbezeichnung*, 26f, bemerkt Lütz sein Unvermögen, die Begründung von Pannenberg zu verstehen, warum die Kindertaufe ausschließlich innerhalb der Gemeinde gewährt werden soll. Dieses Unvermögen ist nicht im mangelnden Intellekt von Lütz zu suchen, sondern im Scharfsinn von Pannenberg, der durch die bestehende Aporie gefordert wird.

⁴⁸ Vgl. *A. Heinze, Taufe und Gemeindegliedschaft*. Ein Impulsreferat, in diesem Heft, S. 208-222.

Bibliographie

- Althaus, P.*, Die christliche Wahrheit II, Gütersloh 1948
- Balders, G.*, Zur Aufnahmepraxis der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden, in: *Blickpunkt Gemeinde* 4/81, 16-21. Einsehbar in: *Balders, G.* (Hg.), Textbuch. Taufe und Mitgliedschaft, Kassel 1997, 36-37
- Balders, G. / Swarat, U.* (Hgg.), Historische und theologische Einführung in den Entwurf 1994 einer Neufassung des Taufartikels der »Rechenschaft vom Glauben«, in: *dies*, Textbuch. Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994, 5-14
- Balders, G. / Swarat U.* (Hgg.), Textbuch. Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994, 15-25
- Baptistisch/Reformierter Dialog* (B-R/1), Bericht theologischer Gespräche im Auftrag des Reformierten Weltbundes und des Baptistischen Weltbundes 1977, in: *Meyer, H. / Urban, H.-J. / Vischer, L.* (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene Bd. 1, 1931-1982, Frankfurt a.M. / Paderborn 1992, 107-110
- Baptistisch-Lutherischer Dialog* (B-L/1), Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden, in: *Meyer, H. / Papandreou, D. / Urban, H.-J. / Vischer, L.* (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene Bd. 2, 1982-1990, Frankfurt a.M. / Paderborn 1992, 111-114
- Geldbach, E.*, Einige Überlegungen zu Taufe und Mitgliedschaft, *ZThG* 2 (1997), 246-260
- Heinze, A.*, Taufe und Mitgliedschaft, *ZThG* 4 (1999), 208-222
- Joest, W.*, Dogmatik Bd. 2. Der Weg Gottes mit den Menschen, Göttingen 1996
- Luther, M.*, Fastenpostille 1925, WA XVII/II, 72-88
- Lütz, D.*, Zugehörigkeit und Taufe. Ein neuer Ansatz in einem alten Streit, in: Glaube – Taufe – Gemeinde. Dokumentation des Taufseminars der Gemeinden Hamburg-Tresckowstraße (Kreuzkirche) und Hamburg-Grindelallee (Johann-Gerhard-Oncken-Kirche) im April 1996, Privatdruck 1996, 34-44
- Lütz, D.*, Ist die Selbstbezeichnung »Gemeinde nach dem Neuen Testament« ein Hinweis auf den reformatorischen Charakter der deutschen Baptistengemeinde? Dargestellt an Taufdiskussionen jüngerer Datums, in: *Freikirchenforschung* 1996, 10-33
- Meyer, H. / Papandreou, D. / Urban, H.-J. / Vischer, L.* (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene Bd. 2, 1982-1990, Frankfurt a.M. / Paderborn 1992
- Meyer, H. / Urban, H.-J. / Vischer, L.* (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene Bd. 1, 1931-1982, Frankfurt a.M. / Paderborn 1992
- Rechenschaft vom Glauben*, Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Hg.), Oncken-Archiv. Der Artikel 2.1.3, Glaube und Taufe, ist in allen Fassungen abgedruckt in: *Balders, G. / Swarat, U.* (Hgg.), Textbuch. Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus, Kassel 1994, 3.6
- Schneider, J.*, Taufe und Gemeinde im Neuen Testament, Kassel 1956

Strübind, K., Taufe ist Mitgliedschaft. Eine kleine Apologie des Baptismus, in: ZThG 2, 219-229

Swarat, U., Die eine christliche Taufe. Skizze einer baptistischen Sicht, in: *Balders, G./ Swarat, U. (Hgg.), Textbuch. Zur Tauftheologie im deutschen Baptismus*, Kassel 1994, 84-86

»Spannende« baptistische Kirchengeschichte

Sehr persönliche Gedanken¹

Manfred Bärenfänger

Wir beehren uns, Sie zu folgenden

spannenden Vorträgen

von Sonntag, den 24. April bis Sonntag, den 1. Mai,
in der Friedenskapelle, Ecke Schiller- u. Lessingstr.
freundlichst einzuladen.

Redner:
Herr Bundesevangelist Prediger J. Rehr, Berlin

Vortragsfolge:

Sonntag, 24. April, vorm. 9¹/₂ Uhr: Weiheversammlung
nachm. 4 " " Gesanggottesdienst
abends 8 Uhr: Gewaltige Ereignisse der Zukunft

Montag, 25. April, abends 8¹/₂ Uhr: Deine Weltgeschichte

Dienstag, 26. " " 8¹/₂ " " In der dritten Hölle

Mittwoch, 27. " " 8¹/₂ " " Das Geheimnis der
Söhne Gottes

Don., 28. April, abends 8¹/₂ Uhr: Wunderbare Unmöglichkeiten

Freit., 29. " " 8¹/₂ " " Das Geheimnis der Ewigkeits-
menschen

Sam., 30. " " 8¹/₂ " " Eine Botschaft der Seligen

Sonntag, 1. Mai: Die Vorträge werden durch die Zeitung
bekannt gegeben.

Ein Evangelisationshandzettel aus den zwanziger Jahren, auf dem unser Thema enthalten ist, lädt zu »spannenden Vorträgen« in der Gevelsberger Friedenskapelle ein, die »Herr Bundesevangelist Prediger J. Rehr, Berlin« halten würde. Nach einer »Weiheversammlung« am Sonntagvormittag, einem Gesanggottesdienst am Nachmittag wurden für den Abend »Gewaltige Ereignisse der Zukunft« angekündigt. (Die Menschen sollten also dreimal an einem Sonntag in der »lieben Kapelle« sein – und sind es wohl auch gewesen!) Die weiteren »spannenden« Themen waren: »Deine Weltgeschichte«, »In der

dritten Hölle«, »Das Geheimnis der Söhne Gottes«, »Wunderbare Unmöglichkeiten«, »Das Geheimnis der Ewigkeitsmenschen«, »Eine Botschaft der Seligen«.

Schade, daß es keine Tonbandaufzeichnungen davon gibt. Wer Johannes Rehr, diesen fröhlichen Christen, dem der Friede Gottes aus den Augen strahlte, – so ist meine Teenagererinnerung an ihn – kannte, kann sich vorstellen, wie begeistert und begeisternd er gesprochen haben wird.

Der Zettel hat keine Jahreszahl. Nach der Gemeindefestschrift von 1938, in der er als »Jugendbundesevangelist« bezeichnet wird, war Johannes

¹ Vortrag auf der Jahrestagung für evangelistische Gemeindefestarbeit »Die evangelistisch-aufbrechende Gemeinde im Spannungsfeld verschiedener Ansätze« in Dorfweil, 16. Januar 1996, leicht überarbeitete Fassung.

Rehr 1921, '23, '24, '25 und 1930 zu Evangelisationen in Gevelsberg. Er muß also wirklich »spannend« gesprochen haben.²

Beim Meditieren über diesen Einladungszettel kommen mir »spannungsvolle« Gedanken. Wer würde sich wohl heute durch diese »spannenden« Themen bewegen lassen, eine Evangelisation zu besuchen? Das könnte allenfalls geschehen, wenn in der Woche zuvor eine Aufsehen erregende Fernsehsendung mit esoterischem Inhalt von sich Reden gemacht hätte. Diese geheimnisvollen, Geheimnisse lüftenden willenden Ankündigungen sind mir sehr »frag«-würdig! Ich frage mich, was wohl »der theure Bruder Oncken« dazu gesagt hätte. Immerhin scheint der Zettel bei »J.G. Oncken Nachfolger« in Kassel gedruckt worden zu sein. Er hat die gleichen Schrifttypen wie damals der »Kasseler Abreißkalender«.

Onckens Nachfolger

Am Anfang unserer spannungsreichen Geschichte steht der Name Oncken. Von seiner Zeit bis heute kann ich etwa ein Drittel überblicken, wenn ich die Kindheitseindrücke aus der evangelistischen »Hoch-Zeit«, die allerdings später reflektiert wurde, mitrechne. Heute ist weithin schon »Geschichte«, was nur zehn Jahre zurückliegt.

Wie war das mit dem »theuren Bruder Oncken«? Er war in einem »gewöhnlichen« methodistischen Sonntagsgottesdienst bekehrt worden. Gepredigt wurde über Römer 8,1: »So gibt es nun keine Verdammnis für die, die in Christus Jesus sind.« Fortan war es seine Lebensarbeit, den Menschen ihre Erlösungsbedürftigkeit deutlich zu machen und auf Jesus Christus als den einzigen Erlöser hinzuweisen. Seine Predigten waren calvinistisch lehrhaft. Er war gegen jeden Erweckungsaktivismus, aber der Überzeugung:

»Christus geht von der Voraussetzung aus, daß alle die, welche Ihm angehören und Ihn als Retter *kennen*, Ihn auch öffentlich vor der Welt *bekennen* werden. Wie natürlich, wie folgerichtig und berechtigt ist diese Erwartung!«

So in einer Predigt über Mt 10,23f »Wer mich bekennt vor den Menschen ...«³ Diese heilige Natürlichkeit vermittelte er den Gemeindegliedern, und die von ihm geprägten Missionsarbeiter hielten es ebenso. Beim Studieren der alten Berichte im »Missionsblatt« war ich immer wieder überrascht und beschämt, wie in verräucherten Bauernstuben dies sicherlich nach unseren heutigen Vorstellungen zumeist kümmerliche Zeugnis Menschen zu Buße und Taufe – und damit zur Gemeinde –

² W. Goertzen, Vom Werden und Wachsen der Baptisten-Gemeinde Gevelsberg 1889-1939 (Maschinenschrift), 35.

³ Licht und Recht. Eine Sammlung von Predigten und Reden, gehalten von J.G. Oncken, Cassel 1923, 107.

führte. Das erwarteten die Boten allerdings auch! Tun wir das in unseren »normalen« Gottesdiensten und Gemeindebibelschulstunden?

Ein Wunder vor meinen Augen ist es, daß das Werk so wachsen konnte, obwohl Versammlungen oft nur im Abstand von mehreren Wochen stattfanden. Während meiner ostfriesischen Zeit bin ich dem nachgegangen.

Als Auftakt für das »Evangelistische Jahr 1980« beschrieb ich in Die Gemeinde 52 (1979) einen »Gesegneten Neujahrsbesuch«, der typisch ist für das zeugnishaft Leben der Gemeindeglieder damals. Nach 1866 war Ostfriesland preußisch geworden. Bei Ausbruch des deutsch-französischen Krieges 1870 desertierten junge Ostfriesen nach Holland. Auch nach dem Kriege war ihnen der Weg in die Heimat versperrt. Darum besuchten zwei leibliche Schwestern der Gemeinde Ihnen zu Neujahr 1877 ihren einst »vor den Preußen« geflohenen Bruder. In den holländischen Moordörfern längs der Grenze herrschte bitterste Armut, furchtbarer Aberglaube und verbreitete Trunksucht. Am Neujahrstage besuchte man sich von Kate zu Kate und trank auf das neue Jahr. Das machten diese beiden Schwestern nicht mit und erregten dadurch Aufsehen und Fragen. Davon erzählten sie in Ihnen und die Gemeinde erkannte sofort eine neue Aufgabe.

Unabhängig davon bat schon im nächsten Monat in Ihnen ein holländischer Kapitän um die Taufe. Sofort sandte die Gemeinde ihn als Missionar ins Groninger Land. So entstand durch das einfache Zeugnis zweier Schwestern jenseits der Grenze die Ihrener Tochtergemeinde Vriesche-
loo. Ein Urenkel einer dieser beiden Schwestern ist heute Mitältester der Gemeinde Westoverledingen-Ihren.

Das Ihrener Gemeindegebiet reichte eine Zeit lang bis nach Westfriesland. In Franeker entstand eine große, lebendige Gemeinde. In der alten Kapelle dort dürfte wohl die einzige erhaltene Kanzel stehen, von der Oncken selbst gepredigt hat. Der Friesenmissionar Peter Johannes de Neui⁴ verlegte seinen Wohnsitz von Ihnen nach dort und dort brachte ihm das Jahr 1870 eine neue, ihn sehr bestürzende Erfahrung: er mußte in der Jahresstatistik eine reine Abnahme von 90 auf 87 Glieder verzeichnen. Darüber tröstete ihn auch nicht die Vaterfreude hinweg, daß unter den sieben Täuflingen auch seine fünfzehnjährige Tochter Reentje war. Zu dieser Enttäuschung kam die Zermürbung durch innere Auseinandersetzungen um die Gemeindezucht. Für de Neui war das ein Anlaß, nach Amerika auszuwandern.

⁴ M. Bärenfänger, Peter Johannes de Neui, der Friesenprediger, Die Gemeinde (künftig: DG) 1977, Nr. 8-12; s.a. ders., Pieter Johannes de Neui »Der Friesenprediger«, de christen 1997, nummer 16-19.

Neue »Methoden« aus Amerika

Amerika wurde *das* Land der Mission und Evangelisation. Als der Westen erschlossen wurde, ritten methodistische und baptistische Prediger mit Pferd und Bibel in die Prärie und versuchten, geistlichen Hunger in dürrerem Lande zu stillen und die Menschen, die wie verirrte Schafe ohne Hirten waren, um die Bibel zu sammeln und ihnen zu neuem Leben zu verhelfen. Wo immer es ging, bezeugten sie das Heil in Christus mit dem Ergebnis, daß es in den Staaten mehrere Erweckungswellen gab, die dazu beitrugen, daß eine allgemeine Vorstellung von einem »christlichen Amerika« entstand, das mit starkem Sendungsbewußtsein die Welt beglücken wollte.⁵ Aus diesem Bestreben, immer mehr Menschen mit dem Evangelium zu erreichen, entwickelten sich »Methoden«.

Ein Mann dieser sog. »neuen Methode« war Charles G. Finney (1792-1875), der erstmals »Revival Meetings« als Evangelisationswochen durchführte. Diese »Methode« verpflanzte sich auch nach Deutschland.⁶ Interessant ist dazu die Einstellung Köbners, des engsten Mitarbeiters Onckens. Er war der rationalistische Dichter der ersten Baptistengeneration. Seine Tochter Ruth Baresel schrieb über ihren Vater:⁷

»... den Heiligungsmelodien, die von Ernst Gebhardt englischen Liederbüchern entnommen sind, vermag er nichts abzugewinnen. Er lehnt sie ab, und das nicht nur der Musik halber, sondern vielfach auch des Textes wegen.«

Bei Günter Balders können wir nachlesen,⁸ mit welcher Dankbarkeit und Begeisterung er als 75jähriger den geistlichen Aufbruch der neuen Generation miterlebt hat und bei einer Evangelisation von Wilhelm Haupt in Wermelskirchen sich noch aktiv an Verkündigung und Nachversammlung beteiligte. Die nächste Bundeskonferenz empfahl dann auch 1882 Erweckungsversammlungen »allen Gemeinden als wirksames Mittel zu Missionszwecken aufs wärmste«.

Eduard Scheve wollte sogleich einen Bundesevangelisten anstellen. Aber so weit ging die Konferenzbegeisterung dann doch nicht. Von privater Seite wurde W. Haupt allerdings die Möglichkeit gegeben, zehn Jahre lang als freier Evangelist zu wirken. Auf der gleichen Bundeskonferenz sagte aber auch Philipp Bickel, der damalige Direktor des Oncken-Verlages:

»Wir haben gehört, daß sogar jüngere Leute, welchen der Auftrag geworden ist, Erbauungsstunden zu leiten, den englischen Erweckungsprediger nachahmen und die von der Predigt Ergriffenen aufstehen lassen, damit die Gemeinde für sie beten möge. Es wird also, wie es scheint, eine Weise zu Gewohnheit

5 R. Walton, Amerika und der Protestantismus, in: Freikirchenforschung 1993, 104.

6 G. Balders, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, »Die Evangelisationswochen«, in: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, Kassel / Wuppertal ³1989, 52.

7 R. Baresel, Julius Köbner. Sein Leben, Kassel 1930, 142.

8 Ebd.

gemacht, die eben nur dann von Wert ist, wenn sie bei ungewöhnlich starken Regungen des Geistes in der Versammlung Anwendung findet. Sobald man das »Aufstehen« und »Vorgehen« zur Gewohnheit macht, so wird dadurch der beabsichtigte Zweck verfehlt.«⁹

1905 lösten Berichte aus Wales eine große Erweckungssehnsucht aus. Dazu schrieb Albert Hoefs in *Der Wahrheitszeuge*:¹⁰

»Was wir brauchen, ist unverdrossene, ernste, solide Arbeit, treuer Dienst am Worte, unaufhörliches Gebet im stillen und öffentlich, dazu der treue, christusähnliche Wandel von 100 000 Gotteskindern.« – »... freilich, eine große Erweckung fällt mehr ins Auge. Es ist etwas für Leute, die gern etwas Außerordentliches erleben.«

Nach dreißigjähriger Evangelisationserfahrung schrieb er 1912:

»Was ist eine Evangelisation? Eine Evangelisation ist ein Apparat, in den man oben einen Evangelisten hineinsteckt und unten ein Dutzend Bekehrter herauszieht. Je öfter man Evangelisten hineinsteckt, desto öfter darf man unten eine Anzahl Bekehrter herausholen. Und um das Bild noch vollständig zu machen, muß man sich um den Automaten noch eine Anzahl Neugieriger denken.«¹¹

Offenbar ist dieser »Apparat« altersschwach geworden. Die Bundesstatistik legt die Vermutung nahe.

Zwischen den Kriegen

Die Zeit zwischen den beiden großen Kriegen war die schon erwähnte »Hoch-Zeit« der Evangelisation. Großen Anteil an der evangelistischen Arbeit hatte die Gemeindejugend mit fünf von ihr unterhaltenen »Jugendmissionswagen«, den »Ju-Mi-Wa«. »Oberwagenschmierer« Hans Herter hielt mit origineller Werbung die Begeisterung dafür wach. Aber das Evangelium mußte sich auch hart mit den weltanschaulichen Ideologien auseinandersetzen. Die Verkündigung war oft brisant, die Verkündiger standen ständig in der Gefahr, sich dafür verantworten zu müssen. Beim Lesen der Handzettel und Hören der Zeitzeugen wundert man sich, was damals möglich war!

Eine typische Episode, über die damals viel geschmunzelt wurde, berichtete die Kindertante vom Ju-Mi-Wa II meines Vaters im Kinderblatt »Morgenstern«. Thema der Kinderstunden war damals »Das Reine Herz«. Viele Kinder hörten zum ersten Mal in ihrem Leben ein freies Gebet. Lange vor der Zeit strömten schon die Kinder herbei. Ein Junge

⁹ Protokoll der Bundeskonferenz 1882, 85, zit. bei G. Balders, *Geschichte*, 56.

¹⁰ 1911, 12, zit. nach a.a.O., 59.

¹¹ *Der Wahrheitszeuge (WZ)* 1911, 92, zit. nach a.a.O., 60.

konnte es nicht abwarten und »eröffnete« schon die Kinderstunde. Die Wagenmannschaft hörte von innen, wie er für Ruhe sorgte und betete:

»Lieber Heiland, wir danken dir, daß du uns diese Stunde schenkst! Du hast ein reines Herz. Ein jeder von uns möchte auch ein reines Herz haben. Wir danken Dir dafür! Heil Hitler! Amen!«¹²

Trotz mancherlei behördlicher Auflagen und Schikanen war im Sommer 1939 unser größtes Aufgebot im Einsatz: 10 Missionswagen und 12 Zelte! Das größte hatte 1500 Sitzplätze. In dieser Zahl enthalten sind die dazugekommenen Zelte der »Elim«-Gemeinden und – das größte – von Werner Heukelbach.

Im Krieg wurde weiter evangelisiert, allerdings ohne Zelt und Wagen. Durch die »Elim«-Evangelisten bekam die Arbeit sogar einen neuen Stil. Heinrich Vietheer und Paul Rabe wurden meine geistlichen Geburtshelfer. Dadurch habe ich bis heute einen leichten Zugang zu den Pfingstgemeinden – wenn ich auch weiß, warum ich Baptist bin!

Wir bleiben Missionare! (Franz Lüllau)

Nach nur neunjähriger Unterbrechung begann die Zeltarbeit 1948 neu. Zelt I wurde feierlich zum »Jugendzelt« deklariert. 1949 berichtete Franz Lüllau regelmäßig in der »Jungen Mannschaft« über dessen Arbeit. Dann war das »Jugendzelt« vergessen! In meiner Seminarzeit wollte ich etwas dagegen tun. Von Juli bis Oktober 1952 hatte ich dafür eine Spalte in der Jungen Mannschaft. Dafür bekam ich Berichte von der Zeltmannschaft oder von Jugendlichen am Einsatzort. Aber irgendwie »zündete« es nicht mehr. Hans Herter war nicht zu kopieren! Aber das war es nicht allein: eine neue Zeit war angebrochen!

... Aber wie?

Die überkommene Evangelisation war für viele Gemeindeglieder allerdings immer noch eine feste Institution mit kanonischer Autorität. Dafür ein selbsterlebtes Beispiel:

Vor meinem Studium war ich Gemeindehelfer in Bad Pyrmont, nach dem Umzug des Gemeindejugendwerkes nach Hamburg fast so selbständig wie ein Prediger. Im dortigen Schloß wurden Kriegsversehrte beruflich umgeschult. Unter ihnen war ein Vorstandsbruder einer Hamburger Gemeinde. Als guter Baptist brachte er einen Kameraden mit zu den Gemeindeveranstaltungen, der später selbst in seiner Gemeinde in den Vorstand gewählt wurde. Zuerst aber wollte er getauft werden, weil er durch

¹² L. Pladeck, Morgenstern 1937, Nr. 41.

das Zeugnis seines Kameraden und der kleinen Gemeinde zum persönlichen Glauben gekommen war. Was sagte daraufhin sein missionsfreudiger Kamerad und – inzwischen – Bruder?: »Das geht nicht so einfach! Du mußt erst eine Evangelisation mitmachen!« Kritische und provozierende Artikel in unserer Zeitschrift Die Gemeinde hinterfragten in den fünfziger Jahren unsere Evangelisationspraxis. Neue Wege wurden gesucht, neue Versuche gewagt. Das Stichwort »Die Rufer« mag hier genügen. Franz Lüllau, der Leiter unserer Zeltmission, war stets offen für das Gebot der Zeit. Er bot der Jugend das Jugendzelt zur eigenständigen Arbeit an. Wilhard Becker lehnte ab: »Dann müssen wir Kollekten nehmen, – das tun »Rufer« nicht!« 1955 berichtete Ditmar Junge allerdings von einer Zeltevangelisation in Berlin-Schöneberg, bei der in der ersten Woche eine »Rufer«-Mannschaft mit Wilhard Becker, Arnold Hopf und Martha Müller-Zitzke mitwirkte. 1959 benutzten Studenten das Zelt für die Oldenburger »Kontakte«-Woche.

Evangelistische Entwicklungshilfe

Neue Impulse kamen auch von ausländischen Evangelisten. 1950 stand Zelt I in Hamburg an der Hoheluftchaussee. Man sprach hinterher noch lange begeistert von dieser Arbeit. Neben Franz Lüllau sprang für meinen erkrankten Vater der amerikanische Evangelist William Hoover ein und zog die Menschen an. Hinterher zog Hans Fehr, der damalige Vorsitzende des Gemeindebundes, nüchterne Bilanz zwischen Einsatz und Gewinn und stellte fest: Jeder Bekehrte kostete DM 1000. Nach neutestamentlichem Preisindex eigentlich gar nicht viel!

1955 war Hoover wieder in Deutschland. U.a. beteiligte er sich mit einem Team für knapp zwei Wochen an einer Zeltevangelisation in Berlin-Spandau. Der Besuch stieg auf 1700 Personen. Die letzten neun Tage der drei Wochen (!) dauernden Arbeit mußte unsere Mannschaft ohne die ausländischen Gäste fortsetzen. Unter der Überschrift »Neue Wege? Tagebuch einer Zeltmission in Berlin« berichtete Herbert Weinert:¹³

»Zwei Punkte sind mir wichtig: 1. Nicht die Zeit der Zeltmission ist zu Ende, aber unsere intellektuelle Aufklärung ist z.Zt. nicht gefragt. Sie wollen mehr Bewegung als Lehre. Es scheint die starke Vitalität unserer Lebenshaltung dabei mitzusprechen. Dieser Pendelschlag mahnt allerdings zur Wachsamkeit vor der Gefahr der Verarmung »in der Apostel Lehre«. 2. Die baptistische Zeltmission und Evangelisation hat nach wie vor einen Auftrag. Wie gut, daß wir in Berlin dieses Erlebnis machen.«

¹³ DG Nr. 20 (2.10.1955), 317.

Er schließt dann:

»Durch die Amerikaner sind wir hinter das Geheimnis gekommen: die Leute kommen, um zu erleben, sie kommen nicht nur, um zu hören. Aber nicht das reiche Programm hätte auf die Dauer die Menschen gefesselt, es war vielmehr der erweckliche Geist durch die Gebetskraft der Gläubigen. So kam es, daß auch in der letzten Woche jeder Abend Entscheidungen brachte. Auch die lehrmäßige Verkündigung war in dieser Atmosphäre nicht schwächend, sondern brachte einen notwendigen vertiefenden Abschluß.

Zusammenfassung: Die amerikanische Mission hat die Methoden unserer Arbeit ungemein bereichert. Sie zeigte uns neue Wege, an die Menschen heranzukommen. Aber die deutsch-baptistische Gewissenhaftigkeit ist ein Faktor, den zu bewahren wir gemahnt sind.«

In diesem Bericht klingen unterschwellig auch andere Töne mit. Angesichts rückläufiger Besucher- und Taufzahlen breitete sich in unserem Bunde eine Ermüdung und Resignation aus. Zugleich wuchs die Sehnsucht nach einer Neubelebung. Darum wurde 1959 als »Jahr der Evangelisation« ausgerufen.

Zur Vorbereitung reisten die Ehepaare Dr. Dobbins und Woodbury durch unsere Gemeinden und Werke. Meine Frau und ich begleiteten sie im Rheinland und in Westfalen, weil ich sie übersetzen mußte. Nun, wir lernten dabei, wie man es *nicht* machen soll! Am Ende des Jahres hieß es im Studentenbrief:¹⁴

»Das Jahr der Evangelisation ist still und unbeachtet entschlafen. [...] Die Stätte hat sich nicht allzu heftig bewegt.«

Walter Paulo schrieb als »Schmied« (Seite des Schriftleiters) für Die Gemeinde:¹⁵

»Das Jahr der Evangelisation geht zu Ende. Aber nur das Jahr, die Evangelisation bleibt. [...] Werden wir im nächsten Jahr so weiter machen wie in diesem oder werden wir von Evangelisation nicht mehr reden?«

Wir haben *nicht* so weitergemacht! Die Bundesleitung berief eine Arbeitsgruppe, die die Frage als Aufgabe gestellt bekam: »Sind wir mit unserer Evangelisationspraxis noch auf rechtem Wege?« Diese Arbeitsgruppe war sehr weise zusammengesetzt. Unter der Leitung von Herbert Gudjons arbeiteten darin Georg Würfel, Paul Schmidt, Karl Reichardt, Friedrich Brinkert, Willi Grün, Wilhard Becker, Manfred Otto, Günter Wieseke, Alfred Müller-Popkes, Klaus Fuhrmann, Alfred Harms, Helmut Simoleit und als Frauen Elisabeth Flügge, Erika Boesler und Carola Geiger.

¹⁴ Kritisch zitiert von A. Bärenfänger, »Wenn das Ghetto der Gemeinde sich öffnet«. DG Nr. 24 (12.6.1960), 8.

¹⁵ DG 52/1959.

Das Arbeitsergebnis legte Herbert Gudjons dem 1960 in West-Berlin tagenden, noch gemeinsamen Bundesrat vor. Sein Vortrag »Sind wir mit unserer Evangelisationspraxis noch auf dem rechten Wege?« wurde das m.E. folgenreichste Referat, das auf einer solchen Tagung gehalten wurde. Es hat seine Auswirkungen bis heute und wurde s.Z. als Sonderdruck im Oncken-Verlag den Gemeinden zugänglich gemacht. Im Rückblick auf das »Jahr der Evangelisation« und die negative Bundesstatistik sagte er:

»Dieses Jahr hat uns allerdings unüberhörbar die Frage gestellt, ob wir überhaupt noch fähig sind, richtig zu missionieren!«

Er schlug ein zweijähriges Moratorium vor, in dem nicht evangelisiert werden, sondern das eine Zeit zu Besinnung und Orientierung sein sollte. Einige Gemeinden haben aber wohl noch nicht bemerkt, daß diese zwei Jahre längst um sind! Ihm ging es um »Permanente Evangelisation«. Es wurden dafür auch praktische Vorschläge gemacht, die uns heute selbstverständlich sind, z.B. missionarische Hauskreise zu bilden. Das schloß nicht aus, daß seitdem neue Versuche und Aktionen gewagt wurden: mindestens vier weitere »Jahre der Evangelisation«, Partnerschaftsmissionen, nach brasilianischem Vorbild die Gebietsmission an Rhein und Ruhr 1968, Aktion »Liebe« mit Bryan Gilbert aus England, Jahr der Bibel – um nur eine Auswahl aus dem Gedächtnis zu nennen.

Der Ruf zur Gemeinde

Vernachlässigt haben wir, was an erster Stelle und als Wichtigstes genannt wurde: die Gemeinde Jesu zu realisieren! Herbert Gudjons: »Sie lebt in dem doppelten Rhythmus von Sammlung und Sendung. [...] Genauer: Gemeinde *ist* Mission. Gemeinde *ist* Diakonie.«

Damit haben wir heute mehr denn je unsere Probleme. Die real existierende Gemeinde empfinden nicht nur Jugendliche oft als Fessel. Bezeichnend ist eine Einladung zu einer »Werkstatt Zukunft« 1986 in Rotenburg/Fulda für Pastoren und Mitarbeiter unter dem Thema »Gemeinde – so viel wie nötig, so wenig wie möglich?«¹⁶ Das Fragezeichen hat durchaus seine Berechtigung!

Als um 1970 die »Jesus-Bewegung« an den Grundfesten der Gemeinde rüttelte, konnten »Siegemeldungen« wie »Wir taufte sie hinein in den unsichtbaren Leib Christi« arrogant geschrieben und unwidersprochen hingenommen werden. Die verantwortungslos ausgesetzten geistlichen Findelkinder wurden dann die Probleme in unseren Gemeinden!¹⁷

Beim 4. Bundesjugendtreffen auf Burg Feuerstein im Juni 1985 wurde mit den Teilnehmern ohne Scheidung das Abendmahl gefeiert. Weiter

¹⁶ DG 5/1986, 14.

¹⁷ M. Bärenfänger, Das Täuferturn als Gemeindebewegung zwischen Kirchen und Schwärmern, in: ThGespr 2/1987, 25.

können wir nicht abkommen von dem, was wir als Gemeinde nach neutestamentlichem Vorbild erkannt haben. Auf die »Risiken und Nebenwirkungen« des »Pharmakon athanasias«, wie die alte Kirche das Herrnmahl nannte, wird weithin nicht mehr hingewiesen. Das mögliche Gericht paßt nicht mehr in unsere moderne Vorstellungswelt. Selbst in unseren Gemeinden gibt es weithin kein Sündenbewußtsein mehr. Auf einer Theologischen Woche Evangelisch-Freikirchlicher Pastoren wurde ein namhafter Neulandmissionar öffentlich ausgelacht, als er aus konkretem Anlaß das Wort »Sünde« aussprach.

1972 tagte unser Bundesrat in Siegen unter dem Thema »Neue Moral durch die Herrschaft Gottes«. Die Herrschaft Gottes kam dort und seitdem entschieden zu kurz. Viele andere Beispiele lassen sich anfügen. *Difficile est, satiram non dicere*; obwohl es schwerfällt, die Satire nicht auszusprechen, nur die: Man kann »modern« auch auf der ersten Silbe betonen!

Bonhoeffer wird gern zitiert: »Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.« Der Satz ist aber auch umzukehren: Kirche ist nur für andere da, wenn sie wirklich Kirche, besser: Gemeinde, ist! Gemeinde *ist* Mission, *ist* Diakonie, hatte die Arbeitsgruppe der Bundesgemeinschaft aus Ost und West uns eingehämmert! Die missionarische Gemeinde ist immer noch die »Geschlossene« (aber durchaus nicht »exklusive«) Gemeinde mit einem klaren Drinnen und Draußen. Das hatten unsere Väter aus der Apostelgeschichte, ihrem Missionslehrbuch, gelernt: »Der anderen aber wagte keiner, sich zu ihnen zu tun, sondern das Volk hielt groß von ihnen. Es wurden aber immer mehr hinzugetan, die da glaubten an den Herrn, eine Menge Männer und Frauen« (5,13.14).

»Das Schiff, das sich Gemeinde nennt« kann nur dann Menschen vor dem Ertrinken »im brausenden Meer der Zeit« retten, wenn es keinen Leck hat und die Mannschaft darin Kurs hält, nicht ihr Mäntelchen nach dem Wind hängt. Zu ihren wichtigsten navigatorischen Fähigkeiten gehört, auch *gegen* den Wind kreuzen zu können. Streichen wir also das unsinnige Wort von der »Offenen Gemeinde« aus unserem Sprachschatz!

»Heute« ist ein wichtiges Wort in der Bibel. Es ist schon eine spannende Sache, heute, immer wieder heute nicht unser Herz vor dem Wort Gottes zu verstocken. Aber unsere krankhafte Sucht, auf Biegen und Brechen modern sein zu wollen, hat unsere gemeindliche Identitätskrise und den Mangel an geistlicher Vollmacht eingebrockt. Es ist kein Widerspruch zu dem Auftrag, *heute* das *ewige* Evangelium *aktuell* zu verkündigen!

Was ist Erweckung?

Schon unsere Väter sind einem Übersetzungsfehler erlegen und übernahmen ihn kritiklos. »Revival« meint die Erweckung eines Einzelnen. Gelegentlich hat es Gott gefallen, eine größere Anzahl Einzelner zu neuem

Leben zu erwecken. Dadurch ist es zum Missverständnis der »Erweckungsbewegungen« gekommen, die schriftwidrig von »Erweckungen« träumen. Welch eine lähmende Unzufriedenheit hat diese Erweckungssehnsucht unter uns schon angerichtet! Wenn Gott in seiner Liebe unserem Land noch einmal eine »Erweckung« [im landläufigen Sinne des Wortes] schenkt, wollen wir sie dankbar annehmen. Angekündigt hat er aber, daß mit dem Fortschreiten der Zeit immer weniger Menschen zum Glauben kommen. Der Retter der Welt rettet die Welt nicht global, sondern Einzelne auf der ganzen Erde.

Es kann jahre- oder jahrzehntelange Mühe kosten, bis ein »Freund« der Gemeinde ihr »Glied« wird. Verachten wir darum unseren Freundeskreis nicht! In den Evangelien kommen die »Gottesfürchtigen« gar nicht schlecht weg!

Sicher ist es »interessanter«, sich unverbindlich mit »Pennbrüdern« auf dem Bahnhof zu unterhalten als sich um einen neu an den Ausbildungsort zugezogenen Menschen aus dem Umfeld einer auswärtigen Gemeinde zu kümmern, weiterzubauen, wo andere den ersten Spatenstich getan haben.

Stattdessen jetten Tausende durch die Welt zu angeblichen Erweckungszentren, obwohl Jesus dem geistlichen Sensationstourismus Lukas 17,20 eine klare Absage erteilt hat. Als ob sich der Heilige Geist per Luftfracht importieren ließe! Heraus kommt allenfalls ein fragwürdiger »umwerfender« Segen, der mit dem gewaltigen Sturmesbrausen von Pfingsten nichts gemein hat, nur die ohnehin vor jedem Windhauch schwankenden Rohre wie dürre Äste umfallen läßt. Gottes Geist weht, wo *er* will, bezeugt *mit* – nicht *gegen* – unseren Geist unsere Gotteskindschaft (Röm 8,16) und sammelt zur Gemeinde!

Im Spannungsfeld unserer Geschichte

Unsere Geschichte hat uns geprägt. Als Baptisten sind wir Kinder des Rationalismus. Dadurch konnte unsere Frömmigkeit unterkühlt wirken. Nach einer Redensart geht man, wenn man unterkühlt ist, in die Sauna. Das Aufheizen hat aber mit Bedacht zu erfolgen. Aarons Söhne Nadab und Abihu starben kinderlos »vor dem Herrn«, weil »sie fremdes Feuer opferten vor dem Herrn«. Dies warnende Beispiel wird uns dreimal berichtet.¹⁸

Als Gemeindeglieder in Bad Pyrmont hatte ich zum ersten Mal eine Evangelisation vorzubereiten. Der damals bekannte Evangelist hämmerte mir ein: »Nicht nachhelfen! Das Wort muß es tun!« (Karl Barths Theologie war auf dem Höhepunkt!). Wenn heute eine Gemeinde eine solche

¹⁸ Lev 10,1.2; Num 3,4; 26,61.

Arbeit vorbereitet, fragen oft Gemeindeglieder: »Ist der Evangelist einer, zu dem man einladen kann?«, einer, der auf die »Mätzchen«, die Willi Grün anprangerte¹⁹, verzichtet?

In der Gemeinde Ihnen gab es einen protokollierten Beschluß, Evangelisten das »Drängen« zu untersagen. Natürlich haben wir uns nicht daran gehalten. Er war sowieso in Vergessenheit geraten. Die Gemeinde darf den Evangelisten nicht gängeln, aber sie muß von ihm erwarten können, daß er nicht auf eine »totsichere« Methode eingeschworen ist, sondern seine Verkündigung als Bevollmächtigter des Christus selbst ernst nimmt, sie nicht abwertet, sondern offen bleibt für wirkliche Geistesleitung.

Weil wir uns als Gemeindebewegung verstehen, gilt es, die Heilsbedeutung der Gemeinde als Leib Christi, corpus mysticum, ernstzunehmen. Wenn Cyprian († 258) es auch im Blick auf die damalige Reichskirche sagte, so gilt sein Ausspruch buchstäblich auch heute noch: Extra ecclesiam nulla salus. Kein Heil außerhalb der Gemeinde!

Ein Schritt wäre getan, wenn es uns gelänge, unseren Gemeindegruppen und -kreisen ihre Verantwortung für die *ganze* Gemeinde zu wecken. Keine Firma kann bestehen, wenn jede Abteilung auf eigene Faust arbeitet. Unsere Gruppen führen oft ein Eigenleben, manchmal sogar *gegen* die Gemeinde. Angeblich missionarische Hauskreise sind dafür unrühmliche Beispiele.

Christus ist Mitte und Ziel

Warum haben wir eigentlich Angst, die Gemeinde würde sich um sich selbst drehen? Sie dreht sich um Christus, weil er ihr Pol ist! Da kann sie sich nicht kraftvoll genug drehen, damit sie durch ihre Zentripetalkraft die Menschen aus ihrem Umkreis anzieht. Sie zieht sie an, wenn jede Verkündigung Ruf zur Entscheidung ist, Wort und Handeln der Gemeinde mit dem Wort Gottes begründet werden. Eine liturgische Christvesper ist da keine Ausnahme, sie ist schließlich keine Kinderbelustigung! Gerade für *den* Tag gilt doch »Heut schleußt er wieder auf die Tür ...«. Es ist durchaus kein Einzelfall, wenn Menschen die aufgeschlossene Tür benutzen, eine Taufentscheidung treffen, um durch die Tür zur Gemeinde ins »schöne Paradies« zu kommen!

Das Wort stellt vor die Entscheidung, das Wort vom Kreuz hat das Ärgernis zu sein, nicht die Verpackung, in der es dargeboten wird.

Unterschätzen wir auch nicht die Bedeutung der »Bekanntmachungen« im Gottesdienst. In meinen Gemeinden habe ich sie mir nicht aus der Hand nehmen lassen. Natürlich kann sie auch jemand anders geben – er

¹⁹ Wort und Tat, Zeitschrift für Mitarbeiter in der Verkündigung der Gemeinde, hg. v. Vereinigung Evangelischer Freikirchen, 1962, 270.

muß es nur »können«. Sie sagen über die Gemeinde mehr aus als »Gästegottesdienste«, von denen die Geladenen denken: »Man merkt die Absicht und wird verstimmt!«

Meinen Dienst hatte ich als Neulandmissionar angefangen. Münster war die erste Gemeinde, die nach dem Kriege ohne ausländische Hilfe auskommen mußte. Seit meiner Seminarzeit ist Motto meines Dienstes das Paulus-Wort »Nicht hinaus über das, was geschrieben steht.«²⁰ Das schließt ein: aber auch nicht darunter bleiben! Das Wort ist der Maßstab, mit dem gemessen und beurteilt wird.

Sammlung und Sendung sind die Gewichte, die das Gemeindeleben im Gleichgewicht halten. Wo dies Gleichgewicht gestört wird, zeigen sich geistliche Defizite. Die Liebe zu den Verlorenen macht erfinderisch.

Am Ende meiner aktiven Dienstzeit überschaue ich gut vierzig Jahre Reichsgottesarbeit als persönlich Betroffener. In den Gemeinden, in denen ich Dienst tat, habe ich mit und ohne Zelt mit Evangelisten gearbeitet und habe selbst mit und ohne Zelt auswärts evangelisiert. Die Mehrzahl meiner Täuflinge sind aber durch die »normale« Gemeindegarbeit zur Taufentscheidung gekommen. Mit einer Ausnahme habe ich es seit rund zwanzig Jahren nicht mehr erlebt, daß sich Menschen bei Evangelisationen bekehrten.

Aber damit habe ich einen durch unsere Evangelisationspraxis verkürzten Terminus gebraucht. Wir fragen: »Bist du bekehrt?« Es muß passivisch deutlicher gefragt werden: »Bist du gerettet worden?« Auf Englisch klingt es besser: »Are you saved?«

Gott ist es, der das Wollen und Vollbringen schafft.

Wer Christus als Retter kennt, wird ihn auch bekennen. Damit sind wir wieder bei Oncken. Die durch das Zeugnis der Glaubenden und den Geist Gottes gezeugten Kinder werden wie Kinder in eine Familie in die Gemeinde hineingeboren. Da finden sie Nestwärme zu geistlicher Entwicklung, heranzureifen zum vollen Alter in Beständigkeit durch Lernbereitschaft. Das ist immer wieder neu eine »spannende« und unendliche Geschichte – solange bis Christus selbst das Ende der Geschichte, das Ziel der Heilsgeschichte ist!

Bibliographie

Balders, G. (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal / Kassel ³1989

Baresel, R., Julius Köbner. Sein Leben, Kassel 1930

Goertzen, W., Vom Werden und Wachsen der Baptistengemeinde Gevelsberg 1889-1939. Maschinenschrift

²⁰ 1Kor 4,6.

Oncken, J.G., Licht und Recht. Eine Sammlung von Predigten und Reden, gehalten von J.G. Oncken, weiland Prediger der Baptistengemeinde in Hamburg, Kassel 1923

Zeitschriften

Freikirchenforschung 1993. Herausgegeben vom Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster

Aus dem Oncken Verlag Kassel:

Der Wahrheitszeuge (WZ) 1911

Die Gemeinde (DG) 1955, 1959, 1960, 1986, 1997

Morgenstern, Nr. 41, 1937

Theologisches Gespräch 1987

Wort und Tat, Zeitschrift für Mitarbeiter in der Verkündigung der Gemeinde, Herausgegeben von der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, 1962

Diktatur und Geschichte

Überlegungen zum Fortgang der Geschichtsaufarbeitung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland¹

Andrea Strübind

1. Präambel

Angesichts der bevorstehenden Jahrtausendwende fragen wir gemeinsam mit allen christlichen Kirchen, wie der Weg der Gemeinde Jesu unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts Gestalt gewinnen soll. Im Rückblick auf das zu Ende gehende Jahrhundert, das durch zwei Weltkriege und deren weitreichende politische Folgen in Ost und West sowie den Genozid am europäischen Judentum geprägt wurde, bleiben viele Fragen nach dem glaubwürdigen Zeugnis der Christen offen. Wir sind davon überzeugt, daß wir ohne eine kritische und differenzierte Aufarbeitung der Geschichte unseres Gemeindebundes, die auch eine Bestimmung unserer freikirchlichen »Ethik des Politischen« einschließt, für die Herausforderungen der Zukunft nicht hinreichend vorbereitet sind. Wenn wir die Zukunftsfähigkeit unseres Bundes reflektieren, kann dies sinnvollerweise nur unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung geschehen. Wir müssen uns daher den kritischen kirchenhistorischen Fragen nach Bewährung und Versagen, Anpassung und Resistenz in den verschiedenen politischen Systemen des 20. Jahrhunderts stellen, um den neuen ideologischen Verführungen unserer Zeit und den theologischen Engführungen unserer Tradition angemessen begegnen zu können.

Die Folgen des von Deutschland unter der nationalsozialistischen Führung begonnenen Zweiten Weltkrieges waren der totale Zusammenbruch des Deutschen Reiches und schließlich die Trennung Deutschlands. Die beiden Teile Deutschlands entwickelten sich gemäß den politisch-systemi-

¹ Leicht überarbeiteter Entwurf einer Präambel und eines Themenkatalogs für die historische Bestandsaufnahme des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden während der Nachkriegszeit in Ost und West. Die nachfolgenden Ausführungen sind das Ergebnis eines Arbeitsauftrags, den die Verfasserin von einer durch die Bundesleitung des BEFG eingesetzten Arbeitsgruppe anlässlich der Konsultationstagung am 11. November 1997 erhielt. Die Ausführungen wurden der Bundesleitung 1998 als Gesprächsgrundlage für eine weitere Beschäftigung vorgelegt.

schen Verfassungen und Staatsideologien der Besatzungsmächte. So entstand im Osten eine dem Sozialismus verpflichtete Einparteiendiktatur nach sowjetischem Vorbild, im Westen eine sozialstaatliche parlamentarische Demokratie nach dem Vorbild der pluralistischen Gesellschaften in Westeuropa und den Vereinigten Staaten von Amerika. Die Konfrontation der beiden Weltmächte manifestierte sich während des sogenannten »Kalten Krieges« besonders durch die offene »deutsche Frage« und die Integration der beiden Teile Deutschlands in ein in »Ost« und »West« geteiltes Europa, deren Aufspaltung in zwei antagonistische politische und weltanschauliche Systeme 40 Jahre andauerte. Unsere Freikirche sah sich herausgefordert, sowohl in einem demokratisch-pluralistischen als auch in einem sozialistisch-diktatorischen Staat ihren theologischen Standort zu finden und entsprechend der unterschiedlichen Phasen der politischen Entwicklung stets neu zu bestimmen. Unsere Gemeinden in der DDR waren durch die dezidiert atheistische Ausrichtung und die daraus resultierende repressive Kirchenpolitik der SED-Diktatur jedoch offensichtlicher und unmittelbarer zu einer ethischen Profilierung herausgefordert, als dies im Westen der Fall war.

Trotz dieses Ungleichgewichts hinsichtlich der jeweiligen Voraussetzungen sind wir der Ansicht, daß eine differenzierte Aufarbeitung der Geschichte beide, bei aller Verbundenheit getrennten Gemeindebünde in Ost und West berücksichtigen sollte. Im Blick auf den gesellschaftspolitischen Kontext läßt sich die Entwicklung der (Kirchen-)Geschichte der DDR ohne Berücksichtigung der Verhältnisse in der Bundesrepublik nicht darstellen. Dies gilt in gleicher Weise auch für eine kirchenhistorische Bestandsaufnahme. Solange es die politischen Verhältnisse zuließen, wurden in unserem Gemeindebund wichtige Entscheidungen »gesamtdeutsch« beraten und verantwortet. Selbst nach dem Mauerbau nahmen die getrennten Bünde in ihrer jeweiligen Entwicklung Einfluß aufeinander. In diesem Zusammenhang muß auch die Rolle der »European Baptists Federation« (EBF) und der »Baptist World Alliance« (BWA) in die historische Deutung einbezogen werden. Deshalb plädieren wir für eine Geschichtsaufarbeitung, die den Osten und den Westen des geteilten Deutschlands in ihrem jeweiligen politischen System umfaßt. Dabei sollten die nachfolgend aufgeführten Themen und Fragestellungen besondere Berücksichtigung erfahren.

2. Themenkatalog zur historischen Aufarbeitung

2.1. Historisch diachrone Fragestellungen

2.1.1. Neuordnung und Wiederaufbau in der Nachkriegszeit

- Schuldfrage, Entnazifizierung und personelle Kontinuität im BEFG
- Verhältnis zur alliierten Kirchenpolitik
- Organisatorische Konsequenzen aufgrund der Besatzungszonen – gesamtdeutsche Ausrichtung des BEFG
- Darstellung des »kirchenpolitischen« und persönlichen Profils führender Persönlichkeiten des BEFG in Ost und West
- Haltung beider Bünde zur »deutschen Frage«, zur Wiederbewaffnung und zur Westintegration der Bundesrepublik
- Stellungnahmen zur Gründung von Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik
- Verhältnis zu den evangelischen Kirchen während des Wiederaufbaus (Hilfswerk, Gründung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, Weltökumene)
- Auswirkungen des »Wirtschaftswunders« auf den westdeutschen Bund (BEFG)
- Haltung zum »Kirchenkampf« der evangelischen Kirchen in der DDR in den 50er Jahren (Konflikte um die Junge Gemeinde, Schul- und Bildungspolitik)
- Stellungnahmen in Ost und West zur »Jugendweihe«
- Zusammenarbeit innerhalb der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF)
- Kooperation mit staatlichen Stellen und gesellschaftlichen Einrichtungen
- Auswertung der Berichte von den Bundeskonferenzen der frühen Nachkriegszeit

2.1.2. Die weitere Entwicklung bis zum Mauerbau 1961

- Politisierung der Berufschancen und Bildungsbenachteiligung von christlichen Kindern und Jugendlichen in der DDR
- Die Forderung nach einer »Loyalitätserklärung« des BEFG in der DDR gegenüber dem Staat
- Stellungnahmen zum Militärseelsorgevertrag (MSV) 1957
- Bedeutung des Kommuniqués vom 21. Juli 1958 für die Freikirchen bzw. den BEFG
- Der EBFKongreß vom 26. bis 31. Juli 1958 in Berlin
- »Generationswechsel« im BEFG (1958-60)
- Konflikte um die Bundesratstagung im September 1961
- Der Standpunkt politischer Neutralität in Ost und West

2.1.3. Vom Mauerbau bis zur Verfassung von 1968

- Organisatorische Auswirkungen des Mauerbaus auf den BEFG
- Positionsbestimmungen im sozialistischen bzw. im demokratischen Gesellschaftssystem
- Kooperation mit staatlichen Stellen in der DDR (Verhandlungs- und Gesprächsdiplomatie)
- Profile der jeweiligen »Staatssekretäre für Kirchenfragen« in der DDR
- Das Verhältnis des BEFG zur
 - a) »Christlichen Friedenskonferenz« (CFK)
 - b) staatlichen Friedenspolitik
 - c) allgemeinen Wehrpflicht
- Finanzielle Unterstützung des BEFG in der DDR durch den BEFG in der Bundesrepublik
- Verbindung des BEFG zu EBF und BWA
- Politische Erwartungen an die freikirchlichen »Reisekader« und deren Selbstverständnis
- Beziehungen zu den osteuropäischen Baptistenbünden
- Einstellung zur »Charismatischen Bewegung«
- Ruferarbeit
- Einfluß der Entspannungspolitik auf das Staat-Freikirche-Verhältnis
- Verlautbarungen zur Außenpolitik der Bundesrepublik bzw. der DDR (z.B. während des Einmarschs der Truppen des Warschauer Paktes in die ČSSR 1968)
- Stellungnahme zur DDR-Verfassung von 1968

2.1.4. Entwicklungen zwischen 1969-1982

- Die umstrittene Präsidentenwahl 1969 im BEFG in der DDR
- »Selbständige Freikirche in der DDR« – Namensänderung und organisatorische Anpassungen
- Die Haltung zum Thema »(Frei-)Kirche im Sozialismus« – Freikirchliche Standortbestimmung in der etablierten sozialistischen Gesellschaft
- Kirchenpolitische Konsequenzen des Spitzengesprächs vom 6. März 1978 (Berufungsgrundlage)
- Der Konflikt um die Einführung des Wehrkundeunterrichts an den Schulen der DDR
- Die Auswirkungen der Studentenbewegung (»68er«) auf den westdeutschen Bund (BEFG)
- Bedeutung und Profil der »Rechenschaft vom Glauben« (1977)
- Die Folgen der Entspannungspolitik (neue Ostpolitik) der sozialliberalen Koalition auf das Ost-West-Verhältnis und den BEFG
- Haltungen innerhalb des westdeutschen BEFG zur Umweltschutz- und Kernkraftdiskussion

- Das Verhältnis zur »Ökumenischen Bewegung« (z.B. Antirassismusprogramm)
- Beziehungen zur innerkirchlichen Oppositionsbewegung in der DDR (»Schwerter zu Pflugscharen«)

2.1.5. *Der Weg bis zur Wende (1983-1989)*

- Der Streit um das Schriftverständnis (besonders im Westbund)
- Das Verhältnis des BEFG zur Friedensbewegung in Ost und West
- Die Beteiligung am »Lutherjahr« 1983 in der DDR
- Die Rolle des BEFG in der DDR während der Herbstrevolution 1989
- »Konziliarer Prozeß« und BEFG
- Stellungnahmen zur Massenflucht und zu den Demonstrationen der Wendezeit
- Konfliktpotential: Bundesleitung und innerbündische Basis bzw. Jugendarbeit

2.2. *Historisch synchrone Fragestellungen*

2.2.1. *Periodenübergreifende Themen*

- Die Religionspolitik des Staates gegenüber den Freikirchen (besonders gegenüber dem BEFG)
- Die rechtliche Situation der Freikirchen in Ost und West
- Beziehungen zu den Großkirchen
- Auseinandersetzung mit theologischen Strömungen (z.B. Dialektische Theologie, Entmythologisierungsdebatte, Ethisierung der Theologie, Befreiungstheologie, jüdisch-christlicher Dialog, Psychotherapie und Seelsorge, Feministische Theologie, Fundamentalismus, Charismatische Erneuerung etc.)
- Entwicklungen innerhalb der Diakonie
- Mission und Evangelisation
- Identitätsfindung des BEFG in Ost und West
- Ekklesiologische Strukturprobleme (Pastorenkirche – kongregationalistisches Kirchenverständnis – demokratische Verfassung)
- Innerbündische Verhältnisbestimmung zwischen Baptisten-, Brüder- und Elimgemeinden (Integration, Aufbau von Doppelstrukturen, Krisen)
- Bewahrung bzw. Preisgabe genuin freikirchlicher Prinzipien (u.a. Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit, Trennung von Staat und Kirche, Autonomie der Ortsgemeinde)
- Ökumene und BEFG
- Bedeutung und Aufgabenfeld der VEF für den BEFG in Ost und West
- Mitgliedschaft in den Massenorganisationen der DDR
- Rolle und Instrumentalisierung der Ost-CDU (Parteimitgliedschaft von Baptisten und Mitgliedern aus Brüdergemeinden)

- Einstellung zum Wehrdienst in NVA und Bundeswehr (Bausoldaten, Totalverweigerung, Forderung nach Ersatzdienst, Zivildienst)
- Jugendweihe
- Stasi-Überwachung durch das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) und untergeordneter geheimdienstlicher Stellen (wie die »K 1«); Verflechtungen freikirchlicher Repräsentanten und Mitarbeiter bzw. Mitarbeiterinnen
- Wahlverhalten der Gemeindeglieder und öffentliche Stellungnahmen
- Politisches Engagement und Einsatz für verfolgte Minderheiten
- Die »Christliche Friedenskonferenz« (CFK)
- Theologische Ausbildung (einschl. Bibelschulen)
- »Dienst der Frau« (z.B. Pastorinnenfrage) in den Gemeinden und im Bund
- Statistische Veränderungen der Gemeinden in Ost und West (Fluktuation)
- Verhältnis zur EBF und zur BWA
- Präsentation in der Öffentlichkeit
- Vergangenheitsbewältigung – zur Frage nach dem rechten Umgang mit der Schuld

2.2.2. Weiterführende Fragen

(Aufgrund meines Forschungsschwerpunktes zunächst vor allem im Blick auf die DDR:)

1. Führte die gesellschaftliche Randstellung der Freikirchen (besonders des BEFG) in der DDR dazu, von staatlicher Einflußnahme auf Gemeinde und Bund zumeist »unbehelligt« zu bleiben?
 - Welche Grundeinstellung hatte der SED-Staat gegenüber den Sekten (zu denen er im Grunde auch die Freikirchen zählte)?
 - Gibt es Belege für eine Instrumentalisierung des BEFG und seiner Vertreter sowie der Freikirchen insgesamt gegenüber dem Ausland?
 - Wurden die Freikirchen (wie z.Z. der NS-Diktatur) als Teil eines »Differenzierungsprogramms« gegenüber den Großkirchen verstanden?
 - Inwiefern wurde die Protegierung der Freikirchen (unter dem Stichwort der verfassungsrechtlichen Gleichberechtigung) zur Disziplinierung der Großkirchen ausgenutzt?
2. Wie wirkte sich die stets ungeklärte rechtliche Situation der Freikirchen in der DDR auf den BEFG aus?
 - Waren diese aufgrund ihrer religionssoziologischen Sonderstellung evtl. eher bereit, Loyalitätsbekundungen gegenüber dem sozialistischen Staat abzugeben (vgl. dazu auch das Wahlverhalten)?
 - Wo lassen sich alternative Handlungsmöglichkeiten zu einer demonstrativen Loyalität und taktischer Kompromißbereitschaft feststellen?
 - Gab es eine positive Identifikation mit dem sozialistischen Staat?
 - Richtete sich der BEFG in der DDR als »Religionsgemeinschaft im Sozialismus« ein (Frage nach dem Selbstverständnis)?

3. Aus staatlicher Sicht wurden alle größeren Freikirchen (besonders auch der BEFG), sofern sie nicht verboten waren, bereits seit der frühen Nachkriegszeit als »loyal« oder sogar »progressiv« eingestuft.

- Welche Konsequenzen ziehen wir aus dieser Wirkungsgeschichte unseres Bundes auf die (staatliche) Öffentlichkeit?
- Trugen unsere Gemeinden und die Repräsentanten des Bundes entgegen dieser Einschätzung auch dazu bei, daß Menschen den ideologischen Vereinnahmungen der zweiten deutschen Diktatur mutig begegnen konnten?
- Würden Menschen, die sich dem System verweigerten, seitens des Bundes bestärkt, ignoriert oder behindert?
- Fanden innerhalb des Baptismus auch diejenigen Raum, die sich im Namen des Evangeliums für die Opfer der Diktatur einsetzten und offen gegen Ungerechtigkeit eintraten?

2.3. Kirchenhistorisch relevante Leitfragen

1. Inwiefern wurden die grundlegenden theologischen Überzeugungen unserer Freikirche (z.B. Freiheit vom Staat, Glaubens- und Gewissensfreiheit, Autonomie der Ortsgemeinde etc.) innerhalb BEFG (in Ost und West) in der Nachkriegszeit *bewahrt*, *verleugnet* oder den Verhältnissen und politischen Gegebenheiten »*adaptiert*«?

2. Welche theologischen, ethischen und »kirchenpolitischen« Konsequenzen müssen gezogen werden, um unsere Überzeugungen auch überzeugend zu leben, unbeschadet aller Offenheit gegenüber situativen Veränderungen unsere Identität zu wahren und Gott also die Ehre zu geben?

THEOLOGISCHE SOZIETÄT IM BUND EVANGELISCH-FREIKIRCHLICHER GEMEINDEN

Die Theologische Sozietät 1998

Dr. Andrea Strübind, stellvertretende Vorsitzende

Die »Sozietät« ist ein Arbeitskreis baptistischer Theologen und Theologinnen, dem derzeit 26 Mitgliedern angehören, die sich mit zeitgenössischen theologischen Fragen beschäftigen. Im vergangenen Jahr wurden *Astrid Nachtigall* (Hamm i.W.), *Michael Stadler* (Freilassing), *Matthias Walter* (Heidelberg) und *Lars Heinrich* (Kiel) als neue Mitglieder in diesen mit der GFTP in enger Zusammenarbeit stehenden Kreis aufgenommen. Für diesen kompetenten Zuwachs sind wir sehr dankbar und freuen uns auf den gemeinsamen Austausch.

Anlässlich der halbjährlich stattfindenden Begegnungen beschäftigte sich die Theologische Sozietät im vergangenen Jahr mit pastoraltheologischen und ekklesiologischen Fragen. Die *Frühjahrstagung* am 20. Mai 1998 in Berlin stellte Fragen des Dienstverständnisses von Pastoren und Pastorinnen in den Mittelpunkt der Konsultation. *Carsten Claußen* legte das pastorale Selbstverständnis unter Berufung auf Mt 20,26 unter dem Gesichtspunktes des »Dienstes« (gr.: *diakonia*) aus. Mit diesem Begriff sei die fundamentale theologische Grundlage christlicher Gemeindeordnung im Neuen Testament erfaßt, so Claußen, der die Entwicklung dieses Leitworts traditionsgeschichtlich entfaltete. Unter der Manfred Josuttis entlehnten Überschrift »Der Pastor ist anders« referierte *Kim Strübind* über die Spannung zwischen dem Selbstverständnis von Pastoren und den Erwartungen in den baptistischen Gemeinden an diesen Dienst. Strübind verwies in diesem Zusammenhang darauf, daß der Begriff des »allgemeinen Priestertums« im Neuen Testament keine grundlegende Metapher für das Gemeindeverständnis darstelle und als kultisches Interpretament im 1. Petrusbrief und in der Offenbarung des Johannes etwas gänzlich anderes meine, als das, was ein populäres Verständnis mit dieser Redensart verbinde. Der Hebräerbrief widerspreche gar dem Gedanken eines »allgemeinen Priestertums« in grundsätzlicher Weise. Das baptistische Verständnis des »Priestertums aller Glaubenden« orientiere sich weniger am Neuen Testament als vielmehr an der polemischen antikatolischen Interpretation Luthers und der Aktualisierung durch den Neupietismus.

Die *Herbsttagung*, zu der auch die Öffentlichkeit eingeladen war, fand am 4. und 5. September in der Baptistengemeinde Duisburg-Mitte statt. Thema war die für unsere Freikirche zentrale Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat (»Eine freie Kirche in einem freien Staat«). Die dort vor einem interessierten und motivierten Publikum vorgetragen

Überlegungen, die durch ein »Freikirchliches Forum« freier Redebeiträge abgerundet wurden,¹ sind in diesem Heft abgedruckt. Der von mir gehaltene Vortrag »Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips« geht den historischen Gründen für die Entstehung der Forderung nach einer »Trennung« von Staat und Kirche nach. Dabei wird besonders auf die sehr unterschiedlichen Auslegungen dieser Forderung in den USA und in Deutschland eingegangen. Die bemerkenswerte (Vor-)Geschichte des Kongresses der Europäisch-Baptistischen Föderation 1958 in Ostberlin möchte abschließend einen paradigmatischen Einblick in die Probleme eines »unpolitischen Christentums« sowie in die Konzepte von Anpassung und Resistenz in Ost und West bieten.

Andreas Kohn untersucht die theologische Bedeutung der kirchenrechtlichen Frage, inwiefern die Stellung einer Freikirche als »Körperschaft des öffentlichen Rechts« mit ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis vereinbar ist. Das Verhältnis von »Rechtssituation« und theologischem »Anspruch« sei im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden nicht hinreichend reflektiert, mahnt Kohn in seinen theologisch und kirchenrechtlich versierten Ausführungen an.

»Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche in der Bundesrepublik Deutschland« vermittelt der Beitrag von *Ralf Dzierwas*. Neutestamentliche und theologiegeschichtliche Reflexionen zeichnen die Geschichte des zu allen Zeiten schwierigen Verhältnisses von Staat und Kirche nach. In Thesenform bringt der systematische Theologe schließlich ethische Perspektiven für das zukünftige Verhältnis der Freikirchen zum Staat zur Sprache, die vom Prinzip der »Einmischung« in politische Belange ausgehen und mit einem aus der Sicht des Autors falschen Verständnis der »Trennung« bricht. Staat und Politik dürften um unseres Glaubens willen nicht sich selbst überlassen werden.

Das Referat von *Ulrich Doose* zu Fragen des Kirchenrechts ist uns trotz mehrfacher Bitten nicht zugegangen, so daß wir unseren Lesern diesen Beitrag bedauerlicherweise vorenthalten müssen.

Namens der Theologischen Sozietät danke ich der GFTP für die abermals freundliche Unterstützung bei der Publikation der genannten Beiträge.

¹ Vgl. den Beitrag von *P.-J. Athmann*, Wie biblisch ist die baptistische Tauflehre?; ferner den Essay von *K. Strübind*, Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft?, die sich ebenfalls in diesem Heft finden (s.o.).

Trennung von Staat und Kirche?

Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips¹

Andrea Strübind

Das Referat zu dem mir aufgetragenen Thema, dem sich die nachfolgenden Ausführungen verdanken, habe ich gerne übernommen. Denn im Verlauf meiner Forschungsarbeit zur freikirchlichen Zeitgeschichte bewegte mich stets die theologisch bedeutsame Leitfrage, inwiefern sich grundlegende freikirchliche Prinzipien wie das Postulat einer »Trennung von Staat und Kirche« in den politischen Umbrüchen unseres Jahrhunderts bewährt haben oder aus welchen Gründen sie preisgegeben wurden. Bei aller historischen Quellenarbeit und Bestandsaufnahme wird m.E. erst durch diese theologische Kernfrage der Wert der kirchengeschichtlichen Arbeit erkennbar und die Kirchengeschichte zu einer zukunftsfruchtigen Disziplin, die hilft, das eigene Selbstverständnis zu profilieren oder zu revidieren.

Je länger ich mich mit den vorwiegend baptistischen Quellen des 20. Jahrhunderts auseinandersetze, desto deutlicher wurde mir, daß die Entwicklungen der deutschen Freikirchengeschichte eine Einbeziehung des nordamerikanischen Kontextes und der kirchengeschichtlichen Entwicklungen in Deutschland bedarf. Erst auf diesem Hintergrund zeigt sich, welches spezifische Verständnis einer »Trennung von Staat und Kirche« sich in unserer Freikirche in Deutschland entwickelte und in welcher Weise ein solches theologisches Grundanliegen konkrete – und durchaus problematische – Gestalt gewann. Zum besseren Verständnis ist es unumgänglich, die kirchengeschichtliche Entwicklung des zu allen Zeiten schwierigen Verhältnisses von »Kirche« und »Staat« zu skizzieren.

1. Die Auswirkungen des Westfälischen Friedens von 1648

Als im diesem Jahr das 350jährige Jubiläum des Westfälischen Friedens gefeiert wurde, gedachten wir eines Frieden von wahrhaftiger Weltbedeutung. Seit diesem historischen Friedensschluß von 1648 setzte sich das Gleichgewichtsprinzip in Europa als Grundlage der europäischen

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung meines gleichlautenden und anlässlich der Herbsttagung der Theologischen Sozietät am 5. September in Duisburg gehaltenen Vortrags. Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten.

Staatengemeinschaft durch. Für das deutsche Geschichtsbewußtsein muß das Jahr 1648 deshalb als ein Epochenjahr gelten: Mit ihm endete die Periode des Dreißigjährigen Krieges, und es begann das Zeitalter des Absolutismus.² Die komplizierten Instrumente des Westfälischen Friedens regelten nicht nur die politisch-rechtlichen Verhältnisse in der Mitte des Kontinents, sondern wurden völkerrechtlich ein eineinhalb Jahrhunderte geltendes Grundgesetz für ganz Europa.

Nach dem jahrzehntelangem mörderischen Ringen suchte man nach einer Ordnung auf der Grundlage der Billigkeit, der Gerechtigkeit, der gleichen Würde und des gleichen Wertes der Konfessionen und ihrer politischen Protagonisten. Träger des Ringens um Parität waren die Stände der Altgläubigen und die Protestanten lutherischer und calvinistischer Provenienz. Trotz aller konfessionellen Feindschaft herrschte weitgehend Einverständnis zwischen den Religionsparteien, daß das Aufkommen einer weiteren »Partei« oder sogar eines religiösen Pluralismus verhindert werden müsse.³ Das Heilige Römische Reich deutscher Nation sollte anknüpfend an den Augsburger Religionsfrieden einen bikonfessionellen Charakter erhalten, ohne dadurch seinen einheitlichen sakralen Charakter zu verlieren. Diese Grundentscheidung wurde durch die Bestimmungen des Westfälischen Friedens erreicht und gesichert.

Bereits der Augsburger Religionsfriede (1555) hatte den Ständen des Reichs die Freiheit zur Wahl des Bekenntnisses durch den Landesfürsten für ihr Territorium gebracht.⁴ Der Landesherr erhielt das Recht, die Religion seiner Untertanen festzulegen. Infolgedessen entwickelten sich die Territorien zu geschlossenen konfessionellen Einheitsstaaten, wobei gleichzeitig hinsichtlich der Duldung abweichender Bekenntnisse innerhalb der eigenen Landesgrenzen sehr unterschiedliche Konzeptionen verfolgt wurden.

Gilt heute der Dreißigjährige Krieg schlechthin als Symbol konfessioneller Intoleranz, so ist der Westfälische Friede wiederholt als eine wichtige Wegmarke auf dem Weg zur Durchsetzung der Toleranz bezeichnet worden.⁵ Dieser These gilt es nun, im Blick auf die nicht anerkannten religiösen Minderheiten und Religionen zu widersprechen. Denn für Anhänger anderer als der drei genannten Glaubensbekenntnisse und für religiöse Minderheiten galt der Religionsfriede nicht. Artikel VII §2 des Westfälischen

² Vgl. K. Repgen, Der päpstliche Protest gegen den W.F. und die Friedenspolitik Urban VIII, in *ders.*, Vor der Reformation zur Gegenwart, Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte, Paderborn 1988, 30.

³ Vgl. F. Dickmann, Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 207.

⁴ Es galt der verbreitete Grundsatz: Cuius regio eius religio (»wessen Land, dessen Religion«).

⁵ Vgl. W. Schulze, Pluralismus als Bedrohung: Toleranz als Lösung, in: H. Duchhardt (Hg.), Der Westfälische Friede, München 1998, 116.140.

lischen Friedens hielt fest, daß über die drei anerkannten Religionen hinaus im Reich keine weitere Religion aufgenommen werden dürfe.

Den Gedanken der *Glaubenseinheit* innerhalb des Territoriums, der durch staatliche Gewalt erzwungen wurde, gab der Westfälische Friede nicht preis, wenn er auch durch Duldungsvorschriften entscheidend geschwächt wurde. Für eine allgemeine Gewissensfreiheit bzw. die Freistellung des Bekenntnisses war in diesem Frieden kein Raum. Freie Wahl des Glaubensbekenntnisses galt nur für die Obrigkeit, nicht für die Untertanen. Der ganze sogenannte »linke Flügel der Reformation« (Täufer-tum) stand weiterhin außerhalb des Religionsfriedens und wurde im Reich auch künftig nicht geduldet. Nur den drei anerkannten christlichen Konfessionen wurde das Recht zum öffentlichen Gottesdienst und zur Verbreitung von Ideen durch Wort und Schrift gewährt. Die religiös-patriarchalische Grundlegung des Staates, in dem geistliches und weltliches Regiment eng miteinander verzahnt waren führte dazu, daß die dominierende Konfession innerhalb ihres Territorium die religiöse Alleinherrschaft beanspruchte.⁶ Die mit allen Mitteln zu schützende Einheit der Kirche und des Bekenntnisses innerhalb eines Landes schloß aber ihrer Natur nach andersgläubige Untertanen aus. Die anerkannten Konfessionen waren sich prinzipiell darin einig, daß zwei oder mehr Religionen in einem Gemeinwesen nicht zu dulden seien, da ein solcher Schritt die innere Ordnung und den äußeren politischen Frieden gefährde.⁷ Dies blieb eine bindende Verpflichtung der Reichsstände gegenüber dem Deutschen Reich bis zu seinem Ende im Jahr 1806.

»Toleranz« bedeutete in diesem Zusammenhang bis ins 19. Jahrhundert hinein die Duldung der von der »religio dominans« abweichenden Minderheiten durch die Zusicherung von Privilegien seitens des Landesherrn. Religiöse Toleranz basierte also auf dem jederzeit widerrufbaren »Rechtsverzicht« (des Landesherrn) und nicht auf einem notfalls ein-klagbaren »Rechtsanspruch« Andersgläubiger. Dieser Konnex von politischer Herrschaft und Konfession hat das Verständnis der Religionsfreiheit in Deutschland zutiefst geprägt. Religionsfreiheit als individuelles Grundrecht wurde in Deutschland dagegen erst durch die bürgerlich-liberale Bewegung durchgesetzt. Aufgrund der Entscheidungen des konfessionellen Zeitalters waren religiöse Minderheiten, die nicht zu den drei anerkannten Konfessionen gehörten, stets auf diese staatliche Toleranz angewiesen. Diese versuchten nun ihrerseits durch demonstrative Loyalität gegenüber dem Landesherrn, die eigene Position und Existenz gesellschaftlich zu festigen und – sofern möglich – rechtlich zu verankern. Das ist der religionssoziologische Hintergrund, auf dem wir nach

6 Vgl. H. Conrad, Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches, in: Lutz, Geschichte, 168.

7 Vgl. Dickmann, Problem, 232f.

Scheitern und Bewährung des freikirchlichen Prinzips der Trennung von Staat und Kirche fragen müssen.

2. Ansätze für die Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche durch das Täuferium in der Schweiz

Das Täuferium des 16. Jahrhunderts war von Beginn an ein sehr vielschichtiges Gebilde. Dennoch lassen sich gewisse Grundgedanken festhalten: Die von den Reformatoren proklamierte Schriftautorität und das Prinzip des »Priestertums aller Gläubigen« wurde in den täuferischen Gemeinden konsequent umgesetzt. Unter den sogenannten Laien, sowohl Männern als auch Frauen, entwickelte sich ein Selbstbewußtsein, das auf ein eigenständiges Urteilsvermögen in Lehrfragen pochte. Ihr Ziel war die Schaffung einer sichtbaren Kirche der Gläubigen, die sich im ethischen Gehorsam bewährte, in geistlichen und finanziellen Fragen Autonomie von der staatlichen Gewalt praktizierte, und ihre Verwaltung selbstverantwortlich regelte. Gerade die kongregationalistische und zugleich separatistische Ekklesiologie erwies sich als identitätsstiftende theologische Mitte des frühen Täuferiums.⁸ Die wahrnehmbare Konzentration der Ekklesiologie auf die sichtbare Gemeinde implizierte die Aufhebung des kirchlichen Territorialprinzips und den Separatismus.

Die beginnende Neuzeit war ebenso wie das Mittelalter eine Zeit der Intoleranz gegenüber religiösen Minderheiten. Menno Simons, ein führender Theologe der Täuferbewegung, bezeichnete die dominierenden Konfessionen die »großen verfolgenden Sekten.«⁹ Täufer, aber auch Juden und sonstige Andersdenkende wurden von Altgläubigen ebenso verfolgt wie von staatskirchlich denkenden protestantischen Reformatoren. Die gesamte täuferische Bewegung wurde seit ihrer Entstehung sukzessiv in den Untergrund gedrängt und in weiten Landstrichen Deutschlands völlig ausgelöscht.

Es ist nicht verwunderlich, daß sich die Vertreter der nicht-anerkannten christlichen Minderheiten deshalb vehement für eine Religionsfreiheit einsetzten.¹⁰ Das Täuferium forderte seit seiner Entstehung 1525, die Religion vom obrigkeitlichen Zwang zu befreien.¹¹ Je stärker die Täufer unter der staatlichen Macht zu leiden hatten, desto weniger sahen sie die

⁸ Vgl. A. Strübind, »Eifriger als Zwingli«. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Heidelberg 1998.

⁹ Vgl. H.S. Bender, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 112.

¹⁰ Vgl. W. Grossmann, Religious Toleration in Germany, 1684-1750, in: Studies on Voltaire and the eighteenth century 201, Oxford 1982, 116f: »In their religious ideas and life styles its members are highly diversified, yet from these groups emerge the most radical spokesman for religious toleration.«

¹¹ Vgl. Bender, Täufer, 113.

Obrigkeit als befugt an, die Gewissen in religiösen Fragen zu binden. Weltliche Herrschaft sollte daher von der Kirche getrennt werden. In diesen frühen Zeugnissen der Täuferbewegung wird die im weiteren Verlauf der Geschichte typisch freikirchliche Forderung nach einer grundlegenden Trennung von Kirche und Staat vorbereitet.

Mit ihrem durch die Verfolgung zunehmend pessimistisch-dualistischen Weltverständnis und dem exklusiven Gemeindeverständnis (Absonderung von der »Welt«), das durch rigide Sozialkontrolle immer stärker perfektioniert wurde, gerieten die Täufer jedoch in Gefahr, die heilsame Botschaft des Evangeliums nur noch für eine orthodoxe und vor allem orthopraxe Elite zu reservieren. Ihre dualistisch geprägte Sozialethik schließt darüber hinaus ein konstruktives Miteinander von Staat und Kirche von vornherein aus. Dennoch blieb die täuferische Vision einer kirchlichen Gemeinschaft, die im Gehorsam gegen die Heilige Schrift ihre Angelegenheiten frei von staatlicher Bevormundung oder kirchlicher Hierarchie in freier Weise regelt, ein wichtiger Impuls für die Freikirchengeschichte.

3. Staat und Christentum in Nordamerika

Das Täufertum und andere dissentierende christliche Gruppierungen gelten zurecht als die Protagonisten der Toleranzbemühungen, die später in England und Amerika vorherrschend wurden.¹² In der puritanischen Bewegung des 17. Jahrhunderts entwickelten sich in England Freikirchen auf der Basis einer freiwilligen – d.h. auf der Entscheidung des Individuums beruhenden – Mitgliedschaft, die sich gegenüber Kirche und Staat für unabhängig erklärten.¹³ In den Independentenkreisen wurde daher die Forderung nach Trennung von Staat und Kirche erhoben.¹⁴

Durch den »linken Flügel« des Puritanismus (v.a. durch Baptisten und Quäker), der mit den führenden humanistischen Eliten kooperierte, wurden Religionsfreiheit und Gleichberechtigung aller Bekenntnisse sowie die Trennung von Kirche und Staat schließlich in die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika aufgenommen. Innerhalb der nonkonformistischen Bewegungen ist hierbei besonders auf den Quäkerführer William Penn und den Baptisten Roger Williams hinzuweisen, die diese Entwicklung maßgeblich beeinflussten.¹⁵ Individuelle Gewissensfreiheit wurde in den USA zur politischen Norm. »All men are equally entitled

¹² Vgl. a.a.O., 128.

¹³ Vgl. H.R. Guggisberg, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: Lutz, Geschichte, 470.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 473.

¹⁵ Vgl. E. Geldbach, Gewissensfreiheit und freikirchliche Tradition, in: Jahrbuch des Evangelischen Bundes XXV, Göttingen / Bensheim, 1982, 88ff.

to the free exercise of religion according to the dictates of conscience«, lautet der Grundsatz in der am 25. September 1789 verabschiedeten Bill of Rights.

Auch in der »Neuen Welt« war der Durchsetzung der Glaubensfreiheit und des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche ein längerer Prozeß vorangegangen. Die ersten Ansiedlungen in Amerika standen unter der Führung konservativer puritanischer Gruppen. Das territoriale Prinzip der Glaubenseinheit wurde von ihnen zunächst auf die Kolonien übertragen, eine Sicht, der sich selbst die berühmten Pilgerväter (Pilgrim Fathers) anschlossen. Daraufhin wurden andersdenkende Protestanten (»dissenters«), wie Baptisten und separatistische Kongregationalisten, sowie alle übrigen religiösen Minderheiten verfolgt.¹⁶ Zunächst beabsichtigte man in der »Neuen Welt« also durchaus die Errichtung einer Staatskirche nach europäischem Vorbild, die sich auch in neun Kolonien etablierten. In der Mitte des 18. Jahrhunderts kam es zu einer Öffnung gegenüber dem Prinzip der Toleranz. Innerhalb von 50 Jahren vollzog sich eine politische und geistesgeschichtliche Wende, nach der die völlige Religionsfreiheit zum politischen Grundsatz erklärt wurde.¹⁷ Dabei setzte eine aus heutiger Sicht seltsame Koalition des 18. Jahrhunderts die Glaubensfreiheit sowie die Trennung von Staat und Kirche in den USA gegen den Widerstand der kirchlichen Orthodoxie durch:¹⁸ »Der positive Vorstoß für die Trennung von Kirche und Staat und für die Gleichstellung aller religiösen Gruppen vor dem Bürgerlichen Gesetz ging von den sektiererischen Pietisten innerhalb und außerhalb der konservativen Kirchen und von der in Gesellschaft und Staat führenden Rationalisten aus.«¹⁹

Rationalisten wie *Thomas Jefferson* und *James Madison* vertraten die naturrechtlich begründete Ansicht, wonach die Religion auf eine Reihe von vernünftigen Grundsätzen zu reduzieren sei. Diese Fundamentalia fanden sich nach ihrer Meinung in allen in Amerika vertretenen Konfessionen. Jede Religion sei deshalb als ein sozialetischer Wertekanon geeignet, Frieden und Ordnung im Staatswesen aufrechtzuerhalten. Die Einheitlichkeit der Konfession war daher für den Erhalt eines bürgerlichen Gemeinwesens nicht länger erforderlich. Hier liegt der fundamentale und folgenreiche Dissens zwischen der Entwicklung in den USA und in der »Alten Welt«. Wie oben dargelegt, war in Europa gerade die *territoriale Glaubenseinheit* – ausgehend vom mittelalterlichen Staatsgedanken über die Entscheidungen des konfessionellen Zeitalters bis ins 19. Jahrhundert hinein – zum Erhalt der staatlichen Ordnung und des inneren Friedens als unabdingbar angesehen worden. Der axiomatische

¹⁶ Vgl. a.a.O., 90.

¹⁷ Vgl. *S. Mead*, Das Christentum in Nordamerika, Göttingen 1987, 38.

¹⁸ Vgl. a.a.O., 58.

¹⁹ *Mead*, Christentum, 63.

Grundsatz der »Alten Welt« lautete: Nur *Religionseinheit* gewährleistet den staatlichen Frieden.

Die Trennung von Kirche und Staat wurde zu einem Hauptziel der Anhänger Jeffersons und ebenso jener Kirchen, die von der dominanten und repressiven Staatskirche verfolgt wurden. Ausgehend von der individuellen Religionsfreiheit befürworteten Jefferson und Madison das eklesiologische Prinzip einer »Freikirche«, das für sie geradezu paradigmatisch war. Eine Kirche sei demnach nichts anderes als »eine freiwillige Gesellschaft von Menschen, die sich aus eigenem Antrieb zusammenschließen, um Gott öffentlich anzubeten – und zwar so, wie sie es für ihn annehmbar und für das Heil ihrer Seelen als wirksam erachten«. Sie ist freiwillig, weil kein Mensch von Natur aus an irgendeine Kirche gebunden ist.²⁰ Die radikal protestantische Seite, allen voran die Baptisten, forderten ebenso eine freie Kirche, die keine historische oder rechtliche Bindung mehr an den Staat haben dürfe und daher unabhängig bzw. autonom sei.

Dennoch gilt festzuhalten, daß die von den Rationalisten geforderte *Trennung* von Kirche und Staat gerade ein durch und durch *positives Verhältnis* der Kirchen zum Staat intendierte. Die dem Staat gegenüber autonomen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften wurden aufgerufen, durch ihre Lehre und religiöse Praxis die staatliche Ordnung zu unterstützen und dadurch einen unverzichtbaren Beitrag zur öffentlichen Wohlfahrt zu leisten. Die rechtlich garantierte Glaubensfreiheit durchbrach erstmals den traditionellen Konnex, wonach die Kirche zur Durchsetzung ihres Auftrags obrigkeitlicher Zwangsmittel bedarf. Staatsrechtlich und gesellschaftspolitisch vollzog sich dabei nicht weniger als die Verwerfung des Zwangsprinzips zugunsten des Überzeugungsprinzips. Im 19. Jahrhundert interpretierte man schließlich die Trennung von Staat und Kirche als Verdikt über jede Form der Staatskirche, wobei man gleichzeitig dem Einfluß der religiösen Überzeugungen freien Lauf ließ. Als Folge entwickelte sich in den Vereinigten Staaten der auch heute typische religiöse und konfessionelle Pluralismus, der sich dem rationalistischen Grundsatz verdankt, daß jede Religionsgemeinschaft notwendige ethische Normen vermittele, die zur Erhaltung der staatlichen Ordnung – der Demokratie – beitragen. Kurz zusammengefaßt bedeutete es für die Kirchen Unabhängigkeit und Gleichberechtigung bei gleichzeitiger staatstragender Solidarität. Mit der garantierten Glaubensfreiheit entstand gleichzeitig das System des freien *Wettbewerbs* unter den Kirchen und Religionsgemeinschaften, die sich kraft ihrer Überzeugungen bewähren müssen.

²⁰ Vgl. *Mead*, Christentum, 79 (Thomas Jeffersons Gesetzesvorlage zur Einführung der Glaubensfreiheit in Virginia 1796 und James Madisons Denkschrift und Ermahnung über die religiösen Rechte des Menschen 1784).

Jefferson sagte den Baptisten, die er als Freunde der Glaubensfreiheit lobte, am Ende seiner Präsidentschaft: »Durch ein ehrliches Experiment haben wir das große und interessante Problem gelöst, ob die Glaubensfreiheit mit Ordnung in der Regierung und Gehorsam gegenüber den Gesetzen vereinbar ist.« Die Ausübung der Glaubensfreiheit verstand man damals als großes und geglücktes Experiment. Dieses positive Verständnis der Trennung von Kirche und Staat wich eklatant vom europäischen Kontext und der hier praktizierten Toleranzidee ab. Über Jahrhunderte war man davon ausgegangen, daß die Stabilität der Gesellschaftsordnung mit der religiösen Solidarität aller Bürger mit einer einzigen Kirche einhergehen müsse. Dieses Axiom war gerade in Deutschland fest verwurzelt und prägte die kirchliche Situation bis in unser Jahrhundert hinein entscheidend.

4. Die Entstehung der Freikirchen in Deutschland

4.1. Das Verhältnis von Staat und Kirche in den Anfängen des Baptismus

Unter dem Einfluß der Aufklärung wurden in zahlreichen deutschen Staaten auch die nicht anerkannten christlichen Religionsgemeinschaften zunehmend geduldet. Die Wende zur Duldung Andersgläubiger vollzog sich stets, sobald der religiöse Pluralismus von den politischen Machthabern nicht länger als staatsgefährdend betrachtet wurde. Gründe der Staatsräson für die Toleranz waren darüber hinaus vor allem wirtschaftlicher Natur, zumal dann, wenn die dissentierenden Bürger (wie etwa die Hugenotten in Preußen) aufgrund ihrer sozialen Fähigkeiten oder ihrer finanziellen Mittel zu Entwicklung und Prosperität des Gemeinwesen beitrugen. In einigen Territorien etablierte sich daher ein religiöser Pluralismus, jedoch nur dort, wo er als politisch opportun angesehen wurde. Dagegen gab es auch weiterhin Länder, die jeden religiösen Dissens rigoros verfolgten. Der Sieg der Toleranz im 18. Jahrhundert in Europa geht nicht auf den Willen der dominierenden Kirchen zurück. Auf dem europäischen Kontinent ist die Toleranzidee vielmehr rationalistisch-aufklärerisch und mit eindeutigen Ressentiments gegen die etablierten Kirchen durchgesetzt worden. Diese Tatsache war für die weitere Entwicklung im 19. Jahrhundert entscheidend. Auch die Billigung des Prinzips der Trennung von Kirche und Staat in der Paulskirche 1848 wurde als Mittel zur »Verminderung des kirchlichen Einflusses«²¹ und keineswegs, wie in den USA, im Sinne einer positiven Korrelation von Staat und Kirche verstanden, durch die der Kirche die Möglichkeit einer Einflußnahme auf den Staat gerade eröffnet wurde.

²¹ Geldbach, Gewissensfreiheit, 97.

Trotz des aufklärerischen Pathos und der vielfältigen Duldungsvereinbarungen für religiöse Minderheiten war Deutschland im 19. Jahrhundert immer noch von den territorialen Aufteilungen des konfessionellen Zeitalters geprägt. Bis heute dominieren in unserer Gesellschaft die beiden großen Kirchen das öffentliche Leben. Die Entstehung der Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts ging folgerichtig mit staatlichen Repressionen wie Pfändungen, Inhaftierungen, polizeilichen Verhören und Versammlungsverboten einher.²² Die gesellschaftliche Ächtung der Freikirchen durch Kirche und Obrigkeit wurde von diesen mit der vehementen Forderung nach Toleranz und dem Verweis auf grundlegende Freiheitsrechte in den USA beantwortet. Dem Autoritätsanspruch des Staates sollte, indem man ihm seinen Wirkungsbereich jenseits der Gemeinde zuwies, eine eindeutige Grenze gesetzt werden. In diesem vor allem auf *Abgrenzung* von staatlichem Einfluß bedachtem Sinn bekannten sich unsere Gründerväter zum Prinzip der Trennung von Staat und Kirche.

Die Entstehungsgeschichte des Baptismus ist diesem Auditorium wohl hinlänglich bekannt und soll daher nicht noch einmal dargestellt werden. *Johann Gerhard Oncken* war stark von der angelsächsischen Erweckung geprägt. Aus einem Boten der überkonfessionellen Bibel- und Missionsgesellschaft wurde schließlich der Gründer der ersten Baptistengemeinde auf dem Kontinent. Durch Bildung »erwecklicher Konventikel« geriet er schnell in Konflikt mit der Obrigkeit und der Staatskirche. Nach Kontakten mit Taufgesinnten in England ergab sich die enge Verbindung zu den amerikanischen Baptisten durch die erstmalig vollzogene Gläubigentaufe. Die etwas kuriose Geschichte ist hinlänglich bekannt: Durch einen Kapitän zur See erhielten amerikanische Baptisten davon Kenntnis, daß es in Hamburg eine Schar Taufgesinnter gäbe. Die erste Gemeindegründung in Hamburg geschah 1834 durch die Verbindung Onckens mit einem Europa bereisenden baptistischen Theologieprofessor, *Barnas Sears*, der über die Proto-Baptisten in Hamburg Kenntnis erhalten hatte. Aus dem Protokoll der Gemeindegründung in Hamburg²³ wird deutlich, daß die Gemeindeverfassung stark vom amerikanischen Vorbild geprägt wurde. Es entstand offensichtlich eine Baptistengemeinde mit allen Kennzeichen jener etablierten Gemeinden, wie es sie in England und Amerika bereits gab. Oncken sollte zudem einen Brief an die baptistische *Hudson River Association* richten, damit die Gemeinde als »corresponding member« dieses Zusammenschlusses aufgenommen würde. Organisatorisch gliederte man sich vollständig dem amerikanischen Vorbild an. Der auch später für die deutschen Baptistengemeinden konstitutive demokratische

22 Vgl. G. Balders, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: ders. (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal / Kassel ³1989, 28ff.

23 Vgl. G. Balders, Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal ²1994, 43ff.

Aufbau der Ortsgemeinde wurde als angemessener Ausdruck für das Priestertum aller Gläubigen angesehen.

Nach innen gerichtet, also gemeindeorganisatorisch und kybernetisch, wurde das demokratische Vorbild des amerikanischen Freikirchentums übernommen. Damit war, wie der Fortgang der Geschichte zeigt, keineswegs eine tiefergehende Sympathie für die Demokratie als Regierungsform verbunden. Die erste Baptistengemeinde entstand ihrer Ordnung nach als »Freiwilligengemeinde« nach nordamerikanischem Modell. Ich möchte es einmal ganz überspitzt formulieren: *Ein erwecklicher Konventikel, der zur Anschauung der Gläubigentaufe gekommen war, wurde gleichsam über Nacht als amerikanische Baptistengemeinde konstituiert.* Aus dieser Ursprungsgeschichte ergibt sich die Frage, wie das baptistische Grundprinzip der Trennung von Staat und Kirche von dieser noch jungen Gemeinde in ihrer speziellen zeitgeschichtlichen Situation verstanden wurde. Wenig später wurden durch Oncken weitere Gemeinden, die vorher eher unorganisierte erweckliche Kreise gewesen waren, in ganz Deutschland als »Baptistengemeinden« konstituiert. Kontinuierliche enge Beziehungen zu den angelsächsischen Bündeln lassen sich in Onckens Nachlaß belegen. Dabei handelte es sich jedoch vorwiegend um finanzielle und nicht in erster Linie um dogmatische bzw. theologische Unterstützung.

4.2. Frühe Konflikte

Die genauen Umstände der sich an die Gründung der ersten Gemeinde anschließenden Verfolgungszeit werde ich aus Zeitgründen nicht ausführen.²⁴ Während der Repressionen berief man sich in Bittgesuchen, z.B. an den Hamburger Senat, sehr wohl auf die Freiheitsrechte, die im Westen gelten würden.²⁵ Man reichte reihenweise Empfehlungsschreiben von amerikanischen Baptisten ein, darunter auch des Gouverneurs von Massachusetts und eines Mitglieds des Obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staaten. Im Zusammenhang einer Inhaftierung Onckens erwog man als ultima ratio sogar die Bitte um diplomatische Bemühungen der amerikanischen Regierung.²⁶ Die Gründerväter setzten in dieser Frühzeit ihr Gewissen jedenfalls höher als die Staatsräson. Konflikte scheuten sie nicht, auch wenn sie in Verhören taktisch geschickt reagierten. Die politisch Verantwortlichen sahen in den Anliegen der Gemeinde einen Versuch, die Kirche vom Staat zu trennen und damit die staatliche Verfas-

²⁴ Vgl. Balders, Geschichte, 28ff; H. Luckey, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel ²1934, 161ff.

²⁵ Luckey, Oncken, 164. »Und gerade Oncken setzte mit kalvinistischer Starrheit sein Gewissen gegen die Autorität des Staates und übte mit puritanischer Strenge Kritik an der Kirche.«

²⁶ Vgl. a.a.O., 175.

sung in ihren Fundamenten zu erschüttern. In der ermüdenden Kampfzeit der Gründergeneration entwickelten sich aber auch Tendenzen zur Anpassung an staatliche Verhältnisse.

So wird im Glaubensbekenntnis von 1847 aus Gründen der staatlichen Anerkennung der Apolitismus des Baptismus festgeschrieben »Unsere Gemeinden haben nirgends eine politische Tendenz« (Art XIV).²⁷ Mit dem zähen Kampf um die staatliche Duldung ist auch das ambivalente Verhältnis zur Revolution von 1848 zu begründen, der wir in diesem Jahr ebenfalls feierlich gedenken. Zunächst erwachten in den verfolgten Gemeinden neue Hoffnungen auf Religionsfreiheit. Daher wurde die Revolution von Baptisten als Anbruch einer neuen Zeit und als »wunderbares Erdbeben« begrüßt, erwartete man doch von ihr die Gleichstellung der Religionsgemeinschaften und das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche. *Julius Köbner* stellte wie kein anderer den deutschen Baptismus in seinem euphorischen »Manifest des freien Urchristentums« als eine religiöse Freiheitsbewegung dar, mithin als Glied der bürgerlichen Emanzipation. Er votierte eindeutig im Sinne der Demokratie und gegen Aristokratie und Absolutismus. Köbner forderte in seinem Manifest schließlich die allgemeine Religionsfreiheit als Grundrecht: »Aber wir behaupten nicht nur unsere religiöse Freiheit, wir fordern sie für jedem Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt. Wir fordern sie in völlig gleichem Maße für alle, seien sie Christen, Juden, Mohammedaner oder was sonst. Wir halten es für eine höchst unchristliche Sünde, die eiserne Faust der Gewalt an die Gottesverehrung irgend eines anderen Menschen zu legen.«²⁸ Die politische Wende galt ihm als Gottes Gericht, durch das »der allmächtige Gott die Ketten deiner bürgerlichen Unterjochung zerbrach.«²⁹

Andere Baptisten, darunter Oncken, lehnten die politische Unruhen ab und hielten sich auch aus taktischen Gründen von den revolutionären Vorgängen fern. Oncken diente sogar als Corporal der Hamburger Bürgergarde gegen die Aufständischen.³⁰ Später urteilte er sehr negativ über die Revolution: »Als der politische Topf auch in Hamburg überkochte, als sich Juden und Heiden, Krethi und Plethi gegen die bestehende Obrigkeit auflehnten und dadurch zeigten, daß sie eine Partei des Satans seien, wurden alle Bande zerrissen und alle menschliche Ordnung mit Füßen getreten. Wir Baptisten waren damals die einzige unter den Religionsgemeinschaften, die sich von der Revolte fernhielt, obgleich wir auch nach Freiheit strebten.«

27 Oncken führte diesen Artikel als einen der Gründe für die spätere behördliche Anerkennung an. Vgl. *Luckey, Oncken*, 209.

28 *J. Köbner*, Manifest des freien Urchristentums, in: *H. Gieselbusch* (Hg.), *Um die Gemeinde*. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin 1927, 163.

29 A.a.O., 159.

30 Vgl. *Luckey, Oncken*, 210.

Es ist erstaunlich, zu welch divergierenden Ansichten die Gründerväter im deutschen Baptismus gelangten. Auf der einen Seite galt Köbner die bürgerliche Revolution als Gottes Führung, auf der anderen Seite war sie für Oncken eine »Partei Satans«. Bedeutsam ist, daß die demokratischen Kräfte und ihr Ringen um die bürgerlichen Freiheitsrechte von Oncken nicht als genuine Bündnispartner für die Erringung der eigenen Rechte erkannt wurden, die er gegenüber den staatlichen Behörden sonst wiederholt eingeklagt hatte. Daraus ist ersichtlich, daß es ihm an Verständnis für die Demokratie als Staatsform und einer reflektierten Sicht der Trennung von Staat und Kirche im konstruktiven Sinne – wie in den USA – offensichtlich fehlte. Die Separation bedeutete für ihn lediglich eine vom Staat ungestörte Ausübung der Gemeindegemeinschaft.

Im Kampf um die staatliche Anerkennung berief sich Oncken daher in der Folgezeit immer darauf, daß die Baptisten eine neutrale Position im politischen Bereich verträten und sich dadurch als einzige Religionsgemeinschaft von den revolutionären Umtrieben völlig ferngehalten hätten. Der Senat anerkannte schließlich diese neutrale Haltung, woraufhin die Baptisten die lang ersehnte behördliche »Concession« erhielten.³¹ Nicht Köbners Manifest, sondern Onckens taktisches Argumentieren mit der unpolitischen Haltung brachte den Baptisten erstmalig die staatliche Anerkennung. Das gilt es als politische Urfahrung des frühen Baptismus festzuhalten!

Wie stand es also um das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat? Oncken mußte eigentlich durch seine Einbindung in die englische Erweckungsbewegung den engen Zusammenhang von karitativer und missionarischer Arbeit, geistlicher Erweckung und Sozialethik kennen. Die englische Erweckungsbewegung setzte sich für die Abschaffung der Sklaverei, die Mitarbeit in Gewerkschaften, die Reformierung des Schulsystems und für menschenwürdige Verhältnisse in der Arbeiterschaft ein.³² Oncken erwies sich aber in seiner Tätigkeit weniger als sozial-diakonisch engagierter Mitmensch, geschweige denn als Sozialreformer, der Forderungen an Kirche und Staat formulierte. Er wirkte vor allem als Evangelist, umgetrieben von der Sorge um das Seelenheil der Menschen. Rettung der einzelnen Seele, Individualisierung des Glaubens, persönliche Glaubenserfahrung und Vereinigung der Bekehrten zur sichtbaren Gemeinde der Glaubenden waren seine vorrangigen Ziele. Die Trennung von Staat und Kirche verstand er nicht nur im Sinne einer Freiheit von obrigkeitlichen Übergriffen, sondern vor allem auch als Absonderung von der weltlichen Masse und damit als Separation im exklusiven Sinne. Er propagierte keine Erneuerung der Kirche, geschweige denn der Ge-

³¹ Vgl. a.a.O., 209f.

³² B. Moeller, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Göttingen 1987, 341; G.A. Benrath, Art. »Erweckung/Erweckungsbewegungen«, TRE X, Berlin / New York 1982, 206ff.

sellschaft, sondern die Trennung und der Auszug der wahrhaft christlichen Schar aus der »Welt«, die in konsequenter Nachfolge das biblische Ideal lebt und verwirklicht.

Wie bereits in früheren Konfliktfällen mit staatlichen Behörden bezeichneten sich die deutschen Baptisten in einem von G.F. Lehmann verfaßten Sendschreiben aus dem Jahre 1854 als Teil der weltweiten Baptistengemeinschaft.³³ Sie verwiesen auf die zahlenmäßige Größe und die fundierten Bekenntnisschriften der angloamerikanischen Baptisten. In einem Begleitbrief des amerikanischen Gesandten am Berliner Hof an den preußischen König wird die enge Verflochtenheit und die Unterstützung der deutschen Baptisten durch die *American Baptist Missionary Union* deutlich.³⁴ In diesem Schreiben wird hinsichtlich der Einstellung der Baptisten zur Revolution von 1848 ausgeführt:

»Die Baptisten müssen friedfertig und treu sein aus einem Sinne religiöser Verbindlichkeit und aus Gewissenspflicht. Sie sind überzeugt, daß es in Ew. Majestät Staaten keine Klasse von Unterthanen gab, welche bei einer merkwürdigen Gelegenheit der neueren Zeit mit mehr Grauen als die Baptisten auf eine Revolution blickten, die durch ihre schändlichen Verbindungen einen gottlosen und gotteslästerlichen Krieg gegen die Religion, gegen die geheiligten Institutionen der Familie, und selbst gegen die Institutionen der Gesellschaft zu führen drohte. Die Revolution, die sich mit Irreligiösität und mit Sozialismus verbündet, muß nothwendiger Weise empörend gegen jede heilige Überzeugung und Gesinnung ihrer Herzen sein. Es ist wahr, die Form ihrer Gemeindeverfassung ist nicht hierarchisch; allein die Erfahrung zeigt nicht, daß ihre Religion sich dahin neigt, ihre Treue für die vorhandenen Formen der Regierung und der gesellschaftlichen Ordnung, in welcher sie leben, zu schwächen. Es liegt im wahren Wesen ihrer Religion: ›Der Obrigkeit unterthan zu sein, und den König zu ehren.«³⁵

Als Vertreter eines Staates, der seit 1787 allen Bürgern volle Religionsfreiheit gewährte, bat er für die deutschen Geschwister um Duldung, argumentierte mit der ungebrochenen Loyalität der Baptisten gegenüber dem Monarchen und hielt ihm keineswegs die freiheitliche amerikanische Grundordnung vor. Das große Experiment der amerikanischen Glaubensfreiheit wurde vielmehr mit keiner Silbe erwähnt. Das Freiheitspathos war wohl auch in der amerikanischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts längst verschwunden. Im Vordergrund standen nicht länger die Grundrechte, sondern die Missionsmöglichkeiten. Man forderte deshalb für die deutschen Baptisten keine bürgerlichen Grundrechte, sondern nur ein Quentchen Toleranz. Dies erwies sich angesichts des repressiven Staates als eine durchaus realpolitische Entscheidung.

³³ E. Brandt (Hg.), G.W. Lehmann. Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag, Kassel 1987, 23.

³⁴ Vgl. a.a.O., 37ff.

³⁵ A.a.O., 39.

4.3. Die Konsequenzen

Spätestens seit 1848 zeigt sich ein typischer Wesenszug für das Verhältnis der deutschen Baptisten zum Staat: Man betonte unter den wechselnden Obrigkeiten die eigene politische Neutralität und die grundsätzliche Loyalität, um sich staatliche Anerkennung und Privilegien zu sichern. Oncken und viele andere Baptisten nach ihm verstanden die Gemeinde deshalb vorwiegend als Gemeinschaft der Gläubigen, die getrennt von der Gesellschaft und dem Staat ihr freikirchliches Ideal einer Freiwilligengemeinde lebt. Trennung von Staat und Kirche hieß daher in erster Linie *Absonderung*. Beide Bereiche sollten so klar getrennt werden, daß Staat und Kirche völlig unabhängig voneinander wirken konnten. Die freikirchliche Forderung nach Glaubensfreiheit als einem Grundrecht und nach der Trennung von Kirche und Staat mit durchaus positiver Rückwirkung beider Größen aufeinander, wie es das angelsächsische Freikirchentum kannte und politisch durchsetzte, blieb den deutschen Baptisten dagegen fremd.

Die amerikanische Befreiung der Kirche von staatlichem Zwang als Freiheit wiederum zur positiven Unterstützung der staatlichen Ordnung und demokratischen Werteerziehung im Staat wurde nur von wenigen (wie vor allem Köbner) rezipiert. Dieses Verständnis der Separation als Absonderung wurde durch die heilsgeschichtliche Deutung der Zeit präzisiert und später mit apokalyptischem Gedankengut angereichert. Diese apolitische Haltung begründete und verstärkte sich durch die Minderheits- und Verfolgungssituation der Baptistengemeinden. Auch für die nachfolgenden Zeiten, die wir noch kurz in den Blick nehmen werden, gilt: Die deutschen Baptisten versuchten stets, ihre gesellschaftliche Position durch einen betonten Apolitismus und neutrales Wohlverhalten zu sichern. Religiöser Pluralismus und weltliche Demokratie können nicht von vornherein als wertestiftend für die deutschen Baptisten angesehen werden. Sie übernahmen zwar im Bereich der Gemeindeorganisation durchaus viele Elemente des freikirchlichen Ideals einer staatsunabhängigen Freiwilligkeitskirche. Jedoch stand die konsequente Forderung nach einer produktiven Trennung von Staat und Kirche, die gerade zur Gesellschaftsverantwortung führt, sowie die Forderung nach Glaubensfreiheit für jedermann zu keiner Zeit als oberste Maxime auf ihren Fahnen. Insofern haben die Baptisten in Deutschland ihr freikirchliches Erbe, wie ich meine, bis heute nur halbherzig angetreten.

5. Weichenstellungen im 20. Jahrhundert

5.1. Weimarer Republik und »Drittes Reich«

Die einsetzende politische Restauration verhinderte bekanntlich zunächst die bürgerrechtlichen Konsequenzen aus dem Revolutionsjahr 1848. Dennoch erreichten verschiedene Freikirchen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert mühsam eine gewisse staatliche Anerkennung, die jedoch keineswegs zu einer Gleichberechtigung mit den beiden großen Kirchen führte. Die staatliche Duldung wurde in den verschiedenen Regionen vor allem durch die neutrale Haltung der Baptisten im politischen Geschehen erreicht. Je stärker man jedoch selbst im Kaiserreich zu einer tolerierten und anerkannten Religionsgemeinschaft arrivierte, desto weniger wurde der Ruf nach allgemeiner Religionsfreiheit laut. Die sich selbst finanzierende und autonom verwaltende Freiwilligkeitsgemeinde wurde sukzessiv zur Minimaldefinition der Separation.

Diese Entwicklung setzte sich in der ersten deutschen Demokratie fort.³⁶ Während analog zur Revolution von 1848 zunächst in baptistischen Kreisen große Hoffnungen geweckt wurden, weil das »freikirchliche Prinzip« der Trennung von Staat und Kirche erstmalig durch die Verfassung garantiert wurde, kam in den Gemeinden durch die mangelnde Realisierung der politischen Normen ziemlich schnell große Enttäuschung auf. Mißtrauen prägte die mehrheitliche Einstellung zur noch jungen Demokratie, das durch die dezidierte Kirchenfeindschaft der Linken verstärkt wurde. Nur wenige sahen in der demokratischen Regierungsform positive Möglichkeiten und forderten ein verstärktes politisches Engagement ihrer Freikirche.³⁷ Selbst die eigene »Demokratisierung« der Bundesverfassung wurde als bemühend empfunden. In Veröffentlichungen kam die mangelnde Sympathie zur demokratischen Regierungsform zum Ausdruck. Nach der politischen Wende schlossen sich viele leitende Persönlichkeiten in den Baptistengemeinden der schonungslosen Kritik der NS-Propaganda gegen die Weimarer Republik an.

³⁶ Vgl. A. Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Wuppertal / Kassel / Zürich ²1995, 49ff.

³⁷ Vgl. a.a.O., 53ff. Vor allem das Engagement von Paul Schmidt und anderen im CSVD ist hier zu beachten, das bis zu einer »Wahlrede« für diese christliche Partei auf der Bundeskonferenz 1930 führte. In dieser Rede wird aber auch Schmidts innere Distanz zur Republik deutlich. Die Trennung von Staat und Kirche wird von ihm zwar gefordert, aber gleichzeitig dualistisch interpretiert. Schmidt befürwortete jedoch durchaus die Einflußnahme und Mitarbeit der Baptisten im staatlichen Bereich. Er wollte sogar die Festschreibung der apolitischen Haltung im Glaubensbekenntnis durch eine Verpflichtung zu aktiver Mitarbeit im Staat ändern. Den Apolitismus der Väter hielt er angesichts des damaligen repressiven Obrigkeitsstaates für zeitbedingt. In seinen Ausführungen ließen sich am ehesten Ansätze für eine im freikirchlichen Sinne konstruktiv verstandene Trennung von Staat und Kirche finden. Man lehnte jedoch Schmidts Vorstoß im politischen Bereich ab, und intensivierte die Mission.

Über die Zeit des »Dritten Reiches« habe ich an anderer Stelle ausführlich gehandelt.³⁸ Deshalb möchte ich hier nur einige Ergebnisse nennen. Während der NS-Zeit wurde das Prinzip der Separation in wachsendem Maße preisgegeben. Das führte in unserem Bund sogar zur zeitweiligen Übernahme staatlicher Formen für die Gemeindeorganisation, wie die Einführung des Führerprinzips zeigt. Die allgegenwärtige Einflußnahme des totalen Staates auf Gemeinde- und Bundesentscheidungen läßt sich anhand der Quellen recht präzise nachzeichnen. Die leitenden Verantwortlichen praktizierten gegenüber dem NS-Staat eine Politik des Taktierens und Paktierens, um die Existenz der Gemeinden nicht zu gefährden. Aus Existenzangst waren die Baptisten zur ständigen Akkomodation an staatliche Forderungen bereit. Die konsequente Realisierung der Trennung von Staat und Kirche hätte die Baptisten jedoch unweigerlich in den Konflikt mit dem Totalanspruch des Staates geführt. Sie bekannnten sich zwar weiterhin zum Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, aber nicht im Sinne des angloamerikanischen Freikirchentums, sondern als Ausdruck eines theologisch legitimierten Dualismus, der dem Staat völlige Eigengesetzlichkeit zuerkannte. Die Trennung von Kirche und Staat wurde zu einer axiomatischen Unvereinbarkeit von Christsein und Politik modifiziert. Ständig bekannte man sich in den Gemeinden und auf der Leitungsebene vollmundig zur Neutralität der Freikirche in politischen Fragen, der man das negativ verstandene »Politisieren« der sich im Kirchenkampf befindlichen Volkskirche kontrastierend gegenüberstellte. Hierin fühlte man sich – kurioserweise! – gerade im Einklang mit der eigenen freikirchlichen Tradition.

Dies zeigt, wie wenig beheimatet das theologische Erbe des angelsächsischen Freikirchentums im deutschen Baptismus war. Kann es tatsächlich eine legitime christliche Neutralität gegenüber einem solchen Unrechtsregime geben? Eine programmatische Neutralität erstickte im »Dritten Reich« das freikirchlich-nonkonformistische Erbe. Die Verantwortlichen betonten die »urbaptistische« Neutralität in politische Fragen, erwiesen sich im Umgang mit staatlichen Stellen und deren Forderungen aber als erstaunlich geschmeidig. Baptistische Neutralität war angesichts der Auswirkungen des totalen Staates nichts anderes als eine ungewollte Parteinahme, und das daraus resultierende Schweigen zu den verbrecherischen Maßnahmen der Diktatur kam einer Verleugnung der Opfer gleich. Der Dualismus von Welt und Gemeinde wurde durch endzeitliche Deutungen der Gegenwart noch verschärft. Die apokalyptische Geschichtsdeutung legitimierte theologisch – unbeschadet aller Einsicht in den antichristlichen Charakter des NS-Staates – den rigorosen Rückzug in die Gemeinde, die politische Abstinenz und das Schweigen zum Unrecht des Regimes.

38 Vgl. ebd.

5.2. Die zweite deutsche Diktatur

Es gibt bisher nur wenige historisch-kritische Untersuchungen zur Geschichte unserer Freikirche in der DDR. Obwohl das Ende der DDR bereits fast 10 Jahre zurückliegt, befindet sich die Aufarbeitung der DDR-Freikirchengeschichte leider immer noch in ihren Anfängen.³⁹ Vielfältige Arbeiten und Recherchen, die die innerfreikirchliche und staatliche Sicht, schriftliches Quellenmaterial sowie Zeitzeugenaussagen einbeziehen, stehen noch aus.⁴⁰ Daher ist es noch zu früh, eine umfassende Wertung über den Weg unseres Bundes in der DDR abzugeben. Nach einer ersten Sichtung der umfangreichen Akten des Staatssekretariats für Kirchenfragen und auch der »Gauck-Behörde« ergibt sich aufgrund des staatlichen Materials wiederum das Bild einer angepassten und gleichzeitig um ihre politische »Neutralität« ringenden Freikirche. Beispielhaft möchte ich dies anhand des Kongresses der *Europäisch-Baptistischen Föderation* (EBF) von 1958 in Berlin veranschaulichen.

Die Vor- und Nachgeschichte des EBF-Kongresses im Sommer 1958 ist äußerst interessant und aufschlußreich im Blick auf das damalige Verhältnis unseres Bundes zu den staatlichen Stellen und damit auch für die Frage nach der Verwirklichung bzw. Interpretation der Trennung von Staat und Kirche in der frühen DDR. Einschränkend sei hier darauf hingewiesen, daß nachfolgend ausschließlich staatliche Quellen und der veröffentlichte offizielle Kongreßbericht ausgewertet werden. Die interne Sicht des Bundes müßte durch eine Auswertung der entsprechenden Korrespondenzen, Protokolleinträge und der baptistischen Zeitschriftenberichte präzisiert werden.

Die Geschehnisse sind auf dem Hintergrund des »zweiten Kirchenkampfes« der evangelischen Kirche in der DDR zu betrachten. Bischof Otto Dibelius schrieb im Dezember 1957 an den ehemaligen Präsidenten der EKD-Kirchenkanzlei, Hans Asmussen: »Der Kirchenkampf in der Ostzone ist mit einer bisher unerhörten Heftigkeit entbrannt. Es vergeht kein Tag, ohne daß neue Nachrichten über Verhaftungen, über Entlassungen evangelischer Lehrer, über neue Vergewaltigungs-Versuche in Sachen der Jugendweihe bei uns eintreffen. Wir werden versuchen, mit Gottes Hilfe standzuhalten [...].«⁴¹ Durch zunehmende Konflikte zwischen Kir-

³⁹ Vgl. Zum Stand der innerbaptistischen Aufarbeitung: A. Strübind, Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-175; U. Materne / G. Balders, Einführung, in: *dies.* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 15-19.

⁴⁰ Dankbar ist auf die Berufung eines Beirats »Zeitgeschichte« durch die Bundesleitung im Herbst 1998 hinzuweisen, dessen Aufgabe die Koordinierung der systematischen Erforschung der Geschichte unseres Bundes seit 1945 ist.

⁴¹ O. Dibelius, zit. nach: G. Besier, *Der SED-Staat und die Kirche*, München 1993, 239f.

che und Staat waren im Mai 1958 bereits 24 kirchliche Amtsträger in Haft.⁴² Das Vorgehen gegen die Kirche – sei es im Blick auf die Jugendweihe, den Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen oder die Lehrerausbildung – war eine Folge der staatlich organisierten propagandistischen »Großoffensive«, die der ideologischen Erziehung der Bevölkerung dienen sollte.⁴³ Ministerpräsident Otto Grotewohl wurde im März 1958 ein Memorandum mit kirchlichen Beschwerden zugestellt. Im Mai beklagte die *Kirchliche Ostkonferenz* die großen Belastungen, die durch den Konflikt mit dem Staat und durch dessen öffentlichen Propagandaeinsatz entstanden seien.⁴⁴ Weil die EKD-Synode Ende April 1958 kein klares Nein zur Atombewaffnung gefunden hatte und weiter am umstrittenen »Militärseelsorgevertrag« festhielt, lehnte die DDR-Regierung eine weitere Zusammenarbeit mit dem Bevollmächtigten der EKD, Heinrich Grüber, ab. Die Ergebnisse der sich anschließenden schwierigen Verhandlungen mit dem Staat im Juni und Juli 1958 wurden am 21. Juli, also 5 Tage vor dem Beginn des EBF-Kongresses, in einem gemeinsamen Kommuniqué zusammengefaßt.⁴⁵ Der ausgehandelte Kompromiß mit dem Staat und die darin enthaltene Bejahung der Entwicklung zum Sozialismus riefen innerhalb der EKD scharfe Kritik hervor. »Das SED-Regime hatte der Kirche eine Loyalitätserklärung abgenötigt und keine Gegenleistungen dafür erbracht.«⁴⁶

In diesem kirchenpolitisch äußerst brisanten Kontext muß der EBF-Kongreß von 1958 verstanden werden. Er fand in Westberlin statt, nachdem sich die staatlichen Stellen in der DDR gegen eine Abhaltung in beiden Teilen Berlins ausgesprochen hatten.⁴⁷ In einem Brief von *Hans Luckey*, der mit der Durchführung des Kongresses beauftragt war, an den Staatssekretär vom 15. Mai 1957 kommt bereits die typische Argumentationslinie gegenüber dem Staat zum Ausdruck: Der Kongreß solle zeigen, »daß wir als Baptisten für das unpolitische Christentum, für Trennung von Kirche und Staat, für den Frieden, für die Abrüstung und für die Verständigung unter den Völkern eintreten.«⁴⁸ Zunächst blieben die zuständigen Behörden jedoch trotz weiterer Bittbriefe bei ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem Kongreß.

In einem Vorgespräch am 24. September 1957 mit Staatssekretär Eggerath, an dem neben den Vertretern des Bundes (Otto Soltau, Herbert

42 Vgl. a.a.O., 253.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. a.a.O., 256.

45 Vgl. a.a.O., 279.

46 A.a.O., 285.

47 Vgl. BA DO-4/719, Brief Hülsen an Staatssekretär Eggerath vom 17.9.1958. »In einer Aussprache mit Herrn Luckai[ey], Hamburg (verantw. f.d. Durchführung der Tagung) und Herrn Soltau wurde dieser Antrag durch den Kollegen Weise am 14.5.1957 ablehnend beschieden.«

48 A.a.O., Brief *Luckey* an Staatssekretär 15.5.1957

Weist, Hans Luckey) auch der Europasekretär der *Baptist World Alliance* (BWA), Henry Cook, teilnahm, versuchte man die politisch Verantwortlichen umzustimmen.⁴⁹ Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die argumentative Strategie. Der Kongreß, so führte man an, sei nicht mit dem evangelischen Kirchentag zu vergleichen. Im Protokollvermerk wird Luckey dazu mit den Worten zitiert: »Wir sind eine geschlossene Gemeinschaft und kennen unsere Leute. Wir übernehmen eine gewisse Verantwortung und haben die Dinge besser in der Hand.«⁵⁰ Cook versicherte wiederholt, daß ausschließlich religiöse Fragen und nichts Politisches im Kongreßverlauf thematisiert werden würde. Vielmehr sollten die Teilnehmer zu einer loyalen Haltung gegenüber der Regierung aufgerufen werden. »Wir möchten gern versichern, daß wir als Diener der Kirche mit der Regierung in jeder Weise zusammenarbeiten.«⁵¹ Soltau wies – mit leicht drohendem Unterton – auf die negativen Konsequenzen einer Ablehnung durch das Innenministerium für die Reputation der DDR in den Ostblockstaaten hin. »Wir wollen ihnen und ihren Regierungen beweisen, daß auch in der DDR volle Freiheit für uns ist.«⁵²

Der Staatssekretär beharrte dennoch auf seinen sicherheitspolitischen Bedenken, obwohl er sein grundsätzliches Wohlwollen gegenüber den Baptisten zum Ausdruck brachte. »Von ihm aus könnten die Baptisten einen Kongreß mit 10 000 Teilnehmern durchführen, wo sie wollen. Anders ist die Frage bei der evangelischen und katholischen Kirche, mit denen gewisse Spannungen bestehen.«⁵³ Luckey griff diese seitens des Staatssekretärs vorgenommene Unterscheidung der Baptisten von den beiden großen Kirchen auf und war bemüht, sie zum Nutzen des Bundes anzuwenden. »Dr. Luckay[ey] wendet sich dagegen, daß die Kirchen, die vom Staat getrennt sind, gleich behandelt werden wie die Kirchen, die noch enge Berührungspunkte mit dem Staat haben und begrüßt die Worte des Staatssekretärs.«⁵⁴ Eggerath erkannte schließlich die potentielle propagandistische Wirkung des Kongresses für den »Kirchenkampf« und teilte sie den Anwesenden mit: »Aufgrund der Spannungen mit der ev. Kirche könnte man durchaus demonstrieren, daß wir den Baptisten die Türen öffnen.«⁵⁵ Es ist erstaunlich und aus heutiger Sicht beschämend, wie im Ringen um die Genehmigung des Kongresses die Solidarität mit der evangelischen Kirche in den Hintergrund trat und eine Profilierung der eigenen Freikirche zuungunsten der Volkskirche versucht

49 A.a.O., Vermerk über Gespräch Eggerath mit Soltau, Weist, Luckey und Cook vom 2.10.1957.

50 A.a.O., 2.

51 A.a.O., 3.

52 Ebd.

53 A.a.O., 4.

54 A.a.O., 5.

55 Ebd.

wurde. Diese Vorgehensweise weckt höchst fatale Erinnerungen an den BWA-Kongreß 1934 in Berlin.⁵⁶

Um die Beweggründe der Verantwortlichen des Bundes besser zu verstehen, muß beachtet werden, daß im Hintergrund Auseinandersetzungen um die weitere Zulassung der Seminaristen aus der DDR zum Studium am Predigerseminar der Baptisten in Hamburg schwelten.⁵⁷ In den folgenden Monaten entwickelten sich daraus zähe Verhandlungen, in denen wiederholt die grundsätzliche Ablehnung der bisherigen Regelung zum Ausdruck kam. Schließlich wurde die Genehmigung zum Studium im Westen zwar nicht länger erteilt, aber aufgrund der loyalen Haltung des BEFG in der DDR vertagte man zugleich die grundsätzliche Entscheidung über die weitere Perspektive und damit auch über die Rückkehr der Hamburger Studenten auf das Jahr 1959.⁵⁸ In einem entsprechenden Brief des Staatssekretariats für Kirchenfragen an das Innenministerium vom 11. Juni 1958 wurde diese Entscheidung damit begründet, daß die Baptisten den umstrittenen Militärseelsorgevertrag für sich abgelehnt hätten. Es sollten gegenwärtig zudem keine Spannungen zwischen dem BEFG und den staatlichen Organen publik werden, da andernfalls die Gefahr bestehe, daß dadurch die Position der evangelischen Kirche gestärkt würde. Das Innenministerium stimmte dem zu, verschob aber einen endgültigen Entscheid über die »Wiedereinreise der Nachwuchsprediger« auf die Zeit nach dem EBF-Kongreß, auf dem sich zunächst die loyale Haltung der deutschen Vertreter zeigen sollte.⁵⁹ Diese erpresserische Situation zwang den deutschen Verantwortlichen, die um diese Vorgänge wußten, für den bevorstehenden Kongreß von Anfang an »Wohlverhalten« bzw. strikte Neutralität in politischen Fragen auf.⁶⁰

Ein heikler Punkt bei den Gesprächen mit den Staatsvertretern über den EBF-Kongreß war darüber hinaus die Einladung von Otto Dibelius. Aufgrund seiner Funktion als Bischof von Berlin und gleichzeitig als Rats-

⁵⁶ Vgl. dazu die Ausführungen in: *Strübind*, Freikirche, 149ff.

⁵⁷ Bereits am 10.9.1957 war Soltau und Böhm (vom BFeG) mitgeteilt worden, daß es nicht bei der bisherigen Regelung bleiben könne. Im Gespräch vom 24.9.1957 sicherte Eggerath den Bundesvertretern eine Untersuchung der Angelegenheit zu. Vgl. auch BA DO-4/719, Aktenvermerk 15.10.1957 für den Staatssekretär. Darin heißt es: Aufgrund der Entwicklung in Westdeutschland sollte die Ausbildung des Predigernachwuchses des BEFG aus der DDR nicht länger in Hamburg geschehen. Vielmehr solle in der DDR ein eigenes Seminar errichtet werden. Die acht Studierenden sollten bis zum Jahresende 1957 aus Hamburg in die DDR zurückkehren.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., Brief Weist an das Innenministerium 11.6.1958.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., Brief des Ministeriums des Innern an Weise im Staatssekretariat für Kirchenfragen 9.7.1958.

⁶⁰ Zum Ende des Studienjahres 1958/59 mußten bzw. konnten alle DDR-Studenten aus Hamburg zurückkehren. Am 2. Oktober 1958 beschloß daraufhin die Bundesleitung die Errichtung einer eigenen Ausbildungsstätte in der DDR. Vgl. K. Fuhrmann, Ausbildung im Kontext der DDR, in: *Materne / Balders* (Hgg.), *Erlebt*, 311; G. Balders / R. Dammann, *Zeittafel*, in: *Materne / Balders* (Hgg.), *Erlebt*, 391.

vorsitzender der EKD war er für die Baptisten selbstverständlich die erste Wahl im Blick auf ein Grußwort aus der Ökumene. Dibelius, der aus seiner kritischen Haltung gegen die SED-Diktatur keinen Hehl machte, galt jedoch den politischen Machthabern seit dem Militärseelsorgevertrag als »Initiator der westdeutschen Militärkirche« und als »Feind Nr. 1 aus dem Bereich der Kirchen«⁶¹. Noch im Monat vor dem Beginn des Kongresses blieben die Vertreter des Bundes in einem Gespräch im Staatssekretariat gleichwohl bei ihrer Einladung von Dibelius.⁶² Luckey versprach jedoch mit dem Bischof zu sprechen, so daß »nichts zu befürchten sei«. Eine Woche später, am 11. Juni 1958 teilte Luckey dem Staatssekretariat mit, daß Dibelius sein Grußwort an Martin Niemöller übertragen habe. Dibelius werde demnach auf dem Kongreß nicht sprechen.⁶³ Die Entwicklung legt die Deutung nahe, daß Dibelius aufgrund seiner umstrittenen Position mehr oder weniger ausgeladen wurde.

Am Kongreß nahmen ca. 12 000 Teilnehmer aus allen Regionen Europas teil. Zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg konnten sich die baptistischen Unionen aus Ost und West wieder begegnen, was die bleibende Relevanz dieses Zusammentreffens andeuten mag. Allein die Hälfte der Teilnehmer wurde aus der DDR erwartet. Aufgrund der loyalen Haltung des BEFG hatten die Behörden schließlich für die Einreisegenehmigungen und die Unterbringung staatliche Unterstützung zugesagt. Das Entgegenkommen der staatlichen Stellen wurde von den Baptisten gegenüber der Presse immer wieder lobend erwähnt. In Absprache des Berliner Magistrats mit den leitenden Verantwortlichen des BEFG gab man an die Teilnehmer ein Merkblatt heraus, in dem gefordert wurde, daß sie bewußt als DDR-Bürger auftreten und sich für den Erhalt des Friedens einsetzen sollten.⁶⁴ Die Verhandlungen empfand man seitens des Staatssekretariats als durchaus konstruktiv, obwohl sich die Organisatoren des Kongresses vor Ort gegen eine stärkere Einflußnahme des Magistrats (z.B. im Blick auf Führungen, Dampferfahrt in Ostberlin) zur Wehr setzten.⁶⁵

Der später veröffentlichte Kongreßbericht ist eine bemerkenswerte Quelle, in der die einzelnen Vorträge, Grußworte und Berichte über die Einzelveranstaltungen zu finden sind.⁶⁶ Nach der komplizierten Vorgeschichte und im Blick auf die heikle kirchenpolitische Situation in Deutschland ist es nicht verwunderlich, daß sich in den Beiträgen der europäischen und deutschen Teilnehmer signifikante Unterschiede ergaben.

61 G. Besier / St. Wolf (Hgg.), »Pfarrer, Christen und Katholiken«. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn ²1992, 11.

62 Vgl. BA DO-4/719, Vermerk vom 4.6.1958.

63 Vgl. a.a.O., Brief Luckey 11.6.1958.

64 Vgl. a.a.O., Bericht über die Vorbereitung des Kongresses der Europäischen Baptisten.

65 Vgl. ebd.

66 J. Meister (Hg.), Bericht über den Kongreß der Europäischen Baptisten 26.-31. Juli 1958 in Berlin, Kassel 1959.

Trotz des m.E. hochpolitischen Mottos der Konferenz: »Christus, unsere Hoffnung – Europa, unsere Verantwortung« fehlen bereits in den Grußworten der Deutschen zur Eröffnungsveranstaltung politische Konkretisierungen, aber auch ein Rückblick auf die jüngste Vergangenheit gänzlich. Allenfalls ist in vagen Floskeln über die Weltlage von »katastrophalen Zerrissenheiten« und »gefährlichen Machtproben« die Rede. Die erste Anspielung auf die belastenden Folgen der Teilung Deutschlands und speziell Berlins findet sich erst im Grußwort des Westberliner Bürgermeisters Franz Amrehn.⁶⁷ Luckey antwortete auf dieses Votum mit dem knappen Hinweis, daß Baptisten stets nach dem Prophetenwort leben: »Suchet der Stadt Bestes!« Auch Martin Niemöller, der die Grüße für die EKD, Bischof Dibelius und die AcK überbrachte, verzichtete auf eine politische Konkretisierung bzw. ein Wort zur kirchlichen Lage. Dagegen hob er die leidvolle Geschichte zwischen Landes- und Freikirchen in Deutschland und die positive Entwicklung der innerdeutschen Ökumene seit dem Kriegsende lobend hervor.⁶⁸ Die Tendenz, nur in vagen Formulierungen (»Spannungen«, »Grenzen« etc.) über die politische Lage in Europa zu sprechen, setzte sich in den weiteren Beiträgen der Konferenz fort. Unendlich viel »frommes Vokabular« und erbauliche Bibelauslegungen waren zu hören. Nur die Vertreter der Ostblockländer wurden präziser, allerdings in klarer Ausrichtung gegen die Atombewaffnung und im Sinne der Friedenspolitik ihrer Staaten (s.u.).

Der englische Referent *George R. Beasley-Murray* sprach über falsche Hoffnungen auf ein weltanschauliches Führertum: »Ein Götze nach dem anderen ist gestürzt [...] einige werden wieder aufgestellt, angemalt und mit großen Tempeln der Bewunderung der Massen dargeboten.«⁶⁹ Mehrere Referenten, darunter auch *Hans Rockel*, warnten, wenn auch sprachlich wenig konkret, vor dem atomaren Wettrüsten. *Josef Nagy* aus Ungarn sprach zur Weltverantwortung: »Wir müssen verkündigen und dafür eintreten, daß kein Mensch und keine Nation das Recht hat, über den anderen zu herrschen, Ausbeutung, Knechtung, Sklaverei, sei es auch in modernster Art und Weise, müssen wir als Unrecht verurteilen. Wir Baptisten waren von jeher die Vorkämpfer für menschliche Rechte und Gewissensfreiheit, weil das der Standpunkt des Evangeliums ist.«⁷⁰ Weiter führte er aus, daß die Baptisten sich nicht mit der Zweiteilung der Welt abfinden sollten, die durch die Atomgefahr besonders bedrohlich sei, und trat für ein Nebeneinander der Weltanschauungen ein. Dagegen haben die Ausführungen des Baptistenpastors *Otto Johns* aus Berlin einen ganz anderen Ton, wobei er in seinem Referat zugleich poin-

67 Vgl. a.a.O., 33.

68 Vgl. a.a.O., 34ff.

69 A.a.O., 60.

70 A.a.O., 123.

tiert den Gegensatz von Freikirche und staatlich gestützter Volkskirche herausstellte:

»Wir haben als Baptisten stets den Grundsatz vertreten: Trennung von Kirche und Staat. Dabei üben wir uns, uns nicht in die politischen Fragen und Probleme des jeweiligen Staates einzumischen. Wir haben das Wort vom Kreuz in jedem Land und unter jeder Regierungsform und unter unterschiedlichen Gesellschaftsformen zu verkündigen. Unsere Aufgabe ist nicht eine politische, sondern eine geistliche.«⁷¹

Die Resolution des Kongresses ist so allgemein und im Ton eines frommen Pathos gehalten, daß selbst der einzige Satz zur damals hochdramatischen Weltlage eine kaum merkliche kritische Potenz enthält: »Wir wurden uns einig in unserem Gebet zu Gott, Er möge die verantwortlichen Staatsmänner so zusammenführen, daß sie Wege finden, damit die gewaltigen technischen Errungenschaften dieses Jahrhunderts nicht zu Waffen eines mörderischen Krieges, sondern zu Mitteln eines besseren Friedens und besserer Daseinsbedingungen bei allen Völkern werden.«⁷² Erfreut konnten die staatlichen Beobachter berichten, daß auf dem Kongreß keinerlei kritische Stellungnahme zur DDR⁷³ oder zur mangelnden Religionsfreiheit laut wurde. Man registrierte den vorwiegend religiösen Charakter der Veranstaltungen, die offensichtlich der Intensivierung der Missionsarbeit dienen sollten. Keine Hetze gegen den Sozialismus, aber auch keine Unterstützung der NATO-Politik sei festzustellen gewesen. Die religiösen Fragen hätten im Mittelpunkt gestanden, wodurch das eigentlich Ziel, das »Abkapseln der Gläubigen«, deutlich würde, was sich längerfristig sicherlich hemmend auf deren Teilnahme am gesellschaftlichen Leben auswirken werde. Diese Interpretation erscheint kurios, ist aber für ideologische Diktaturen durchaus typisch: Der bewußte Apolitismus einer Kirche wird nicht etwa honoriert, sondern im Blick auf die weltanschauliche Durchdringung der Gesellschaft als Immunisierungsstrategie kritisiert. Positiv zur Friedenthematik und damit im Sinne der DDR »politisch korrekt« hätten sich nur die Vertreter der Sowjetunion⁷⁴ und Ungarns geäußert. Die Religion der Baptisten sei deshalb Teil einer »überholten und verfallenden Gesellschaftsordnung.«⁷⁵ Die kirchenpolitische Bedeutung des Kongresses muß noch genauer untersucht werden. Fest steht, daß die Baptisten sich in der Zeit der schwe-

⁷¹ A.a.O., 91.

⁷² A.a.O., 271.

⁷³ Nur in einem Bericht über die Diakonie von *Dorothy M. Finch* wird eindeutig die schwierige Lage Berlins erwähnt. »Wir besuchten ein Flüchtlingslager in Westberlin und fuhren durch Ostberlin; wir empfanden die Teilung Berlins sehr schmerzhaft [...].« A.a.O., 154.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., 245. Karev, Generalsekretär der Baptisten in der UdSSR äußerte sich »kraftvoll« zur Friedenthematik und zur Abrüstung.

⁷⁵ BA DO-4/720, Bericht über den EBF-Kongreß 4.8.1958.

ren Auseinandersetzungen der evangelischen Kirche mit dem SED-Regime eines gewissen staatlichen Wohlwollens erfreuten und alles unternahmen, um sich ihre Privilegien zu sichern. Dafür verzichteten sie auf dem Kongreß – obwohl das Neue Testament eine »insulare Frömmigkeit«⁷⁶ verbiete – völlig auf kritische Auseinandersetzungen und beriefen sich auf ihre politische Neutralität. Durch geschicktes Taktieren versuchten sie gleichzeitig, den Einfluß staatlicher Kräfte und Organisationen auf dem Kongreß so gering wie möglich zu halten. Bei einem Gespräch zwischen den Vertretern der EBF und des Magistrats sowie des Friedensrates am Rande des Kongresses im Café Budapest spielte Gerald Götting, der Vizepräsident der Volkskammer und Generalsekretär der CDU, auf die Loyalität der Baptisten an, die im Gegensatz zu vielen Christen stehe, die eine antikommunistische Haltung einnahmen.⁷⁷ Der Stellvertreter des Staatssekretärs für Kirchenfragen hob die gleichmäßige Behandlung aller Religionsgemeinschaften durch die DDR-Behörden und die konsequente Trennung von Staat und Kirche hervor. Die Kommentierung dieses Votums im Bericht von *Adolf Pohl* ist im Blick auf unsere Thematik äußerst aufschlußreich:

»Das sind tatsächlich, die vom Baptismus schon immer vertretenen Grundsätze. Schon immer galt uns der Griff nach staatlichen Aufgaben, staatlicher Würde und Macht seitens der christlichen Gemeinde als Abweichen vom lauterem Evangelium. Das bedeutet nicht, daß ein Christ nicht als Staatsbürger öffentliche Dienste verrichten könne, aber daraus erklärt sich unsere Zurückhaltung als Kirche und auf Konferenzen in politischen Dingen. Sie darf uns nicht unbesehen als Gleichgültigkeit oder Passivismus ausgelegt werden. Sie ist vielmehr Hinweis auf unser Verständnis von der Gemeinde Jesu und ihrer eigentlichen Aufgabe. Sie ist auch eine ehrende Anerkennung des Staates als Staat.«⁷⁸

Auf einer Pressekonferenz anläßlich des Kongresses dankte Luckey für die Unterstützung durch die Regierung der DDR.⁷⁹ Auf Rückfragen durch Journalisten gab er an, daß die Baptisten in den »volksdemokratischen Ländern« in ihrer Religionsausübung prinzipiell nicht gehindert würden, auch wenn es einige Schwierigkeiten im Blick auf die religiöse Erziehung der Jugend, die Predigerausbildung und oft dringend benötigte Versammlungsräume gäbe. Die Jugendweihe brächte für die Baptisten weniger gravierende Schwierigkeiten als für die evangelische Kirche, da die Baptisten keine Konfirmation hätten, sondern an ihrer Stelle die Gläubigentaufe praktizierten. Es würden aber auch solche Jugendliche

⁷⁶ Vgl. *Meister*, Bericht, 31.

⁷⁷ »Durch den Satz: ›Auf Ihrem Kongreß aber haben sich Menschen getroffen, die loyale Bürger ihrer Staaten sind‹, fühlten wir unser Verhalten und Streben verstanden.« A.a.O., 244.

⁷⁸ A.a.O., 244f.

⁷⁹ Vgl. BA DO-4/720, Pressekonferenz anläßlich des Kongresses der europäischen Baptisten am 24.7.1958; *Meister*, Bericht, 300ff.

getauft, die die Jugendweihe erhalten hätten.⁸⁰ In einer Pressemitteilung wurde allerdings auch vermerkt, daß die Baptisten die Jugendweihe nicht befürworteten.⁸¹ »Zu den Gegenwartsfragen erklärte Dr. L.[uckey], daß die Baptisten keine politischen Formulierungen herausgeben, damit ihre Anhänger nicht in Verwirrung gebracht werden. Die politische Einstellung sei die Sache eines jeden einzelnen ihrer Anhänger.«⁸²

Die Bemerkungen Luckeys und anderer lassen eine Solidarität mit der vom Kirchenkampf bedrängten Kirche vermissen. In Kontinuität zum »Dritten Reich«, die sich ja auch personell zeigte, wurde vielmehr erneut vor allem die Profilierung der eigenen denominationellen Interessen gesucht. Die – in Abgrenzung zu der mit dem Staat immer noch verbundenen evangelischen Kirche – bewußt herausgestellte Trennung von Kirche und Staat galt als folgerichtige Konsequenz des »unpolitischen Christentums«, das sich allein auf religiöse und geistliche Fragen konzentrieren wollte. Mit dieser Deutung der Separation näherte sich der Baptismus unbewußt dem antikirchlichen Verständnis der sozialistischen Diktaturen an, die durch die Trennung von Staat und Kirche die Kirche als einen rein religiösen Verein ohne jede gesellschaftliche Bedeutung verkümmern und absterben lassen wollten.

Bemerkenswert ist jedoch, daß im Bericht des Bundesdirektors *Paul Schmidt* über den deutschen Bund die gesamtdeutsche Organisation trotz der Teilung Deutschlands besonders hervorgehoben wurde.⁸³ Pastor *Helmut Grimm* aus Berlin wagte in seinem Referat zumindest, den stereotypen Hinweis auf grundsätzliche Neutralität im Politischen in Frage zu stellen. »Haben wir nicht auch in die Politik hinein zu antworten? Der Präsident erwiderte das Grußwort des Bürgermeisters mit dem Ruf des Propheten: ›Suche der Stadt Bestes!‹ Bleibt dieses Wort nicht eine unverbindliche Höflichkeitsformel, wenn wir uns nicht allen Ernstes mit den Fragen befassen, die diese Stadt bewegen?«⁸⁴ Deutet sich hier ein Umdenken an, vielleicht das Denken einer neuen Generation?

Zwei Jahre später wird der BEFG in einer internen Beurteilung des Staatsekretariats wie folgt eingeschätzt:

»Sie befolgen das Prinzip der Anpassung an die politischen Verhältnisse des jeweiligen Staates und es wird in der DDR die Entwicklung zum Sozialismus und ebenso die klerikal-militaristische Politik des Adenauerregimes respektiert. [...] Gegenwärtig lassen sich die Baptisten, wie die Methodisten, für die

⁸⁰ Die Jugendweihe war im Jahr 1957 durch einen erneuerten Gelöbnistext mit einem Bekenntnis zum Sozialismus und zur Staatstreue gegenüber der DDR verbunden worden. Vgl. *Besier*, SED-Staat, 234.

⁸¹ Vgl. *Meister*, Bericht, 296. Presseauschnitt aus »Der Tag« vom 25.7.1958.

⁸² BA DO-4/720, Anlage über den Kongreß zur Einschätzung des BEFG 4.1.1960.

⁸³ Vgl. *Meister*, Bericht, 210.

⁸⁴ A.a.O., 110.

Aktion »Brot für die Welt«, die eindeutig eine Aktion des Antikommunismus ist, für die Interessen des Imperialismus mißbrauchen.«⁸⁵

Bei der Bewertung der baptistischen Tätigkeit in der DDR müsse ebenfalls die Rolle des »religiösen Deckmantels und die Spekulation auf Vorteile von Seiten staatlicher Organe« berücksichtigt werden, heißt es im selben Bericht.

6. Versuch eines Fazits

Hat das freikirchliche Gemeindemodell eine latent quietistische Tendenz, die zwangsläufig zu einem Rückzug in die Innerlichkeit führt? Dies ist ein Vorwurf, der sehr oft von volkskirchlicher Seite an die Freikirchen herangetragen wird und sich geradezu zu einem Standardvorurteil entwickelte. Im Rückblick auf die historischen Stationen des deutschen Baptismus legt sich die Frage nahe, ob eine repressive staatliche Situation immer dazu führen *muß*, daß sich diese Freikirche auch unter Preisgabe ihrer Prinzipien an die staatlichen Gegebenheiten anpaßt. Die Geschichte scheint dies zu belegen. Ist also die Freikirche mit dem von ihr vertretenen Prinzip der »Trennung von Staat und Kirche« nur in einem freien Staat als Kirchenform möglich? Ich glaube nicht.

Unsere freikirchliche Ekklesiologie wurde von den Täufern in der Reformation erstmalig verwirklicht und brachte sie in Konflikte mit der Obrigkeit und der mit ihr verbundenen Kirche. Um der erkannten Wahrheit willen wurden sie tausendfach zu Märtyrern. In den Vereinigten Staaten gelang es, das theologisch begründete Prinzip der Trennung von Staat und Kirche zur verfassungsmäßigen Grundlage zu machen. In der Geschichte der Baptisten in der UdSSR, deren Weg noch gründlich erforscht werden muß, gab es eine radikale Spaltung unter den Baptisten. 1961 trennten sich die sogenannten »Initiativisten« vom offiziellen Bund der Baptisten und Evangeliumschrsten ab, weil sie sich nicht länger durch eine dem Staat verbundene und ihm hörige Bundesleitung vertreten wissen wollten. In immer neuen Eingaben an den Obersten Sowjet verlangten sie die Umsetzung der Religionsfreiheit, die Trennung von Staat und Kirche und eine freie Synode, auf der sie nach demokratischen Grundsätzen eine freie Leitung wählen könnten. Es kam sogar zu tagelangen Demonstrationen im Kreml. »Wir stellen uns nicht gegen die Staatsmacht – sie ist für uns nicht kompetent, weder dem Wort Gottes nach, noch dem Gesetz nach, denn die Verfolgungen können die Zukunft der wahren Kirche keinen Schaden tun.«⁸⁶ Diese tapferen Nonkonformisten wurden Märtyrer und gingen in die Gefängnisse.

85 BA DO-4/720, Anlage über den Kongreß zur Einschätzung des BEFG 4.1.1960.

86 BStU HA XX/4-517, 89.

Der freikirchliche Weg der Trennung von Kirche und Staat kann eine spezifische Konzeption der Gemeinde Jesu Christi sein, die einerseits ihre Unabhängigkeit vom staatlichen Einfluß sichert und gleichzeitig Freiraum schafft, damit Christen auf die Gesellschaft einwirken können. Eine konstruktiv verstandene Trennung von Staat und Kirche garantiert allen Kirchen *Unabhängigkeit* und *Gleichberechtigung* und ermöglicht zugleich eine den Staat mitgestaltende und mittragende *Solidarität*. Die Geschichte unseres Bundes lehrt, daß die gemeindliche Ausrichtung auf die ganze Gesellschaft durch einen repressiven Staat oft verlorenging. Auch in unserer freiheitlichen Demokratie haben wir noch keinen Weg gefunden, in unserer Gesellschaft auf relevante Weise mitzuwirken. Gerade angesichts der gegenwärtigen Krise der Volkskirchen sollten wir unser Kirchenmodell einer »freien Kirche in einem freien Staat« grundlegend reflektieren und sowohl theologisch als auch soziologisch stärker profilieren. Dazu sollten wir ganz neu und ganz viel von unserem non-konformistischen freikirchlichen Erbe lernen und entdecken.

Bibliographie

a) Unveröffentlichte Quellen (Bundesarchiv Abteilung Berlin-Lichterfelde)

Bestände: BA DO-4 / 719 und BA DO-4 / 720

b) Gedruckte Quellen und Literatur

- Balders, G., Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal / Kassel ³1989, 17-167
- Bender, H.S., Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 111-134
- Benrath, G.A. Art. »Erweckung / Erweckungsbewegungen I«, TRE X, Berlin / New York 1982, 206-220
- Besier, G., Der SED-Staat und die Kirche, München 1993
- / Wolf, St. (Hgg.), »Pfarrer, Christen und Katholiken«. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn ²1992
- Brandt, E., (Hg.), G.W. Lehmann. Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag, Kassel 1987
- Conrad, H., Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches, in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 155-192
- Dickmann, F., Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 203-251
- Geldbach, E., Gewissensfreiheit und freikirchliche Tradition, in: Jahrbuch des Evangelischen Bundes XXV, Göttingen / Bensheim 1982, 81-101

- Gieselbusch, H.* (Hg.), *Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner*, Berlin 1927
- Grossmann, W.*, *Religious Toleration in Germany, 1684-1750*, in: *ders.*, *Studies on Voltaire and the eighteenth century* 201, Oxford 1982, 115-141
- Guggisberg, H.R.*, *Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Lutz, H.* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 455-481
- Luckey, H.* *Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus*, Kassel 21934
- Lutz, H.* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977
- Materne, U. / Balders, G.* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995
- Mead, S.*, *Das Christentum in Nordamerika*, Göttingen 1987
- Meister, J.* (Hg.), *Bericht über den Kongreß der Europäischen Baptisten 26.-31. Juli 1958 in Berlin*, Kassel 1959
- Moeller, B.*, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Göttingen 41987
- Reppen, K.*, *Der päpstliche Protest gegen den W.F. und die Friedenspolitik Urban VIII*, in: *ders.*, *Vor der Reformation zur Gegenwart, Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte*, Paderborn 1988, 30-52
- Schulze, W.*, *Pluralismus als Bedrohung: Toleranz als Lösung*, in: *Duchhardt, H.* (Hg.), *Der Westfälische Friede*, München 1998, 115-142
- Strübind, A.*, *»Eifriger als Zwingli«. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, unveröffentlichte Habilitationsschrift (masch.)*, Heidelberg 1998
- , *Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR*, ZThG 2 (1997), 164-175
- , *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«*, Wuppertal / Kassel / Zürich 21995

Die Trennung von Kirche und Staat

Unter besonderer Berücksichtigung der Körperschaftsrechte¹

Andreas Kohn

Einleitung

Wenn ich jetzt über das Thema »Körperschaftsrechte« und Trennung von Staat und Kirche² spreche, kann ich auf einiges aufbauen, was meine Vordr.ner gesagt haben.³ Das eine oder andere wird sich wiederholen, jedoch nicht, um Langeweile zu verbreiten, sondern weil mir diese Aspekte besonders bemerkenswert erscheinen. Der Schwerpunkt liegt bei den kritischen Punkten, den Nachteilen Rechtsform der Körperschaft des öffentlichen Rechts für eine Kirche, nicht bei den – durchaus vorhandenen – Vorteilen.

Nach einem historisch-juristischen Parforceritt werde ich mich der theologischen Seite zuwenden. Eine ausgefeilte systematisch-theologische Analyse kann ich leider nicht anbieten, aber vielleicht gelingt es mir doch aufzuzeigen, wie weitergedacht werden kann. Dazu sollen auch meine Überlegungen dienen, mit denen ich versuche, einen ersten Überblick über rechtliche Aspekte und theologischen Anspruch im Verhältnis zueinander zu geben. Ich beschränke mich hierbei im wesentlichen auf die heutige Situation in Deutschland und was die Religionsgesellschaften betrifft, v.a. auf den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG), Körperschaft des öffentlichen Rechts, meine eigene Kirche. Grundsätzlich wäre jedoch auch der Blick über die Staatsgrenzen wünschenswert, z.B. nach Österreich, Frankreich, Italien, Schweden oder die USA.⁴

¹ Das Referat war angekündigt unter dem Titel »Die »Körperschaftsrechte« und die Trennung von Kirche und Staat in den Freikirchen«. Für die Druckfassung wurde es überarbeitet und um Anmerkungen erweitert.

² Grundsätzlich zur Trennung von Staat und Kirche E. Geldbach, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989 (Bensheimer Hefte 70), 43-45. Die Freikirchen vertreten diese, »um der Freiheit der Kirche zu dienen und nicht, um dem Christentum zum schnelleren Absterben zu verhelfen«: a.a.O., 45.

³ Vgl. die Beiträge von A. Strübind, Trennung von Staat und Kirche. Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in diesem Heft, S. 261-288.

⁴ Natürlich kommen die dortigen Zustände von teilweise sehr verschiedenen geschichtlichen Voraussetzungen her, was für das Verständnis nicht zu vernachlässigen ist. Doch kann dieser Blick über den Tellerrand lehren, daß die deutschen Rechtszustände nicht die einzig denkbaren sind und kirchliches/gemeindliches Leben dennoch gedeihen kann – vielleicht sogar besser?

Nicht ins Blickfeld kommt der Bereich des Arbeitsrechts, das von den Religionsgesellschaften in Deutschland sehr frei gestaltet werden darf – viele gesetzliche Vorschriften gelten hier nicht unmittelbar. Nicht nur, aber auch im Bereich des BEFG wird hiervon reichlich Gebrauch gemacht, Arbeitnehmerrechte mit wohlklingenden Formulierungen im Rahmen des sog. »Dritten Weges« einzuschränken.⁵ Vielleicht findet dieses Thema, das weitgehend nichts mit den *Körperschaftsprivilegien* zu tun hat, ja bei einer anderen Gelegenheit eine kritische Würdigung. Hiermit steht auch eine andere Frage an, die mit den Körperschaftsrechten nichts zu tun hat und dennoch Beachtung finden sollte: Wenn es tatsächlich so ist, daß früher das Recht die Aufgabe hatte, die Privaten vor dem Staat zu schützen, heute aber – in Zeiten der Globalisierung und deshalb knapper öffentlicher Kassen – der Staat vor den Privaten bzw. der privaten Wirtschaft geschützt werden muß,⁶ dann muß auch bald darüber nachgedacht werden, wie es eigentlich mit der Trennung von Kirche und Wirtschaft bestellt ist.⁷ Das kann dieses Referat allerdings noch weniger leisten. Ich darf mich daher jetzt meinem Thema zuwenden.

1. Historisch-juristischer Aufriß

Mit der Reformation wurde die enge Verbindung von Staat und Kirche nicht aufgehoben – im Gegenteil, Landesherrn und Räte gaben Anstöße zur Erneuerung der Kirche. Luther entwickelte die Idee, in der damaligen schwierigen Situation die Landesherrn auch zu den obersten Kirchenmitgliedern zu machen. Was als vorübergehende Notlösung gedacht war, verfestigte sich bald und fand in Deutschland bekanntlich erst 1918 sein Ende, als die Revolution die Monarchien und mit ihnen den sog. »Summepiskopat« beseitigte.

Eine Generation nach Luther versucht der Schweizer Reformator Calvin gar, in Genf eine Theokratie zu installieren – das gesamte Leben stand unter der Herrschaft der Kirche. Als Trennungsmodell ist das sicher nicht anzusehen. (Wenn Baptisten sich gerne darauf berufen, weitgehend

5 Vgl. hierzu allgemein C. Link, Für verständige Zusammenarbeit geschaffen. Das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland, in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (MDEZW) 61 (1998), 354-363; 359.361f. Zuerst erschienen in der FAZ vom 6. August 1998, 8.

6 Das meint zumindest »der Berliner Baurechtsexperte [...] Grigoleit«, zitiert in: »Diktat des Investors«. Tauschgeschäfte zwischen Städten und privaten Investoren gelten Kommunalpolitikern als vermeintlicher Königsweg aus der Finanzmisere. Juristen und Bürger protestieren, in: Der Spiegel Nr. 36 vom 31. August 1998, 62.65; 65, dort bezogen auf die Kommunen.

7 Wer sich ein wenig umschaute, wird schnell Beispiele dafür finden, daß sich Baptistengemeinden damit auseinandersetzen müssen, z.B. bei Angeboten/Anfragen in der Nachbarschaft bauender Unternehmen. Erwähnt seien auch die in den in Deutschland großen Kirchen um sich greifenden Überlegungen zum Thema Sponsoring.

»calvinistisch« zu sein – ist so ein Modell dann auch möglich, wenn Baptisten die Mehrheit bzw. die Macht in einer Stadt/einem Land innehaben?)

An Religionsfreiheit oder auch nur Toleranz war zunächst nicht zu denken: Angehörige einer anderen »Religionspartei« oder gar Täufer wurden nur in seltenen Fällen geduldet, meistens verfolgt, oft ermordet. Erst über die Jahrhunderte, mit der Aufklärung, setzten sich in Deutschland nach und nach Toleranz und Religionsfreiheit durch. Gerade für die Freikirchen war es hierbei oft sehr schwierig, zu einer gesicherten rechtlichen Existenz zu gelangen. Hier ist nicht der Platz, dieses im einzelnen aufzuzeigen.

Interessant ist nun, daß im 19. Jahrhundert, als sich die Idee einer Trennung von Staat und Kirche entwickelte, während des sogenannten Kulturkampfes gegen die römisch-katholische Kirche Bismarck auf die Idee kam, auch in Deutschland Staat und Kirche zu trennen. Er scheiterte jedoch an Wilhelm I., der sein Summepiskopat nicht aufgeben wollte: Die Abschaffung von Privilegien der römischen Kirche hätte, da man ja »paritätisch« zu sein hatte (gegenüber den Großkirchen), dieselben Folgen für die evangelischen Landeskirchen gehabt.⁸ Hätte Bismarck Erfolg gehabt – den Freikirchen wäre vielleicht einiges an Problemen erspart geblieben. Und: Es wäre vorbei gewesen mit dem öffentlich-rechtlichen Status der in Deutschland großen Kirchen.

So aber blieb es im rechtlichen Bereich beim Überkommenen, und es blieb der Revolution von 1918 vorbehalten, ein Neues zu schaffen. Immerhin hatte sie die Trennung von Staat und Kirche auf ihre Fahnen geschrieben. Und tatsächlich lautete der Art. 137 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung (WRV): »Es besteht keine Staatskirche.« Nur: So radikal konnten die Linken nicht sein, da sie das katholische Zentrum für eine Koalition brauchten. Dieses war auf die Sicherung der Rechte der römisch-katholischen Kirche bedacht. Außerdem sollte die Finanzgrundlage der sogenannten »Volks«-Kirchen gesichert werden, und dieses sah man nur gegeben durch die Beibehaltung der (erst im 19. Jahrhundert eingeführten) Kirchensteuer.⁹ Eine Steuer kann aber nur von einer öf-

⁸ Vgl. K. Scholder, Das Ende des Laizismus – zum Verhältnis von Kirche und Staat, in: ders., Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft, Gesammelte Aufsätze, hg. von K.O. v. Aretin / G. Besier, Berlin 1988, 35-43; 36f (Nachdruck aus: Die Zeit Nr. 49 vom 27. November 1981).

⁹ Dieses kann nicht deutlich genug gesagt werden. Vgl. Stenographische Reichstagsberichte, Bd. 328 »PL«, 1653f, zitiert nach G. Schmidt-Eichstaedt, Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts? Eine Überprüfung des öffentlich-rechtlichen Status von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, Köln / Berlin / Bonn / München 1975, 36: »Der Abgeordnete Naumann bezeichnete den Titel [einer Körperschaft des öffentlichen Rechts] unwidersprochen als »notwendigen Hilfsbegriff: zur Erreichung des Besteuerungsrechts«. Ebenso H. Weber, Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1966, 54 (er zitiert: »[...] zur Erreichung des finanziellen Aufbaus«).

fentlich-rechtlichen Institution erhoben werden. So kam es zu dem Art. 137 Abs. 5 WRV: »Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechtes, soweit sie solche bisher waren. Anderen Religionsgesellschaften sind auf ihren Antrag gleiche Rechte zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten [...]«. ¹⁰ Der Kirchensteuereinzug auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten – nicht durch das Finanzamt! ¹¹ – wurde in Abs. 6 abgesichert.

¹⁰ Dieses ist die Ausnahme zu Art. 137 Abs. 4: »Religionsgesellschaften erwerben die Rechtsfähigkeit nach den allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechts.« Das bedeutet: Eine Religionsgesellschaft kann auch ohne rechtlichen Rahmen existieren. Will sie aber die Rechtsfähigkeit erlangen – wofür sie in aller Regel die Rechtsform des Vereins wählen wird –, gelten die Vorschriften des Zivilrechts – beim Verein zunächst v.a. §§21-79 BGB (allenfalls durchbrochen aufgrund spezieller religiöser Bedürfnisse der Religionsgesellschaft = des Vereins. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden). Für nähere Informationen siehe *A. v. Campenhausen*, Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch, München ³1996, 125-135.

Daß daneben in Abs. 5 überhaupt eine öffentlich-rechtliche Rechtsform ermöglicht werden kann, liegt an der Unterscheidung zwischen öffentlichem und privaten Recht in Deutschland. Während im Raum des Privatrechts Gleichordnung das wesentliche Prinzip ist, ist im öffentlichen Recht hoheitliches Handeln und damit Über- und Unterordnung möglich. Beispiel: Während in einem privatrechtlichen Arbeitsverhältnis (zumindest theoretisch) beide Seiten – Arbeitgeber und Arbeitnehmer – gleichwertige Vertragspartner sind, ist in einem öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis – z.B. als Beamter – ist dieser in einem besonderen Gewaltverhältnis seinem Dienstherrn untergeordnet. (Besonders deutlich wird das daran, daß nur für Arbeitnehmer Tarifverträge abgeschlossen werden können – es stehen sich zwei prinzipiell gleichgeordnete Vertragspartner gegenüber. Die Beschäftigungs- und Besoldungsbedingungen der Beamten, Richter und Soldaten werden hingegen einseitig vom Dienstherrn festgelegt, hierüber wird nicht verhandelt.) – Öffentlich-rechtliche juristische Personen wie der Staat, Kommunen und Körperschaften des öffentlichen Rechts können sowohl privatrechtlich als auch öffentlich-rechtlich handeln, Private können hingegen nur privatrechtlich handeln. Dieses gilt auch für den Bereich der Religionsgesellschaften (daher sind z.B. Kirchensteuer und Kirchenbeamte nur für öffentlich-rechtlich verfaßte Religionsgesellschaften möglich!). Allerdings sind hier in der Umsetzung (nicht in der Abgrenzung!) gewisse Ausnahmeregeln vom allgemeinen, weltlichen Recht aufgrund der Religionsfreiheit zu beachten.

¹¹ Der Kirchensteuereinzug durch das Finanzamt beruht auf Vereinbarung zwischen Staat und Kirchen, verfassungsrechtlich abgesichert ist er nicht (diesen Eindruck versucht *A. v. Campenhausen* zu erwecken, Art. Staat und Kirche, 1994, in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde [ELThG], Bd. III, Wuppertal / Zürich 1994, 1893-1895). Vgl. hierzu *H. Johnsen*, Die evangelischen Staatskirchenverträge in den neuen Bundesländern – ihr Zustandekommen und ihre praktische Anwendung. Ein Werkstattbericht unter besonderer Berücksichtigung des Wittenberger Kirchenvertrages von 1993, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht (ZevKR) 43 (1998), 182-222, 210-213 macht deutlich, daß die Einführung der Kirchensteuer in den neuen Bundesländern in den evangelischen Landeskirchen keineswegs selbstverständlich war, sondern heftig diskutiert wurde. Würde die Kirchensteuer aufgrund der Verfassung vom Finanzamt eingezogen, wäre diese Diskussion überflüssig gewesen, da das Grundgesetz schon galt. – Die »bürgerlichen Steuerlisten« könnten verfassungskonform auch kircheneigenen Stellen zur Steuererhebung zur Verfügung gestellt werden. Daß dieses *technisch* derzeit sehr schwierig wäre (*Link*, Zusammenarbeit, 361), ist eine andere Sache.

Im Grunde war also vieles beim Alten geblieben, bis heute wird dieser Zustand »hinkende Trennung von Staat und Kirche«¹² genannt, bzw. »gelockerte Fortsetzung der Verbindung von Kirche und Staat«.¹³ Allerdings meinten die Freikirchen, jetzt Morgenluft zu wittern, sahen ihre Zeit gekommen und strebten dem öffentlich-rechtlichen Status, der Gleichstellung mit den Großkirchen, zu.¹⁴ Was verwunderlich ist: Denn in herrschender Lehre der Juristen wie auch in der Praxis des Staates war fast in der Gesamtzeit der Weimarer Republik klar, daß der öffentlich-rechtliche Status auch eine besondere Staatsaufsicht nach sich zieht.¹⁵ – Wie dem auch sei, oft kam es nicht zur Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts¹⁶, oder doch erst sehr spät,¹⁷ teilweise erst im Dritten Reich. In dieser Zeit stellte eine Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts in jedem Falle eine gewisse Anerkennung durch den Staat dar, zumindest in den Augen der Kirchen.¹⁸ Für das Regime war die Verleihung wohl eher Mittel zum Zweck (wie das Beispiel der Instrumentalisierung der russisch-orthodoxen Auslandskirche gegen die Sowjetunion zeigt).¹⁹ Daß der öffentlich-rechtliche Status einen Schutz bot, ist zu verneinen: Auch Synagogenge-

¹² U. Stutz, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata, Abh. Preuß. Akademie d. Wiss. Jg. 25, Phil.-Hist. Kl., Einzelausgabe 1926, 54 Anm. 2, nach v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, 40, Anm. 12.

¹³ U. Scheuner, Kirche und Staat in der neueren deutschen Entwicklung, in: ZevKR 7 (1959/60), 225ff; 245.

¹⁴ Zwar hatte es schon zuvor einzelne Gemeinden und »kleine« Kirchen mit Körperschaftsrechten gegeben. Diese Gemeinden fallen unter die Regelung des Art. 137 Abs. 5 S. 1 WRV, der i.V.m. Art. 140 GG bis heute gilt. Für die Kaiserzeit ist deren Bedeutung jedoch nicht als allzu hoch einzuschätzen. Vgl. für den Baptismus G. Balders, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: ders. (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984. Festschrift, Wuppertal / Kassel ³1989, 62f mit 81 Anm. 122. Dieser Komplex ist eine eigene Untersuchung wert.

¹⁵ Dieser »Korrelatstheorie« widersprach allerdings später eine nicht unbedeutende Minderheit, vgl. H. Weber, Religionsgemeinschaften, 55, und G. Schmidt-Eichstaedt, Kirchen, 37ff. Vgl. auch v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, 41f, mit Literaturhinweisen in Anm. 16f.22.

¹⁶ Z.B. bei den Adventisten, vgl. B.E. Pfeiffer, Das Verhältnis der deutschen Adventisten zu Staat und Gesellschaft, 1900-1933, in: Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie e.V. (VEfGT) (Hg.), Referate des 3. Symposiums 25.-27. April 1991, Münster o.J., 36-39; 38.

¹⁷ Vgl. H. Strahm, Das Verhältnis der deutschen Methodisten zu Staat und Gesellschaft in den Weimarer Jahren, in: VEfGT, Referate, 31-35; 32f. Zu einer wirklichen Gleichberechtigung bzw. -behandlung kam es dennoch nicht. Vgl. a.a.O., 32-34. Zu den Baptisten vgl. G. Balders, Kurze Geschichte, 81, Anm. 122.

¹⁸ Mit der Anerkennung als öffentlich-rechtlicher Religionsgesellschaft schien für viele wohl ein gewisser Schutz verbunden zu sein. Vgl. W. Weber, Die kleinen Religionsgemeinschaften im Staatskirchenrecht des nationalsozialistischen Regimes, in: Gedächtnisschrift für Walter Jellinek, München 1955, 101ff; 102.

¹⁹ Vgl. hierzu R. Thöle, Orthodoxe Kirchen in Deutschland (= Bensheimer Hefte 85), Göttingen 1997, 28.

meinden waren Körperschaften des öffentlichen Rechts. Ihnen wurde dieser Status 1938 genommen – vorbei war es mit dem »Schutz«. ²⁰ Und in der DDR hatte der Körperschaftsstatus auch nur so lange und soweit Bestand, wie es dem Regime genehm war. ²¹

Gefüllt wurden die neuen Vorschriften der WRV durch völkerrechtliche Verträge der Länder mit dem »Heiligen Stuhl« und durch Kirchenverträge mit den Landeskirchen. ²² Vorreiter war die römisch-katholische Kirche, die aufgrund ihres 1917 verkündeten, zentralistischen Kirchenrechts sich nicht die Chance entgehen ließ und neue Verträge im Sinne des Codex Iuris Canonici (CIC) aushandelte. Die Landeskirchen, die sich nach dem überraschenden Ende des Landesherrlichen Kirchenregiments neu orientieren mußten, forderten gleichwertige und gleichzeitige Kirchenverträge – und bekamen sie auch. Inhaltlich bestand darüber hinaus auch weitgehend Gleichartigkeit: Das heißt, man orientierte sich, was die Theologie angeht, an nach römisch-katholischer Theologie ausgehandelten Verträgen. Damit hatten sich die evangelischen Landeskirchen auf einen römisch-katholischen Kirchenbegriff eingelassen.

Als nach dem 2. Weltkrieg das Grundgesetz ausgehandelt wurde, scheute man sich offensichtlich, in der Kirchenfrage etwas Neues zu wagen. Da man dem Grundgesetz (GG) nur einen vorläufigen Charakter beilegte, entschied man sich dafür, die entsprechenden Bestimmungen aus der WRV zu »inkorporieren«. ²³ Nun, es kam anders: GG und Kirchenartikel

²⁰ Weber, Religionsgemeinschaften, 105f. Der staats-»kirchen«-rechtliche Niederschlag der Judenverfolgung äußerte sich im Entzug der Körperschaftsrechte: Die Synagogengemeinden wurden zu rechtsfähigen, zivilrechtlichen Vereinen mit Registerzwang, in deren innere Verhältnisse mit mehreren Verordnungen eingegriffen wurde. Aufgrund des nationalsozialistischen Rassenwahns, der sich zuerst gegen die Juden richtete, überrascht den Verf. lediglich, daß diese rechtlichen Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Gemeinden erst 1938 begannen. An diesem Beispiel kann deutlich werden, daß eine Diktatur an einem angeblich sicheren und vorteilhaften Rechtsstatus zunächst gar nicht sofort rütteln muß, sondern mit Unterdrückungsmaßnahmen durchaus auf einer anderen Ebene (z.B. »Rasse«-»Gesetzgebung«) beginnen kann.

²¹ Vgl. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht, 146, Anm. 44.

²² Zu diesem Absatz vgl. K. Scholder, Eugenio Pacelli und Karl Barth. Politik, Kirchenpolitik und Theologie in der Weimarer Republik, in: *ders.*, Kirchen, 98-110; 100-105.108.

²³ »Sowohl im Interesse der Kirchen wie der politischen Gesamtheit« sollten diese Dinge »besser unberührt« bleiben – so wird »ein Abgeordneter« (welcher, bleibt unklar, genauso wie, ob die »Kirchen« hier alle Kirchen meinen oder nur die Großkirchen) zitiert von A. Köttgen, Kirche im Spiegel deutscher Staatsverfassung der Nachkriegszeit, 81, in: H. Quaritsch / W. Weber (Hgg.), Staat und Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Saatskirchenrechtliche Aufsätze 1950-1967, Bad Homburg v.d.H. / Berlin / Zürich 1967, 79ff. Wohl nicht zuletzt kam es hierzu, um aufkommende Gegensätze in der Kirchenpolitik auszuklammern (D. Hesselberger, Das Grundgesetz, Kommentar für die politische Bildung, Bonn ⁵1988, 335), die wohl nur sehr schwer zu überbrücken gewesen wären. Als Folge »heftiger Auseinandersetzungen« (E. Fischer, Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik, Frankfurt a.M. / Berlin ²1971, 170f) wurde der heute vorliegende Kompromiß geschlossen. – Vielleicht kam es dazu nur wegen des »unklaren Übergangscharakters« (W. Weber, Die Gegenwartslage des Staatskir-

gelten heute, über das Ende der »Bonner Republik« hinaus, immer noch, von einem Übergangscharakter kann also keine Rede mehr sein. Vertragskirchenrechtlich setzte sich fort, was in der Weimarer Republik begonnen wurde: Es wurden von beiden in Deutschland großen Kirchen Verträge mit dem Staat geschlossen. Da von einer Staatsaufsicht²⁴ jetzt bald keine Rede mehr war, sind diese von einem »partnerschaftlichen« Charakter geprägt.²⁵ Vorreiter war jetzt der Loccumer Vertrag zwischen den evangelischen Landeskirchen in Niedersachsen und dem Land Niedersachsen.²⁶ In den letzten Jahren wurden auch entsprechende Verträge in den neuen Bundesländern geschlossen.²⁷

Was ist so wichtig an diesen Verträgen? Freikirchen haben keine entsprechenden Kirchenverträge mit dem Staat abgeschlossen, sich also auch nicht daran orientiert. Jedoch: Kirchenverträge sind auch Gestaltungsmittel des Staatskirchenrechts.²⁸ Was in ihnen bestimmt wird, kann also – zumindest mental – auch Einfluß auf nicht vertragschließende Religionsgesellschaften haben. Das muß nicht unbedingt schlecht sein – es sollte den Freikirchen aber auch nicht egal sein, was in diesen Verträgen steht und vielleicht von theologischen Interessen geprägt ist, die nicht die ihren sind.²⁹ Und: Verzichten Freikirchen darauf, Kirchenverträge abzuschließen, nehmen sie auch Gestaltungsspielraum des Staatskirchenrechts, den sie haben, nicht wahr. Allerdings scheint bis heute der Eindruck erweckt werden zu wollen, nur mit den großen Kirchen dürfte

chenrechts, Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer (VVDStRL) 11 (1954), 153ff; 171), den das Grundgesetz haben sollte. *H. Quaritsch*, Kirchen und Staat, Verfassungs- und staatsrechtliche Probleme der staatskirchenrechtlichen Lehre der Gegenwart, 282, in: *ders. / Weber* (Hgg.), Staat und Kirchen, 265ff, gibt die Notwendigkeit einer politischen Lösung zu bedenken.

²⁴ Aufgrund der Körperschaftsrechte, vgl. Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE) 66, 1, 20.

²⁵ So z.B. *Scheuner*, Kirche und Staat, 259. Immerhin ist dieses auch noch zu Zeiten der BRD verneint worden: *W. Merk*, [Aussprachebeitrag], in: Die Gegenwartsfrage des Staatskirchenrechts, VVDStRL 11 (1954), 232ff; 234; *Fischer*, Trennung, 213.

²⁶ *D. Pirson*, Art. Vertragsstaatskirchenrecht, 3817, in: Evangelisches Staatslexikon (EStL) Bd. II, Stuttgart ³1987, 3814-3827; v. *Campenhausen*, Art. Staat, 1894. Weitere Literatur bei *ders.*, Staatskirchenrecht, 55, Anm. 32.

²⁷ *Ders.*, Art. Staat, 1894f, *ders.*, Staatskirchenrecht, 57-59. Vgl. hierzu *H. Krefß*, Die evangelischen Staatskirchenverträge in den neuen Bundesländern, Tragfähig für die Rolle der Kirche in der säkularen Gesellschaft?, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MDKI) 48 (1997) 23-28; *W. Fleischmann-Bisten*, Staatskirchenverträge des Vatikans mit den neuen Bundesländern, in: MDKI 49 (1998), 74-76; ausführlich *Johnsen*, Staatskirchenverträge, 182-222.

²⁸ *Pirson*, Art. Vertragsstaatskirchenrecht, 3824.3827; *K. Hesse*, Art. Kirche und Staat, in: EStL I, Stuttgart ³1987, 1546-1575; 1566.

²⁹ *E. Geldbach*, Mission und Ökumene, in: FKF Nr. 7 (1997), 102-114; 110, beschreibt die Wirkung der Staatskirchenverträge so, daß u.a. »anderswo erfolgreiche [Kirchen] klein gehalten werden«.

bzw. könnte der Staat Verträge abschließen.³⁰ Diese Ansicht ist jedoch strikt abzulehnen: Der Grundsatz der Parität der Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts ist von den Verfassungsgebern der WRV wie des GG eindeutig bejaht worden und darf nicht in sein Gegenteil verkehrt werden. Wenn von einer Freikirche oder einer anderen Religionsgesellschaft, die Körperschaft des öffentlichen Rechts ist, also der Wunsch nach einem »Kirchen«-Vertrag geäußert wird, so ist hierüber zumindest ernsthaft zu verhandeln und, sofern nicht eine Seite unangemessene Forderungen stellt, auch ein Vertrag abzuschließen.³¹

³⁰ Vgl. *Hesse*, Art. Religionsgesellschaften, in: EStL Bd. II, 2971-2974; 2973f. *Pirson*, Art. Vertragsstaatskirchenrecht, 3825, sagt dieses ebenfalls nicht *expressis verbis*, scheint aber auch in diese Richtung zu denken. – Lange wurde (und wird) gerne gegen die »Nivellierung« der in Deutschland großen öffentlich-rechtlichen verfaßten Religionsgesellschaften (z.B. die evangelischen Landeskirchen) mit den in Deutschland kleinen Kirchen und Glaubensgemeinschaften (z.B. BEFG, Neuapostolische Kirche) angeschrieben und so getan, als ob die rechtliche Gleichstellung als Ausdruck des religiös neutralen Staates und damit der Religionsfreiheit etwas ganz Schlimmes sei: *Hesse*, Art. Staat, 1553, verknüpft dieses ausdrücklich mit der Vertragsfrage: »daß trotz der nivellierenden Bezeichnung ›Religionsgesellschaft‹ zwischen K[irche]n und kleineren Religionsgemeinschaften [sic!] ein – auch rechtl[icher] – Unterschied besteht, wird daran deutl[ich], daß die Rechtsbeziehungen zwischen St[aat] und K[irchen] nunmehr zunehmend auf die Basis von Verträgen gestellt werden.« Grundlegend *J. Heckel*, Kirchentum und Staatsgewalt, in: Rechtsprobleme in Staat und Kirche, Festschrift für Rudolf Smend, Göttingen 1952, 103ff; 108f: »Man hat [...] drei Gruppen von Religionsgemeinschaften auseinanderzuhalten. Die großen Kirchen stehen an der Spitze. Es sind die schon im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation öffentlich aufgenommenen [...] Ihnen folgen auf der Stufe von Verbänden des Verwaltungsrechts die sonstigen als öffentlich-rechtliche Körperschaften anerkannten christlichen und nichtchristlichen Religionsverbände [sic!] (Weltanschauungsgemeinschaften). Den Schluß bilden die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften des Privatrechts.« *W. Weber*, Gegenwartslage, 255, gab unumwunden zu: »Die Verfassung will ja gerade, und das sind wir verpflichtet zu respektieren, die Gleichstellung, die Parität. Aber diese Parität kann nicht so weit reichen, wie die Weimarer Verfassung es wollte, die wirklich das Ganze nivellieren wollte. Eine solche Nivellierung ist einfach nicht möglich.« – Weitere Nachweise bei *Schmidt-Eichstaedt*, Kirchen, 87, Anm. 118. – Ein Anklang hieran findet sich bei *v. Mangoldt / Klein / v. Campenhausen*, Grundgesetz, Bd. 14, 3. Aufl. München 1991, Art. 140 GG/137 Abs. 5 WRV Rdnr. 163. *Campenhausen*, Staatskirchenrecht, 42, konstatiert: »Dabei führten die Verträge zu einer Differenzierung zwischen den großen und den kleinen Religionsgemeinschaften, die die schematische Bezeichnung als Religionsgesellschaften Lügen strafte. Denn die vertragliche Heraushebung der Kirchen aus der Reihe der übrigen religiösen Körperschaften des öffentlichen Rechts [...] änderte deren Rechtslage im Vergleich zu den kleinen Religionsgemeinschaften.« Deutlich für die Parität *M. Heckel*, Die religionsrechtliche Parität, in: Handbuch des Staatskirchenrechts (HdbStKirchR) Bd 1, ²1995, 589-622; 605-608; *E. Lüder-Solte*, Die Organisationsstruktur der übrigen als öffentliche Körperschaften verfaßten Religionsgemeinschaften und ihre Stellung im Staatskirchenrecht, in: a.a.O., 417-436; 428; *Link*, Zeugen Jehovas und Körperschaftsrechte, in: ZevKR 43 (1998), 1-54; 12.

³¹ Verträge sind abgeschlossen worden mit der Freireligiösen Landesgemeinschaft Niedersachsen, Jüdischen Gemeinden (an diesen beiden Beispielen wird die Problematik von Begriffen wie *Staatskirchenrecht*, *Kirchenvertrag* etc. recht deutlich), Altkatholischer Kirche, Russisch-Orthodoxer Kirche. Nachweise bei *v. Campenhausen*, Staatskirchenrecht, 157f, Text und Anm. 19f.

Ansonsten aber haben die Freikirchen, sofern sie denn Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, an allen ›Segnungen‹ des öffentlich-rechtlichen Status Anteil.³² Für Freikirchen dürften v.a. die diversen Kostenbefreiungen, man denke nur an die rege Bautätigkeit der Gemeinden, von Interesse sein. Wenn sie einzelne Rechte, wie die Kirchensteuer oder das Recht auf eigene Hochschulen, nicht in Anspruch nehmen, liegt das an ihnen, nicht am Staat.

Es geht ihnen gut im Zustand der »hinkenden Trennung« – diesem Ausdruck wird übrigens von der herrschenden Meinung nicht widersprochen, eine vollständige Trennung gibt es also nicht. Die Nachteile, die es gibt, fallen zumindest derzeit nicht ins Gewicht, insbesondere die Genehmigungspflicht von Verfassungsänderungen. Auch die neue Verfassung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts, von 1992 mußte erst vom hessischen Staat genehmigt werden, bevor sie in Kraft treten konnte.³³ Und selbst wenn sich nur im formalen Bereich Widerspruchsrechte befinden und der Staat sich nur, wenn er tatsächlich widersprechen will, noch äußern muß: Ohne ihm die Verfassungsänderung vorzulegen, läuft nichts. Die Bindung an das öffentliche Recht scheint, sofern es sich nicht um geistliche oder innerkirchlich-organisatorische Fragen handelt, keine Probleme zu bereiten. Allerdings ist die Frage: Wo ist die Grenze des rein geistlichen / innerkirchlichen Rechts zu ziehen?³⁴

Und, dieses scheint mir fast am wichtigsten: Die derzeitige Rechtslage, durch die es auch unserem Bund rechtlich so gut geht, entspricht der heute »herrschenden Meinung«. Wer sagt denn, daß sich diese Meinung (bzw. die Praxis!) nicht auch irgendwann wieder ändern kann? Sei es zurück zum Alten, sei es aufgrund von nicht mehr christlich geprägten (Aufsichts-)Beamten in den Aufsichtsbehörden und entsprechenden Staatsrechtslehrern, Verfassungsrichtern und so weiter, zu einer eher kirchenfeindlichen, freikirchenunfreundlichen oder sonstwie ungünsti-

³² Kurz gesagt: diverse Abgabenbefreiungen, Kirchensteuerrecht, Recht auf eigene Hochschulen, Parochialrecht, staatliche Rechtshilfepflichten, grundsätzlich Dienstherrenfähigkeit (d.h.: Beamte einstellen können, die tendenziell weniger Rechte als Arbeitnehmer haben, dafür aber auch einen höheren Fürsorgeanspruch), Strafrechts-Schutz für Titel etc. Einen Überblick bietet v. *Campenhause*n, Staatskirchenrecht, 256-309.

³³ Art. 29 S. 2 der Verfassung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, in: *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.*, (Hg.), Verfassung, beschlossen vom Bundesrat am 30. Mai 1992, in Kraft gesetzt am 16. Juli 1992 durch die Genehmigung des Hessischen Kultusministeriums, Bad Homburg v.d.H. o.J. Die Genehmigung wurde vom Hessischen Kultusministerium erteilt mit dem Aktenzeichen VI A 6.1 – 885/3 – 206.

³⁴ »Das große Dilemma entzündet sich allerdings an der bisher ungeklärten und wohl auch kaum je zufriedenstellend klärbaren Frage, ab welchem Punkt die Kontrolle der staatlichen Jurisdiktion beginnt bzw. endet.« *J. Müller-Volbeh*r, Körperschaftsstatus und Sachenrecht der Kirchen, in: *ZevKR* 33 (1988) 153ff, 159.

gen Interpretation.³⁵ Was ist, wenn dieses Land auf einmal von einer geistlichen Erneuerung³⁶ ergriffen wird, die aus den (scheinbar) trägen Volkskirchen etwa ganz anderes macht, als wir es kennen – wie würde sich das auf die Interpretation der Kirchenartikel auswirken? Nicht leichtfertig übergehen sollte man in diesem Zusammenhang Stimmen und Kräfte in der römisch-katholischen Kirche, die nicht zuletzt aufgrund der Problematik um den § 218 StGB eine stärkere Distanz zum Staat befürworten, aber auch die Priesterausbildung an den Universitäten problematisieren.³⁷ Sollten sich diese Einflüsse verstärken, ist es mit dem gegenwärtigen Ruhezustand vielleicht schneller vorbei, als wir uns heute vorstellen können. Die Auswirkungen auf das Staatskirchenrecht wären unvorhersehbar.

Bemerkenswert ist auch: Falls sich eine Körperschaft des öffentlichen Rechts auflösen will, bedarf sie dafür der Genehmigung des Staates, denn eine Körperschaft des öffentlichen Rechts kann sich nicht einfach wie ein Verein selbst auflösen.³⁸ Zumindest eine formale Feststellung hierüber hat der Staat bei religiösen öffentlich-rechtlichen Körperschaften zu treffen.

Etwas anderes Bemerkenswertes: Die Kirchenaustrittsgesetze gelten für alle Religionsgesellschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind,³⁹ nicht nur für die steuererhebenden. Das heißt: Der Austritt aus einer Baptistengemeinde ist nicht beim Pastor oder Gemeindeleiter zu erklären, sondern – je nach Landesrecht – auf dem Amtsgericht oder dem Standesamt. Zumindest für die Gemeinden, die selber Körper-

35 Persönlicher Hinweis auf diese denkbare Situation von *Erich Geldbach*. Nicht mehr christlich geprägt müßte dabei nicht einmal unbedingt religionsfeindlich, atheistisch o.ä. heißen, vorstellbar ist auch ein starker »esoterischer« Einschlag, der zu einem Problem werden könnte: Vgl. *H.J. Ruppert*, Esoterik heute. Altes Wissen auf neuen Wegen, in: MDEZW 61 (1998), 257-273, der neben genaueren Differenzierungen auch Problemanzeigen aus christlicher Sicht bringt. Erwähnenswert erscheint mir hierbei insbesondere der dort wiedergegebene Vorwurf an die Esoterik, möglicherweise »ausbeuterische Systeme zu rechtfertigen, rassistischen Vorurteilen nicht konsequent und eindeutig entgegenzutreten [...] oder zu einer Ideologie sozialer Ungleichheit zu verkommen« (271f). – Nun stelle man sich so geprägte Aufseher bei der Ausübung ihrer Aufsicht über die immer auch diakonisch (und damit eben auch sozial) handelnden christlichen Kirchen vor...

36 Im Sinne einer erwecklichen, charismatischen, evangelikalen o.ä. Frömmigkeit.

37 Vgl. *M. Schuck*, Deutlichere Trennung von Kirche und Staat? 150 Jahre nach der Nationalversammlung in der Paulskirche 1848, in: MDKI 49 (1998), 41f, der einer solchen Entwicklung allerdings offensichtlich keine ernsthaften Chancen einräumt.

38 Wie der Errichtungsakt einer Körperschaft des öffentlichen Rechts durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes zu erfolgen hat (»durch [einen] hoheitlichen Akt, wie immer er zum Ausdruck gelangt«, so *H. Eichler*, Die Verfassung der Körperschaft und Stiftung, Berlin 1986, 62), so gilt dasselbe auch für die Beendigung: »Grundsätzlich haben es die Mitglieder nicht in der Hand, die Körperschaft von sich aus aufzulösen; ebensowenig sind sie in der Lage, durch die Änderung des Aufgabenkreises die Korporation zu Fall zu bringen!« *E. Forsthoff*, Lehrbuch des Verwaltungsrechts, Bd. I, München ¹⁰1973, 493.

39 So auch *A. v. Campenhausen*, Der Austritt aus den Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: HdbStKirchR Bd. 1, 777-785,779.

schaftsrechte haben, trifft dieses zu. Wenn die anderen Gemeinden jedoch auch sonst davon partizipieren,⁴⁰ daß der Bund Körperschaft des öffentlichen Rechts ist, dann wäre das auch hier so. – Polemisch überspitzt darf vor diesem Hintergrund daher gefragt werden: Ist schon einmal jemand rechtskräftig aus einer Baptistengemeinde ausgetreten?⁴¹

Hier ist noch darauf hinzuweisen, daß die Kirchenartikel (d.h. Art. 140 GG i.V.m. Art. 136-139.141 WRV) nicht besonders geschützt sind (im Gegensatz zum Grundrecht der individuellen Religionsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 und 2GG, das durch Art. 19 GG geschützt wird). Mit einfacher verfassungsändernder Mehrheit können diese Artikel also geändert oder abgeschafft werden. Auch wenn es heute nicht danach aussieht – kein Mensch weiß, was in einigen Jahren ist oder im Zuge der europäischen Einigung noch auf uns zukommt (auch wenn die deutschen Großkirchen kürzlich eine weitgehende Beibehaltung des Status quo in den Mitgliedsstaaten, also auch des Körperschaftsstatus und des Kirchensteuereinzugs in Deutschland, durchsetzen konnten.⁴² Gefällt uns Freikirchlern dieses Engagement eigentlich?)

⁴⁰ Der Bund hat Körperschaftsrechte, die – angeblich – auf die Gemeinden ausstrahlen. Die wenigen Nachteile, die mit diesen Rechten für den Bund verbunden sind, müssen dann allerdings ebenfalls auf die Gemeinden ausstrahlen. Zu den Rechten vgl. Anm. 32. Kurz gesagt: diverse Abgabenbefreiungen, Kirchensteuerrecht, Recht auf eigene Hochschulen, Parochialrecht, staatliche Rechtshilfpflichten, grundsätzlich Dienstherrenfähigkeit (d.h. Beamte einstellen können, die tendenziell weniger Rechte als Arbeitnehmer haben, dafür aber auch einen höheren Fürsorgeanspruch), Strafrechts-Schutz für Titel etc. Einen Überblick bietet v. *Campenhausen*, Staatskirchenrecht, 287-309. Zu den Nachteilen gehört auch nach herrschender Meinung eine gewisse Staatsaufsicht, eine Bindung an das öffentliche Recht, wo kirchliches Recht mit staatlichem Recht in Berührung kommt, bis hin zur Eröffnung des – sonst nicht gegebenen – ordentlichen Verwaltungsverfahrensweges, eine Aufsicht über den Charakter staatlich anerkannter kirchlicher Hochschulen als Hochschulen (d.h. z.B. Anforderungen an die Studententafel und Vorbildung der Professoren, nicht aber Überprüfung inhaltlicher Art).

⁴¹ Hier liegt natürlich kein Ansatzpunkt vor, die leicht negative Mitgliederentwicklung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts, aufzufangen. Aber ernsthaft: Eine rechtlich saubere Lösung könnte m.E. sein, daß zum einen hier nicht wie bisher so getan wird, als ob die Kirchnaustrittsgesetze uns als christliche Gemeinden nichts angingen (für die Einkommenssteuererklärung wird ja auch gerne gefordert, daß der Christ sich gesetzestreu zu verhalten habe), zum anderen Austrittswillige trotzdem nicht zur staatlichen Stelle gehen, sondern die Gemeinde um Streichung o.ä. bitten. Theologisch wäre dieses vertretbar: Die Trennung von Staat und Kirche wird so auch bei Beendigung von Mitgliedschaft durch »Austritt« wiederhergestellt, eine Streichung erscheint mir vereinfacht gesagt dann als legitim, wenn ein Glied deutlich zu erkennen gibt, daß es keinen Kontakt zur / keine Mitgliedschaft in der Gemeinde mehr wünscht, z.B. wenn es eben um »Streichung« bittet.

⁴² B. *Brenner*, Politische Willensbekundung. Europäische Union achtet den Status der Kirchen, in: MDKI 49 (1998), 9f. Etwas kritischer im Vorfeld H. *Grote*, Religionsgemeinschaften und Europäische Union, in: MDKI 47 (1996), 32f, und der Methodist K.H. *Voigt*, »Religionsartikel« für die EU: Fortschreiben statt Festschreiben, in: MDKI 47 (1996), 109f, der eine freikirchliche Betrachtungsweise in die Diskussion einbringt.

Nicht vergessen werden darf jedoch, daß viele Freikirchen und andere Religionsgesellschaften privatrechtlich verfaßt sind. Nach herrschender Meinung bedeutet dieses einen niederen rechtlichen Status: So wird immer wieder gegen eine Beendigung des öffentlich-rechtlichen Status argumentiert, daß die Großkirchen nicht ins Privatrecht »herabgedrückt«⁴³ (sic!) werden dürften! Die öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaften (sprich: Die »Volks«-Kirchen) sind eben über die anderen »herausgehoben«...

Und, wie erwähnt, es wird teilweise sogar die juristische Gleichwertigkeit der kleinen öffentlich-rechtlichen Religionsgesellschaften mit den großen verneint. Es kann nicht oft genug gesagt werden: Dieses ist gegen Geist und Buchstabe der Verfassung.

2. Ekklesiologischer Anspruch

Was sagen freikirchliche, insbesondere baptistische Theologen zum Verhältnis von Staat und Kirche? Ich beginne zunächst einmal bei den sogenannten »Vätern« des deutschen Baptismus.

Köbner schreibt 1848 in seinem »Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk«, nachdem er Religionsfreiheit für Christen, Juden, Moslems und alle anderen gefordert hat: »Bleibt eine [Religionspartei] oder bleiben mehrere im Besitze besonderer Vorrechte, so werden sie immer wieder gereizt werden, sich des ihnen gelassenen weltlichen Apparates zu bedienen, um sich selbst zu erheben und andere zu erdrücken. Wer es aber redlich mit sich und seiner Partei meint, der fürchtet sich vor solcher Schande, vor solchem geistlichen Schaden, der wünscht kein Vorrecht, dessen Versuchungen er und die seinen nicht gewachsen sein möchten. Wir werden keine wahre Religionsfreiheit haben, wenn irgendeine Religionspartei in Verbindung mit dem Staate bleibt und der Staat sich um Religion kümmert.«⁴⁴ Und weiter: »Gelobt sei Gott, daß die bürgerliche Emanzipation und völlige Gleichstellung aller Religionen herbeigekommen ist! Wer aber Christ sein will, [...] lasse ab von allen menschlichen Satzungen, Formen und Vorwänden und kehre zurück zum ursprünglichen Christentum, zum Christentum ohne Ehre und ein-

43 Im Rückblick auf die Entstehung der WRV schreibt *v. Campenhausen*, Staatskirchenrecht, 40: »Die Verfassung schritt nicht zu einer radikalen Trennung, die die Kirchen auf die Ebene des Privatrechts herabgedrückt hätte [...]«. – *Link*, Zusammenarbeit, 360: »Deutschland verzichtete [1919 darauf] [...], die Kirchen in das Privatrecht abzudrängen, sie im staatlichen Recht zu Vereinen herabzustufen.«

44 *J. Köbner*, Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk, 1848, zitiert nach *G. Mahler*, Theologie und Menschenrechte. Baptismus und Menschenrechte (= *Jugendseminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* [Hg.], Jugendseminar Impulse, Heft 8), Hamburg o.J., 19. Ein Teil des Zitats findet sich auch bei *E. Brandt*, Vom Bekenntnis der Baptisten, in: *Balders* (Hg.), Ein Herr, 175-232, 226.

flußreiches Ansehen [...] – aber mit Geist und Wahrheit, wiedergeborenen Gliedern und lebendigen Gemeinden, Herrlichkeit und Schmach Jesu Christi.«⁴⁵

1882 schreibt Köbner in »Staat und Kirche, verbunden oder getrennt?«: »Der Abstand zwischen dem Wesen des einen und des andern ist so groß, wie der zwischen Himmel und Erde.«⁴⁶ Und: »Die Kirche Christi darf den Staat nicht zu ihrem Vater machen, ohne sich an Gottes Wort schwer zu versündigen.« Nicht ein Staatskirchentum mache fromm, sondern »die völlige Unabhängigkeit des Christentums und seiner Institutionen vom Staat« sei der Weg, »das Volk geistlich zu heben«.⁴⁷

Ca. 1912, als es zu einer Revision des Glaubensbekenntnisses der deutschen Baptisten kommt, schreibt F.W. Herrmann: »Baptisten treten ein für die Trennung der Kirche vom Staate. Der Staat ist eine politische, die Kirche eine geistliche Einrichtung, die nichts miteinander gemein haben. Die Vereinigung von Kirche und Staat ist dem Neuen Testament entgegen und immer mit Nachteil entweder für den einen oder den anderen Teil verbunden.«⁴⁸

Alfred Scheve formuliert 1924 kurz und knapp: »Wir Baptisten trennen gründlich Staat und Kirche.«⁴⁹

Paul Schmidt schreibt 1930 in »Die Stellung der Gemeinde zum Staatsleben der Gegenwart« zur Staat-Kirche-Beziehung: »Es ist völlig unmöglich, diese beiden Größen zu verkuppeln und zu vereinen. Wer es versucht, tut beiden Unrecht und kann nur Mißerfolg erzielen. Der Begriff des Staatskirchentums muß deshalb verwirren und kann zuletzt nur den Bedürfnissen des Staates entsprechen, niemals aber denen der Gemeinde.«⁵⁰

Im Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Körperschaft des öffentlichen Rechts, von 1944 heißt es dann jedoch: »Wir leisten dem Oberhaupt des Staates den Treueeid.«⁵¹

Abgesehen von diesem letzten »Ausrutscher«, den ich hier nicht weiter diskutieren möchte, aber doch auch nicht völlig unter den Tisch fallen lassen wollte, ist der Überblick eindeutig: Eine »völligste [!] Unabhängigkeit«, keinerlei Vorrechte werden gefordert. Weil Staat und Kirche »nichts miteinander gemein« haben, werden beide »gründlich getrennt«.

45 J. Köbner, zit. nach Mahler, Theologie, 20.

46 Zit. nach Brandt, Bekenntnis, 226.

47 A.a.O., 227.

48 F.W. Hermann, Grundsätze der Baptisten, 1912, I., 339, zit. nach Brandt, Bekenntnis, 225.

49 A. Scheve, Hat der Baptismus noch Existenzberechtigung?, 1924, zit. nach Brandt, Bekenntnis, 225.

50 P. Schmidt, Die Stellung der Gemeinde zum Staatsleben der Gegenwart, Kassel 1930, zit. nach Brandt, Bekenntnis, 229.

51 Amtsblatt Nr. 3 vom 20. März 1944, Artikel »Von den natürlichen Ordnungen«[!], zit. nach Brandt, Bekenntnis, 188f.

Wenn man, was ich leider nicht getan habe, einen Blick auf die Brüderbewegung werfen würde, so dürfte in dieser Hinsicht ein ähnliches, wenn nicht dasselbe Ergebnis zu erwarten sein.⁵²

Wie sieht es nun heute aus? In der 1977 formulierten »Rechenschaft vom Glauben« (RvG) heißt es: »Gesellschaftliche und staatliche Ordnung darf nicht verwechselt und vermischt werden mit dem Reich Gottes und der Gemeinde Jesu Christi und kann diese niemals ersetzen. Darum treten wir ein für die Trennung von Staat und Kirche.«⁵³ Bei der kürzlich erfolgten Revision ging es lediglich um die Aussagen zur Taufe.⁵⁴ In bezug auf andere Punkte, so auch auf diesen, sah bzw. sieht man offensichtlich keinen Korrekturbedarf. So heißt es denn auch in der Selbstdarstellung des Bundes von 1992 unter der Überschrift: »In der Welt – nicht von der Welt«: »Wir treten nachdrücklich für die Trennung von Kirche und Staat ein. Diese Forderung erheben wir aufgrund der biblischen Aussagen über das Wesen der Gemeinde. Sie kann ihre Herkunft, ihrer Lebensweise, ihr Ziel nicht aus innerweltlichen Bezügen und Schemata ableiten. Im Laufe der Geschichte hat es freilich immer wieder Versuche der Anpassung, der Einflußnahme, der Machtausübung gegeben, die der Kirche jedoch niemals bekommen sind. Die Stärke der freikirchlichen Position liegt in der Unabhängigkeit vom Staat und den politischen Machthabern, da die Gemeinde sich weder von den Finanzen noch vom Wohlwollen der jeweiligen Regierungen abhängig weiß. Es gibt keine Gesellschaftsformen oder Wirtschaftsordnungen, die dem Evangelium völlig entsprechen und mit denen die Gemeinde deswegen ein uneingeschränktes Bündnis eingehen dürfte.«⁵⁵ – Weil »Machthaber und Ordnungen dieser Welt«⁵⁶ in ihre Schranken verwiesen werden,

52 »Im Sinne der Lehre Darbys [forderte]« Heinrich Christian Weerth 1847 vom preussischen König »die Unabhängigkeit der Christen von Regierung und Kirchenbehörden«. G. Jorby, Die Brüderbewegung in Deutschland, Bd. 1: Das 19. Jahrhundert. Englische Ursprünge und Entwicklung in Deutschland, Wuppertal 1989, 63. Auch die »Entbehrungen und Verfolgungen [u.a. seitens der Behörden], die Brockhaus und andere Brüder auf sich genommen haben«, sprechen für eine selbstverständliche Trennung von Staat und »Kirche«, hier wohl besser »Versammlung« (ἐκκλησία, *ekklesia*), a.a.O., 102f. – Die Trennung von der Staatskirche geschah, weil man »Gott mehr gehorchen« wollte »als den Menschen«: *ders.*, Bd. 3: Die Entwicklung seit 1937, Wuppertal 1986, 17-83 (Kaiserreich, Weimarer Republik, Nationalsozialismus). – Insgesamt scheint das Verhältnis von Staat und »ekklesia« aber kein Thema gewesen zu sein: Daß beide miteinander nichts zu tun haben sollten, war wohl so selbstverständlich, daß darüber kaum etwas zu finden ist. – Vgl. außerdem A. Liese, War alles ganz anders? Anmerkungen zur Geschichte der Brüderbewegung im Dritten Reich im Lichte neuerer Quellenfunde. Ein Forschungsbericht, in: Freikirchenforschung (FKF) Nr. 6 (1996) Münster 1997, 120-130.

53 *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.* (Hg.), *Rechenschaft vom Glauben*, Kassel o.J., 14 (Teil 2, II 4 Absatz 2 Sätze 1-2).

54 Vgl. a.a.O., 16.

55 W. Bauer / H. Eisenblätter / H. Jörgensen u.a. (Hgg.), *Der Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden. Eine Selbstdarstellung*, Wuppertal / Kassel 1992, 119.

56 Ebd.

wird die Gemeinde gar zum »politischen Faktor«⁵⁷, »zum Störenfried, zum Fremdkörper in der Gesellschaft«⁵⁸.

In der Präambel der Verfassung von 1992 heißt es (staatlich genehmigt): »Sie [die im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts, zusammengeschlossenen Gemeinden] vertreten [...] die Trennung von Kirche und Staat.«⁵⁹

Für die aktuelle theologische Situation möchte ich außerdem aus der 1997 erschienen Gemeindelehre⁶⁰ von Weyel zitieren. Er ist Pastor einer Freien evangelischen Gemeinde (FeG), doch da wir gerne darauf hinweisen, daß BEFG und BFeG aus demselben Gesangbuch singen und sich ja überhaupt eigentlich nur in der Tauflehre unterscheiden, denke ich, daß man seine Aussagen auch für unseren Bund gelten lassen kann und muß.

Unter der Überschrift »Der Dienst der Gemeinde – die Gemeinde als Diakonia«⁶¹ legt er zunächst den negativen Beigeschmack des griechischen Wortes *diakonia* dar und zeigt, daß Jesus diese diakonia, den Sklavendienst tun, uns vorgelebt hat.⁶² Durch die Verkündigung des Heilswillens Gottes dient die Gemeinde dem Staat insofern, als sie so zur Aufrichtung und Erhaltung menschlichen Rechts beiträgt. Umgekehrt ist der Staat der Gemeinde verpflichtet, da beide unter demselben Herrn stehen.⁶³ – Staatliche Macht kann sich die Gemeinde jedoch nicht aneignen,⁶⁴ sondern »Gemeinde und Staat [sind] grundsätzlich in ihrem Wesen und ihrer Gestalt zu unterscheiden.«⁶⁵ Insgesamt bewertet Weyel die Beziehungen von Staat und Kirche positiv. Aber auch er ist der Auffassung, daß »die Trennung zwischen Gemeinde und Staat [...] beiden Seiten die größte Möglichkeit [gewährleistet], ihrem spezifischen Auftrag nachzukommen und treu zu bleiben. Wo die Grenzlinie zwischen Staat und Gemeinde verwischt und sogar beseitigt wird, kommt es zu den unseligen Erfahrungen, mit denen die Geschichte randvoll gefüllt ist. Die Gemeinde verkommt dann zur Staatskirche und verliert damit wesentliche Merkmale des neutestamentlichen Gemeindebildes.«⁶⁶

Wie also schon in der Vergangenheit, so auch heute: Dem Staat wird eine grundsätzlich positive Rolle zugeschrieben (für die Vergangenheit habe ich darauf verzichtet, dieses aufzuzeigen). Dennoch tritt man

57 Ebd.

58 Ebd.

59 Präambel Abs. 3, *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.*, (Hg.), Verfassung. So auch schon die West-Verfassung von 1974: *Geldbach*, Freikirchen, 189.

60 *H. Weyel*, So stell ich mir Gemeinde vor, Kennzeichen der Gemeinde Jesu Christi, *Biblische Strukturen und modernes Profil*, Gießen / Basel 1997.

61 A.a.O., 181.

62 A.a.O., 181-184.

63 A.a.O., 216.

64 Ebd.

65 A.a.O., 217.

66 A.a.O., 224.

»nachdrücklich für die Trennung von Staat und Kirche« ein, die »Grenzlinie« darf nicht »verwischt und beseitigt« werden.

So weit, so gut. Alle Aussagen, Lehren, Bekenntnisse etc., auch wenn sie wie in diesem Fall ohne Widerspruch dastehen, sind jedoch nichts wert, wenn sie mit den Aussagen der Heiligen Schrift nicht in Einklang zu bringen sind. Doch kann »die ›Rechenschaft vom Glauben‹ [...] uns heute den Dienst tun, daß sie uns aus theologischer und geistlicher Anspruchslosigkeit herausruft. Die Beschäftigung mit diesem Text kann uns dazu provozieren, daß wir uns mit dem Status quo in den Gemeinden [und dem Bund, d. Verf.] eben nicht abfinden, sondern neu das Leben unter der Gottesherrschaft in seiner Fülle wie in seiner Eindeutigkeit wagen [...]«, schreibt E. Brandt.⁶⁷ Und in der Präambel der Verfassung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts, heißt es (staatlich genehmigt) über die RvG: »Als zusammenfassende Auslegungen der Heiligen Schrift werden diese Texte durch die Heilige Schrift selbst begründet und begrenzt.«⁶⁸

Welche Bibelstellen werden nun von der RvG als Beleg für die Trennung von Staat und Kirche herangezogen? Zum einen 2Petr 3,13:⁶⁹ »Wir warten aber auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, nach seiner Verheißung, in denen Gerechtigkeit wohnt.« Zum anderen Offb 13⁷⁰, die Vision über die beiden Tiere und den Drachen – ein Bild, das traditionell auf den gotteslästerlichen, endzeitlichen, christenverfolgenden Staat gedeutet wird.

Einige andere relevante Texte für unser Thema sind m.E. – ich beanspruche aber keinesfalls Vollständigkeit – Röm 13,1-7, der klassische Text über die Beziehung des Christen zum Staat. »Tue Gutes, so wirst du Lob von ihr (der Obrigkeit) erhalten«, heißt es in V. 3. Und aus der Umgebung dieses Textes: V. 14: »Sorgt für den Leib nicht so, daß ihr den Begierden verfallt.« In Röm 12,2 heißt es: »Stellt euch nicht der Welt gleich«, denn »Gottes Wille ist [...] das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene«. V. 16: »Trachtet nicht nach hohen Dingen, sondern haltet euch herunter zu den Geringen.« Was können uns diese Texte und Stellen zum Thema sagen, ggf. unter der Voraussetzung, daß das, was für den einzelnen Christen gilt, auch für die Gemeinschaft der Christen, die Gemeinde gilt?

Der Petrustext kann uns gelassen machen in bezug auf äußerliche Rechtsformen: Diese Welt ist noch nicht das Endgültige. Wir sollten uns Gedanken machen zum Thema der Rechtsform, aber dabei wissen, daß

⁶⁷ Brandt, Bekenntnis, 190.

⁶⁸ Präambel Abs. 4 S. 2, *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.*, (Hg.), Verfassung.

⁶⁹ *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.* (Hg.), *Rechenschaft*, 14, Randnotiz zu Teil 2, II 4 Absatz 2.

⁷⁰ Ebd.

die vollkommene Gerechtigkeit hier nicht zu erlangen ist. Nicht mit aller Gewalt gegen Vorläufiges an, und nicht mit Zähnen und Klauen Vorläufiges verteidigen!

Doch Offb 13 sollte uns schon nachdenklich stimmen: Nicht nur, daß man dem Leiden nicht entgehen kann (V. 10). Wenn das (leibliche) Wohlergehen nur in Verbindung mit dem Tier (= dem Staat?) möglich ist, das geistliche jedoch nur gegen dieses: Dürfen wir uns dann mit einer nur »hinkenden Trennung«, eben einer »gelockerten Fortsetzung der Verbindung« zufrieden geben? Oder gar selbst darauf einlassen, und wenn's (zur Zeit!) noch so locker zugeht?

Aus Röm 13,1-7 läßt sich zumindest keine Verpflichtung herauslesen, das »Lob«, die Anerkennung als öffentlich relevante und daher öffentlich-rechtliche Körperschaft anzunehmen (die im übrigen ja beim Staat beantragt werden muß!). Mit V. 14 möchte ich argumentieren: Wenn der »Leib« die äußere Organisationsform sei, dann könnten die Privilegien der Körperschaft des öffentlichen Rechts ja unsere kollektiven »Bürgerden« sein. Ist das so? – Wir sollen uns nicht der Welt gleichstellen. Auch der Staat, die Kommunen, Krankenkassen, Industrie- und Handelskammern etc. sind Körperschaften des öffentlichen Rechts. Wenn die religiösen Körperschaften des öffentlichen Rechts auch zur Zeit anders angesehen sind, sind damit doch etliche Privilegien verbunden. Wie leben wir evangelisch-freikirchlichen Christen damit, daß andere Religionsgesellschaften diese Rechte nicht haben, darunter viele Freikirchen? Es gibt in Deutschland eine kirchliche Zwei-Klassengesellschaft: die Religionsgesellschaften des öffentlichen und die des privaten Rechts. Wie (ver-)halten wir uns als »Erste-Klasse-Kirche« zu den »zweitklassigen«? Wenn Jesus sagt: »Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben« (Mt 10,16) – ist die Körperschaft des öffentlichen Rechts für uns eher ein Zeichen der Klugheit oder ein fauler Trick? Warum mahnt Paulus: »Haltet euch nicht selbst für klug« (Röm 12,16)? Sicher: Ich habe die angeführten Stellen nicht sauber exegesiert,⁷¹ sondern lediglich Gedanken dazu geäußert. Eine genaue Untersuchung dieser und anderer Stellen⁷² kann im Blick auf unsere Fragestellung sicherlich genauere Ergebnisse hervorbringen.

⁷¹ Besonders für Röm 13 und Offb 13 verweise ich auf R. Dziewas, Eine freie Kirche in einem freien Staat. Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche in der Bundesrepublik Deutschland, in diesem Heft, S. 312-338.

⁷² Zwar wollen »wir« »Gemeinde nach dem Neuen Testament« sein – doch wenn die Heilige Schrift (als ganze!?) unsere Grenze ist, muß dann nicht auch das Alte Testament über Jer 29,7 hinaus berücksichtigt werden (für das eine Trennung von Religion und Staat idealerweise nicht in Betracht kommt, da es theokratisch ausgerichtet ist!)? – Zur formelhaften »Gemeinde-nach-dem-Neuen-Testament«-Wendung vgl. D. Lütz, Ist die Selbstbezeichnung »Gemeinde nach dem Neuen Testament« ein Hinweis auf den reformatorischen Charakter der deutschen Baptistengemeinden? Dargestellt an Taufdiskussionen jüngerer Datums, in: Freikirchenforschung (FKF) Nr. 6 (1996), 10-33, bes. 14-24.31-33.

Nun noch einmal zu einer Bekenntnisschrift, dem Augsbургischen Bekenntnis. Dessen Art. 7 kann von wohl allen evangelischen Kirchen, auch den Freikirchen, problemlos bejaht werden. Hiernach gehören zu den Kennzeichen der wahren Kirche »nur« die reine Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sakramente. Die äußere Rechtsform scheint nicht zum Wesentlichen zu gehören. Mag uns dies einerseits beruhigen, so entläßt es uns andererseits doch nicht aus der Verantwortung, über überkommene Verhältnisse nachzudenken – und gegebenenfalls auch Konsequenzen zu ziehen.

3. Verhältnis von rechtlicher Situation und theologischer Lehre zueinander

Mir scheint das Verhältnis von Rechtssituation und Anspruch nicht ganz unproblematisch zu sein. Mit glasklaren Worten wurde und wird von baptistischer bzw. evangelisch-freikirchlicher Seite die Trennung von Staat und Kirche propagiert. Dennoch haben sich Baptisten und der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland – wie andere Freikirchen auch – gerne des öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus bedient, wenn sie ihn erlangen konnten. Ich möchte nicht über die sogenannten »Väter« urteilen – für sie mochte dieser einfach eine Art »Konzession« sein, ein gewisser Schutz und endlich Ruhe für die als eigentlich angesehene Aufgabe, die Mission. Heute hält man an dem Privileg, das man hat, fest, im Fahrwasser der Großkirchen. Dies wäre vielleicht nicht so problematisch, wenn es nicht vergleichsweise unreflektiert passieren würde. Hat das, abgesehen von allen rechtlichen Vorteilen, vielleicht auch darin einen Grund, daß man so sagen kann: »Wir sind keine Sekte – wir sind Körperschaft des öffentlichen Rechts wie die Landeskirchen!«? Wenn dem so wäre, wäre es eine äußerst problematische Argumentation: Der öffentlich-rechtliche Körperschaftsstatus beweist in dieser Hinsicht nichts. Auch Mormonen und Neuapostolische Kirche sind Körperschaften des öffentlichen Rechts, selbst die den Staat verdammenden Zeugen Jehovas wollen dies werden.⁷³ Übrigens haben es die Großkirchen nicht nötig, auf jeder Veröffentlichung und jedem Briefbogen hervorzuheben, daß sie Körperschaft des öffentlichen Rechts sind!

Meinen Ausführungen konnte man sicher entnehmen, daß ich aus juristischen Gründen, weil eben immer noch ein Rest an Bindung an den Staat vorhanden ist und damit die Trennungslinie zwischen Staat und Kirche nicht klar, sondern verwischt ist, der derzeitigen Rechtssituation

⁷³ Jedoch abgelehnt vom Bundesverwaltungsgericht. *Link*, Zusammenarbeit, 362. Nach *ders.*, Zeugen, 1, ist Verfassungsbeschwerde hiergegen eingelegt. – *Lüder-Solte*, Organisationsstruktur, 429, vermutet wohl nicht zu Unrecht, daß der »Prestigeaspekt« neben der Rechtsfähigkeit eine wichtige Rolle spielt.

eher skeptisch gegenüber stehe. Ziehe ich theologische Aussagen hinzu, z.B. von Köbner oder aus der Rechenschaft vom Glauben, wird mein Unbehagen nicht weniger, nur mein Erstaunen über die vorfindliche Situation größer. Und werfe ich – last, but not least – einen Blick in die Bibel, genauer: ins Neue Testament, frage ich mich sehr ernsthaft nach der Stimmigkeit der Rechtsform der Körperschaft des öffentlichen Rechts für eine christliche Kirche. Zumal, wenn sie die Schrift zur alleinigen Norm erhebt.

Es wird, so meine ich, Zeit, die Reste des »unselige[n] Erbe[s] Konstantins zu liquidieren«⁷⁴, die auch ins Freikirchentum Einzug gehalten haben. Die Täufer, auf die wir uns inhaltlich gerne beziehen, erlitten für ihre Überzeugungen, u.a. die Trennung von Kirche und Staat, den Märtyrertod. Sind wir bereit, für unsere (richtigen!) Überzeugungen beim nächsten Gemeindehausneubau nicht mehr Anspruch auf Gebührenbefreiung zu haben?

Noch einmal einen Schritt zurück: Vorausgesetzt, über diese Problematik ist in einiger Zeit gründlich in unserer Freikirche (und darüber hinaus?) nachgedacht worden, und man hat zu einem einmütigen Ergebnis gefunden, dann sind folgende Konstellationen denkbar:

a) Der Körperschaftsstatus ist mit dem, was die Heilige Schrift über die Gestalt der Gemeinde lehrt, vereinbar. Welche Konsequenzen könnten gezogen werden?

Einmal kann man alles so lassen, wie es ist. Rechtlich ist es zur Zeit ja tatsächlich recht angenehm für uns.

Zum anderen sollte man *dann* aber auch einmal ernsthaft darüber nachdenken, ob nicht auch für uns ein Staatskirchenverträge mit den Bundesländern in Frage kommen. Das darf *nicht* heißen, die großkirchlichen Verträge abzuschreiben, sondern mit einer spezifisch freikirchlichen Sichtweise die Religionsfreiheit für uns und, soweit in diesem Rahmen möglich, auch für andere abzusichern,⁷⁵ ebenso die Trennung von Kirche und Staat und anderes Wichtiges, und schon allein aufgrund des Vertragsabschlusses die Parität zwischen den Kirchen mit dem Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts herauszustellen. Diese Mitgestaltung des Staats im Staatskirchenrecht wäre zumindest auch durch die Rechenschaft vom Glauben gedeckt, in der es heißt, daß Christen bereit seien, die Ordnungen dieser Welt menschenwürdig mitzugestalten.⁷⁶ Mancher Staatskirchenrechtler (die ja meistens Kirchenrechtlicher der

⁷⁴ E. Brunner, Wahrheit als Begegnung, Berlin 1938, 143, im Kontext der Forderung nach einer Kirche der Bekennenden.

⁷⁵ Z.B. als gemeinsame Willensbekundung.

⁷⁶ *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.* (Hg.), Rechenschaft, 13f: Teil 2, II 4 Absatz 1 Satz 3, unter Berufung auf 1Tim 2,1ff (Randnotiz, a.a.O., 14).

Großkirchen sind!) könnte einen solchen Vertragsabschluß gut gebrauchen. Den Anfang sollte man im gegebenen Fall dort machen, wo es relativ viele evangelisch-freikirchliche Christen gibt bzw. evangelisch-freikirchliche Einrichtungen (Diakonie etc.), also z.B. Hamburg oder Berlin. Soziales Engagement, das auffällt, und überhaupt Präsenz dürften entsprechende Verhandlungen erleichtern.⁷⁷ Doch bevor sich jetzt jemand übereifrig in die Vorbereitungen stürzt, ist auch die folgende Möglichkeit zu bedenken:

b) Der Körperschaftsstatus ist mit dem, was die Heilige Schrift über die Gestalt der Gemeinde lehrt, *nicht* vereinbar. Welche Konsequenzen könnten gezogen werden? Dann muß man auch so konsequent sein und den Staat seine letzte Genehmigung geben lassen: Daß der verliehene Körperschaftsstatus zurückgegeben wird. Damit ist natürlich nicht gemeint, den Bund oder einzelne Gemeinden aufzulösen, sondern die Rechtsform zu ändern.

Helfen kann ein Blick auf die Gewerkschaften: Diese sind – eben um der Unabhängigkeit vom Staat willen – rechtlich schlichte Vereine, die nicht einmal als e.V. beim Amtsgericht eingetragen sind. Ihr politischer und gesellschaftlicher Einfluß hängt davon jedoch keineswegs ab, er ist von Mitgliederzahl und anderen Umständen abhängig.⁷⁸

Vielleicht kann der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts, hier auch aus dem Erbe der Brüder schöpfen, die von ihren Anfängen her ja keine äußere Organisationsform praktizierten und damit im »Dritten Reich« tatsächlich zum Fremdkörper in der Gesellschaft geworden sind – und verboten wurden. Schaffen wir einen »Verzicht auf alle Sicherungen«⁷⁹?

4. Schluß

Was wünsche ich mir? Vor allem, daß wir über die eben behandelten Felder gründlich nachdenken und den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts nicht mehr als gottgegeben hinnehmen. Das ist er wirklich nicht. Entweder ist er uns als Kirche gemäß, dann bietet er Gestaltungs-

⁷⁷ Auch Brandenburg wäre ein wichtiger Vertragspartner, da sich der größte Teil der Aus- und Weiterbildungseinrichtungen jetzt dort befinden. Deren Freiheit ist zu sichern. Auch Hessen ist als Sitzland des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Körperschaft des öffentlichen Rechts, ein wichtiger potentieller Vertragspartner.

⁷⁸ Hesse, Art. Staat, 1569f, sieht selbst für die sog. »Volks«-Kirchen den öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus nicht mehr als unbedingt notwendig an, soweit es um öffentliche Wirksamkeit geht.

⁷⁹ So faßt *Scholder*, Eugenio Pacelli, 109, *K. Barth*, Die Not der evangelischen Kirche, in: *K. Kupisch* (Hg.), *Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze und Briefe von 1930 bis 1960*, Berlin 1961, 33-62 zusammen.

spielraum, den wir bisher sträflich vernachlässigt haben, oder er ist uns als Kirche nicht gemäß. Dann sollten wir auch etwas Neues suchen und wagen – im Vertrauen auf Jesus Christus, den Herrn der Gemeinde. Gesellschaftlich wird der öffentlich-rechtliche Körperschaftsstatus so lange unangetastet bleiben, wie die Großkirchen annäherungsweise »Volks«-Kirchen sind und / oder auf die Kirchensteuer nicht verzichtet wird. Darüber mache ich mir keine Illusionen. Der bisherige, an den Großkirchen ausgerichtete Status quo entbindet uns jedoch nicht davon, uns unsere eigenen Gedanken zu machen. Darum sollten freikirchliche Theologen und Juristen sich mit der Materie beschäftigen und in die Diskussion einmischen, nicht zuletzt auch durch Veröffentlichungen. Unsere Theologie, die evangelische im allgemeinen wie die freikirchliche im besonderen, sowie unser Staatskirchenrecht können auf diesem Gebiet viel frischen Wind vertragen.

Bibliographie

- Balders, G.*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984. Festschrift, Wuppertal / Kassel ³1989
- Barth, K.*, Die Not der evangelischen Kirche, in: *K. Kupisch* (Hg.), Der Götze wackelt. Zeitkritische Aufsätze und Briefe von 1930 bis 1960, Berlin 1961, 33-62
- Bauer, W. / Eisenblätter, H. / Jörgensen, H. u.a.* (Hgg.), Der Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden. Eine Selbstdarstellung, Wuppertal / Kassel 1992
- Brandt, E.*, Vom Bekenntnis der Baptisten, in: *Balders, G.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, 175-232
- Brenner, B.*, Politische Willensbekundung. Europäische Union achtet den Status der Kirchen, in: MDKI 49 (1998), 9f
- Brunner, E.*, Wahrheit als Begegnung, Berlin 1938
- Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R.* (Hg.), Rechenschaft vom Glauben, Kassel o.J.
- (Hg.), Verfassung, beschlossen vom Bundesrat am 30. Mai 1992, in Kraft gesetzt am 16. Juli 1992 durch die Genehmigung des Hessischen Kultusministeriums, Bad Homburg v.d.H. o.J.
- Campenhausen, A. v.*, Der Austritt aus den Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: HdbStKirchR I, 777-785
- , Art. Staat und Kirche, in: ELThG, Bd. III (1994), 1893-1895
- , Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch, 3. überarb. u. erg. Aufl. München 1996
- Dziewas, R.*, Eine freie Kirche in einem freien Staat. Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: ZThG 4 (1999), 312-338
- Eichler, H.*, Die Verfassung der Körperschaft und Stiftung, Berlin 1986
- Fischer, E.*, Trennung von Staat und Kirche. Die Gefährdung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik, Frankfurt a.M. / Berlin ²1971
- Fleischmann-Bisten, W.*, Staatskirchenverträge des Vatikans mit den neuen Bundesländern, in: MDKI 49 (1998), 74-76

- Forsthoff, E.*, Lehrbuch des Verwaltungsrechts, Bd. 1, München ¹⁰1973
- Geldbach, E.*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 1989 (= Bensheimer Hefte 70)
- , Mission und Ökumene, in: Freikirchenforschung (FKF) Nr. 7 (1997), 102-114
- Grote, H.*, Religionsgemeinschaften und Europäische Union, in: MDKI 47 (1996), 32f
- Heckel, J.*, Kirchengut und Staatsgewalt, in: Rechtsprobleme in Staat und Kirche, FS Rudolf Smend, Göttingen 1952, 108f
- Heckel, M.*, Die religionsrechtliche Parität, in: HdbStKirchR I, 589-622
- Hesse, K.*, Art. Kirche und Staat, in: EStL I, 1546-1575
- , Art. Religionsgesellschaften, in: EStL II, 2971-2974
- Hesselberger, D.*, Das Grundgesetz. Kommentar für die politische Bildung, Bonn ⁵1988
- Johnsen, H.*, Die evangelischen Staatskirchenverträge in den neuen Bundesländern – ihr Zustandekommen und ihre praktische Anwendung. Ein Werkstattbericht unter besonderer Berücksichtigung des Wittenberger Kirchenvertrages von 1993, in: ZevKR 43 (1998), 182-222
- Jordy, G.*, Die Brüderbewegung in Deutschland, Bd. 1: Das 19. Jahrhundert. Englische Ursprünge und Entwicklung in Deutschland, Wuppertal ²1989
- , Bd. 3: Die Entwicklung seit 1937 (Kaiserreich, Weimarer Republik, Nationalsozialismus), Wuppertal 1986, 17-83
- Köttgen, A.*, Kirche im Spiegel deutscher Staatsverfassung der Nachkriegszeit, 81, in: *Quaritsch, H. / Weber, H.* (Hgg.), Staat und Kirchen, 79ff
- Kreß, H.*, Die evangelischen Staatskirchenverträge in den neuen Bundesländern. Tragfähig für die Rolle der Kirche in der säkularen Gesellschaft?, in: MDKI 48 (1997), 23-28
- Liese, A.*, War alles ganz anders? Anmerkungen zur Geschichte der Brüderbewegung im Dritten Reich im Lichte neuerer Quellenfunde. Ein Forschungsbericht, in: Freikirchenforschung (FKF) Nr. 6 (1996), 120-130
- Link, C.*, Für verständige Zusammenarbeit geschaffen. Das Verhältnis von Staat und Kirche in Deutschland, in: MDEZW 61 (1998), 354-363 = FAZ vom 6. August 1998, 8
- , Zeugen Jehovas und Körperschaftsrechte, in: ZevKR 43 (1998), 1-54; 12
- Lüder-Solte, E.*, Die Organisationsstruktur der übrigen als öffentliche Körperschaften verfaßten Religionsgemeinschaften und ihre Stellung im Staatskirchenrecht, in: HdbStKirchR I, 417-436
- Lütz, D.*, Ist die Selbstbezeichnung »Gemeinde nach dem Neuen Testament« ein Hinweis auf den reformatorischen Charakter der deutschen Baptistengemeinden? Dargestellt an Taufdiskussionen jüngerer Datums, in: Freikirchenforschung (FKF) Nr. 6 (1996), 10-33
- Mahler, G.*, Theologie und Menschenrechte, Baptismus und Menschenrechte (= *Jugendseminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* [Hg.], Jugendseminar Impulse Heft 8), Hamburg o.J.
- Mangoldt, v. / Klein / v. Campenhausen*, Grundgesetz, Bd. 14, München ³1991
- Merk, W.*, (Aussprachebeitrag), in: VVDStRL 11 (1954), 232ff
- Müller-Volbeh, J.*, Körperschaftsstatus und Sachenrecht der Kirchen, in: ZevKR 33 (1988), 153ff
- Pfeiffer, B.E.*, Das Verhältnis der deutschen Adventisten zu Staat und Gesell-

- schaft, 1900-1933, in: *Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie e.V. (VEfGT)* (Hg.), Referate, 36-39
- Pirson, D., Art. Vertragsstaatskirchenrecht, 3817, in: *EstL* II, 3814-3827.
- Quaritsch, H., Kirchen und Staat. Verfassungs- und staatsrechtliche Probleme der staatskirchenrechtlichen Lehre der Gegenwart, 282, in: *ders. / H. Weber* (Hgg.), *Staat und Kirchen*, 265ff
- Weber, H. (Hg.), *Staat und Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950-1967*, Bad Homburg v.d.H. / Berlin / Zürich 1967
- Ruppert, H.J., Esoterik heute. Altes Wissen auf neuen Wegen, in: *MDEZW* 61 (1998), 257-273
- Scheuner, U., Kirche und Staat in der neueren deutschen Entwicklung, in: *ZevKR* 7 (1959/60), 225ff
- Scholder, K., Eugenio Pacelli und Karl Barth. Politik, Kirchenpolitik und Theologie in der Weimarer Republik, in: *ders.*, *Die Kirchen*, 98-110
- , Das Ende des Laizismus – zum Verhältnis von Kirche und Staat, in: *ders.*, *Die Kirchen*, 35-43 = Nachdruck aus *Die Zeit* Nr. 49 vom 27. November 1981
- , Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft, in: *Gesammelte Aufsätze*, Hgg. Aretin, K.O. v. / Besier, G., Berlin 1988
- Schmidt-Eichstaedt, G., *Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts? Eine Überprüfung des öffentlich-rechtlichen Status von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften*, Köln / Berlin / Bonn / München 1975
- Schuck, M., Deutlichere Trennung von Kirche und Staat? 150 Jahre nach der Nationalversammlung in der Paulskirche 1848, in: *MDKI* 49 (1998), 41f
- Strahm, H., Das Verhältnis der deutschen Methodisten zu Staat und Gesellschaft in den Weimarer Jahren, in: *Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie e.V. (VEfGT)* (Hg.), Referate, 31-35
- Strübind, A., Trennung von Staat und Kirche. Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in: *ZThG* 4 (1999), 261-288
- Thöle, R., *Orthodoxe Kirchen in Deutschland* (= Bensheimer Hefte 85), Göttingen 1997
- Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie e.V. (VEfGT)* (Hg.), Referate des 3. Symposions 25.-27. April 1991, Münster o.J. (= Freikirchenforschung [FKF] Nr. 1)
- Voigt, K.H., »Religionsartikel« für die EU: Fortschreiben statt Festschreiben, in: *MDKI* 47 (1996), 109f
- Weber, H., *Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1966
- Weber, W., Die Gegenwartsfrage des Staatskirchenrechts, in: *VVDStRL* 11 (1954), 153ff
- , Die kleinen Religionsgemeinschaften im Staatskirchenrecht des nationalsozialistischen Regimes, in: *Gedächtnisschrift für Walter Jellinek*, München 1955, 101ff
- Weyel, H., *So stell ich mir Gemeinde vor. Kennzeichen der Gemeinde Jesu Christi. Biblische Strukturen und modernes Profil*, Gießen / Basel 1997

Eine freie Kirche in einem freien Staat

Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche in der Bundesrepublik Deutschland

Ralf Dziewas

Wie immer man das Wort »Freikirche« inhaltlich füllt, die »Freiheit vom Staat« gehört wesentlich zur Identität freikirchlicher Gemeinden.¹ Dennoch ist diese Freiheit vom Staat auch für alle Freikirchen nur eine relative Freiheit, denn alle müssen unter den rechtlichen und politischen Möglichkeiten arbeiten, die ihnen der Staat, in dem sie wirken, einräumt. Die mit dem Schlagwort »Trennung von Staat und Kirche«² geforderte Unabhängigkeit von staatlichem Druck und gesellschaftlichen Zwängen bleibt in der Praxis jedoch eine Illusion. Selbst der völlige Rückzug aus allen öffentlichen Institutionen und Aufgaben und der Verzicht auf alle politischen Kontakte wäre immer noch ein Verhältnis zum Staat; nämlich ein Verhältnis der impliziten Zustimmung und Einordnung, ein Verhältnis der Nicht-Kritik und des Nicht-Widerstandes.³ Kirche, wie immer sie rechtlich und organisatorisch verfaßt ist, kommt da-

¹ Der Begriff »Free Church« taucht erstmals im 19. Jahrhundert im Englischen auf. Unter der Führung von Thomas Chalmers verließen 1843 mehr als 200 Pfarrer die Kirche von Schottland und gründeten die Free Church (vgl. E. Geldbach, Art. Freikirchen, in: ELThG I (1992), 637). Seitdem bezeichnet der Begriff vor allem »eine Kirche, die nicht staatlich kontrolliert ist«. (H. Schwarz, Art. Freikirche, in: TRE XI, Berlin / New York 1983, 550. Der Begriff »Freikirche« beschränkt sich jedoch nicht auf diesen Aspekt. W. Härle, Art. Kirche VIII. Dogmatisch, in: TRE XVIII, Berlin / New York 1989, 307 unterscheidet drei Grundbedeutungen des Begriffs: »a) Freikirche als *staatsfreie Kirche*, d.h. als eine Kirche, die primär daran orientiert ist, ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit durch staatliche Einwirkungsmöglichkeiten (oder auch Förderungsmaßnahmen) nicht einschränken oder gar beeinträchtigen zu lassen. [...] b) Freikirchen als *Freiwilligkeitskirchen*, die die Zugehörigkeit der Kirche abhängig machen von einem Akt eigenen, bewußten Wollens und Bekennens. [...] c) Freikirchen als *bekennnisfreie, bibelorientierte Kirchen*.« [Hervorhebungen im Original]

² Für den deutschen Baptismus ist diese Trennungsforderung eine seiner wesentlichen Lehraussagen, vgl. E. Brandt, Art. Baptismus/Baptisten in: ELTHG I (1992), 177: »Um der Freiheit für das Evangelium willen muß sich die Gemeinde ihre Unabhängigkeit von staatlichem Druck und gesellschaftlichen Zwängen bewahren.«

³ In diesem Sinn hat die Forderung nach Unabhängigkeit vom Staat im deutschen Baptismus – im Gegensatz zum angelsächsischen – oft zu einem apolitischen Verhalten geführt. (vgl. Brandt, Baptismus, 177) Vgl. zum gesellschaftlich-politischen Einfluß des Baptismus in Amerika den Beitrag von A. Strübind, Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eins freikirchlichen Prinzips, in diesem Heft, S. 261-288.

her nicht umhin, ihr Verhältnis zu dem Staat, in dem sie lebt, zu bestimmen und ständig zu reflektieren.

Die Erfahrungen des deutschen Baptismus mit dem nationalsozialistischen Staat und die Kontroverse über Probleme freikirchlicher Existenz im Sozialismus haben allerdings gezeigt, daß dies nicht immer leicht ist.⁴ Aber solange eine Freikirche ihr Verhältnis zum Staat nicht immer wieder neu sozialetisch klärt, läuft sie Gefahr, entscheidende Weichen falsch zu stellen.

Für den deutschen Baptismus, der seinem Ursprung und Wesen nach immer auch Bibelbewegung sein will⁵, muß bei der Verhältnisbestimmung von Freikirche und Staat vor allem das biblische Zeugnis des Neuen Testaments Ausgangspunkt der Überlegungen sein. Darüber hinaus aber kann und muß auch eine Freikirche aus der Kirchengeschichte lernen, die ihrer eigenen Geschichte vorausging. Im folgenden soll daher zunächst das Neue Testament befragt und am Beispiel von Röm 13 und Offb 13 die Spannweite aufgezeigt werden, die das Verhältnis der Gemeinden zum römischen Staat in neutestamentlicher Zeit prägte. Dann sollen in einem kurzen Streifzug durch die Kirchengeschichte der Wandel des Verhältnisses von Kirche und Staat dargestellt und auf Konsequenzen für die Gegenwart hin beleuchtet werden. Daraus sollen dann für unsere bundesrepublikanische Gesellschaft Perspektiven für unser Verhältnis als Freikirche zu Staat und Politik aufgezeigt werden.

4 Vgl. zur Zeit des Nationalsozialismus: A. Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im ›Dritten Reich‹, Wuppertal / Zürich / Kassel, ²1995. Für die Geschichte des deutschen Baptismus im DDR-Staat gibt es noch keine Gesamtdarstellung. Erlebnisberichte enthält der Band: U. Materne / G. Balders (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal / Kassel 1995. Eine lebhaft Diskussion folgte dem Forschungsbericht von A. Strübind, Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, in: ZThG 2 (1997), 164-201. Zur weiteren Diskussion vgl. R. Dziewas / B. Wittchow (Bearb.), Fertig für die Zukunft? Beiträge zum Umgang mit den Akten der Staatssicherheit in der ehemaligen DDR, in: ZThG 3 (1998), 206-246 (mit weiterer Lit.).

5 Vgl. E. Brandt, Baptistische Identität. Überlegungen zum Weg und Auftrag der Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, in: ThGespr 1/1989, 21f. Brandt nennt als weitere Merkmale des Baptismus, daß dieser dem Wesen nach neben der Bibelbewegung immer auch Gemeindebewegung, Heiligungsbewegung und Missionsbewegung ist.

1. Zwischen Unterordnung und Widerstand – Das Verhältnis der neutestamentlichen Gemeinden zum römischen Staat

1.1. Die Unterordnung unter die gottgegebene Obrigkeit (Röm 13,1-7; 1Petr 2,11-17; 1Tim 2,1f)

Der wohl bekannteste neutestamentliche Text zum Kirche-Staat-Problem ist Röm 13,1-7, aber es genügt, die ersten beiden Verse zu lesen, um den Gesamttenor deutlich werden zu lassen: »(1) Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. (2) Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen.«⁶

Faßt man den gesamten Text Röm 13,1-7 mit Blick auf das Verhältnis von Staat und Kirche zusammen, dann ist es Aufgabe der Gemeinden, die von Gott geschenkte und eingesetzte Obrigkeit als Ordnungsgarant anzuerkennen. Anständiges und vorbildliches Leben soll verhindern, daß die Staatsmacht gegen die Gemeinden vorgeht, denn Aufgabe der Obrigkeit ist es, das Böse zu bestrafen. Da für Paulus die römische Staatsgewalt als von Gott eingesetzt gilt, kann er denen, die sich der Obrigkeit widersetzen, sogar das göttliche Gericht androhen.

Diese Ermahnungen, die Paulus an die Gemeinde in Rom schreibt, um ihr bei der Klärung ihres Verhaltens gegenüber den römischen Autoritäten zu helfen,⁷ haben dann im neuen Testament weitergewirkt. Der dem Paulinismus nahestehende erste Petrusbrief fordert mit ähnlichen Wor-

6 Der Text geht weiter: (3) Vor den Trägern der Macht hat sich nicht die gute, sondern die böse Tat zu fürchten; willst du also ohne Furcht vor der staatlichen Gewalt leben, dann tue das Gute, so daß du ihre Anerkennung findest. (4) Sie steht im Dienst Gottes und verlangt, daß du das Gute tust. Wenn du aber Böses tust, fürchte dich! Denn nicht ohne Grund trägt sie das Schwert. Sie steht im Dienst Gottes und vollstreckt das Urteil an dem, der Böses tut. (5) Deshalb ist es notwendig, Gehorsam zu leisten, nicht allein aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem um des Gewissens willen. (6) Das ist auch der Grund, weshalb ihr Steuern zahlt; denn in Gottes Auftrag handeln jene, die Steuern einzuziehen haben. (7) Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid, sei es Steuer oder Zoll, sei es Furcht oder Ehre.« [Wie alle folgenden Stellen zitiert nach der Einheitsübersetzung.]

7 Zwar kennen wir den genauen Grund nicht, aus dem Paulus seine Ermahnung zur Unterordnung an die Gemeinde in Rom richtet, jedoch waren es wohl Streitigkeiten zwischen Juden und Judenchristen, die Claudius im Jahre 49 zur Ausweisung führender Juden und Christen aus Rom veranlaßt hatten (vgl. Apg 18,2 und *Sueton*, Leben der Cäsaren, Claudius XXV,4 sowie *R. Pesch*, Die Apostelgeschichte, EKK V/2, Neukirchen-Vluyn / Zürich, 1986, 152) Daraus folgert *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer, EKK VI/3, Neukirchen-Vluyn / Zürich 1982, 36: »Bedenkt man [...], daß die römischen Judenchristen, die unter dem Claudius-Edikt jahrelang zu leiden hatten, zur Zeit des Römerbriefes gerade erst wieder hatten nach Rom zurückkehren können, so ist es sehr verständlich, daß Paulus gerade die Römer zur Subordination ermahnt: Waren es doch nach Sueton, Vita Claudii 25, ›Tumulte‹, deretwegen der Kaiser die Verbannung erlassen hatte.«

ten die Unterordnung unter Kaiser und Statthalter (1Petr 2,11-17)⁸ und der erste Timotheusbrief erklärt darüber hinaus die Fürbitte für die Machthaber zur christlichen Pflicht (1Tim 2,1f)⁹.

Auf den ersten Blick scheint damit neutestamentlich die Richtung klar: Das Verhältnis der Gemeinden zum Staat ist vor allem ein Unterordnungsverhältnis. Die staatliche Herrschaft ist als von Gott gegeben zu akzeptieren, weil sie mit der Bestrafung der Bösen letztlich dem Guten dient.

Es ist allerdings interessant, in welcher Situation ein Text wie Röm 13 entstanden ist. Paulus erlebt Ende der 50er Jahre des 1. Jahrhunderts eine Friedenszeit des Römischen Reiches. Zu Beginn der Regentschaft Neros herrschte weitgehende Ruhe im Reich.¹⁰ Das römische Imperium sicherte als zentrale Ordnungsmacht im Mittelmeerraum die Reisewege, so daß die Kommunikationsverbindungen zwischen den Gemeinden funktionierten.¹¹ Es gab ein funktionierendes Finanzwesen¹² und die meisten Menschen verband mit der griechischen Koine eine gemeinsame Sprache.¹³ Die Einheit des römischen Staatswesens gab Paulus somit die besten Voraussetzungen für seine weitgespannte missionarische Arbeit. Zudem herrschte, als Paulus den Römerbrief schrieb, von staatlicher Seite weitgehende religiöse Toleranz gegenüber dem Judentum, da das Ju-

8 Bes. 1Petr 2,13f. »(13) Unterwerft euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung: dem Kaiser, weil er über allen steht, (14) den Statthaltern, weil sie von ihm entsandt sind, um die zu bestrafen, die Böses tun, und die auszuzeichnen, die Gutes tun.«

9 1Tim 2,1f: »(1) Vor allem fordere ich zu Bitten und Gebeten, zu Fürbitte und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen, (2) für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können.«

10 H.G. Pflaum, Das römische Kaiserreich, in: Propyläen Weltgeschichte, Bd. 4: Rom. Die römische Welt, Berlin / Frankfurt a.M., 1991, 317-428, schreibt 341 über die in Rom turbulenten ersten Jahre nach dem Regierungsantritt Neros, der im Jahre 54, kurz vor Abfassung des Römerbriefes den Thron bestieg: »Aber diese Ereignisse am Hofe des Prinzeps fanden kaum ein Echo außerhalb Roms und seiner herrschenden Schicht. In den Städten Italiens und in den Provinzen ging das Leben so ruhig und gesittet weiter wie nur je. Im Gegenteil, die ersten acht Regierungsjahre des jungen Fürsten waren eine Zeit des Friedens und des Wohlstandes für das Reich.«

11 Vgl. J.E. Stambaugh / D.L. Balch, Das soziale Umfeld des Neuen Testaments, NTD Erg.-Bd. 9, Göttingen 1992, 33ff.

12 Vgl. A.a.O., 59ff.

13 Zur Bedeutung der Koine für den Mittelmeerraum seit den Eroberungen Alexanders vgl. M. Rostovtzeff, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt, Bd. 2, Darmstadt 1955 (Neudruck 1984), 828: »Das Griechische in seiner neuen Form – der koine – wurde in zunehmendem Maße im Wettbewerb mit dem Aramäischen die *lingua franca* des Nahen Ostens. Wir haben gesehen, daß es die Sprache der Regierung und des Heeres war und daß es allmählich die Sprache der Geschäftswelt wurde. Es ist darum nicht überraschend, daß sie die Orientalen aus praktischen Gründen eifrig erlernten, während es zweifelhaft ist, ob die Griechen den orientalischen Sprachen sehr viel abgewannen. Die koine war ein biegsames und nicht sehr kompliziertes Instrument. Sie konnte von Fremden leicht erlernt werden und bot Griechen, die bereits die verschiedenen griechischen Dialekte sprachen, keinerlei Schwierigkeiten.«

dentum eine zugelassene Nationalreligion (*religio licita*) war. Die ersten christlichen Gemeinden fielen damals als kleine eigenständige Minderheit noch kaum auf und galten eher als »jüdische Sekte«. ¹⁴

Paulus, der vermutlich selbst römischer Bürger war, ¹⁵ hat die römische Staatsmacht zu seiner Zeit also als positiven Faktor erlebt. Es waren die Bedingungen des römischen Weltreichs, unter denen seine Missionstätigkeit möglich und erfolgreich war. Ihm muß der Zustand des Römischen Reiches damals wirklich als Gottesgeschenk für seine Mission erschienen sein.

Zur Zeit, als Röm 13 geschrieben wurde, war, so kann man sagen, die politische Welt für die ersten Christengemeinden noch in Ordnung. Die Christen lebten, wie es sich der Staat nur wünschen konnte, ruhig, ordentlich und friedlich, und der Staat ließ die Christen gewähren, weil er sie noch gar nicht als Sondergruppe wahrnahm. Die Unterordnung unter die Staatsmacht und die Fürbitte für die Herrscher war somit für die Gemeinden auch noch kein besonderes Problem.

Doch es findet sich im Neuen Testament auch noch eine ganz andere Sicht auf das Römische Weltreich.

1.2. Der Widerstand gegen die Ansprüche einer satanischen Staatsmacht (Offb 12,7-12.17f; 13,1-18)

In der bildreichen, verschlüsselten Sprache der Apokalyptik erzählt das 13. Kapitel der Johannesoffenbarung, daß nach dem Herrschaftsantritt des geschlachteten Lammes, also des gekreuzigten Christus, Satan besiegt und aus dem Himmel geworfen wird (Offb 12,7-12) ¹⁶. Satan, in der

¹⁴ Vgl. W.-D. Hausschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, 112: »Die ersten Christenverfolgungen gingen nicht von römischen, sondern von jüdischen Instanzen in Jerusalem und Palästina aus (vgl. Mk 13,9 generell dazu). [...] Auch die Konflikte des Paulus mit den Synagogenvorständen im hellenistischen Gebiet standen in diesem Zusammenhang (vgl. Apg. 13,50; 14,2ff; 2Kor 11, 24f). [...] Erst allmählich – mit fortschreitender Loslösung der christlichen Gemeinde von der Synagoge seit ca. 50, besonders dann seit 70 – wurde die Umwelt auf deren Unterscheidung vom Judentum aufmerksam. Das hatte die juristische Konsequenz, daß für die Christen das jüdische Religionsprivileg (*religio licita*) nicht mehr galt.«

¹⁵ Zur Wahrscheinlichkeit, das Paulus wirklich, wie die Apg voraussetzt, das reichsrömische Bürgerrecht besaß, vgl. J. Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989, 35f.

¹⁶ »(7) Da entbrannte im Himmel ein Kampf; Michael und seine Engel erhoben sich, um mit dem Drachen zu kämpfen. Der Drache und seine Engel kämpften, (8) aber sie konnten sich nicht halten, und sie verloren ihren Platz im Himmel. (9) Er wurde gestürzt, der große Drache, die alte Schlange, die Teufel oder Satan heißt und die ganze Welt verführt; der Drache wurde auf die Erde gestürzt, und mit ihm wurden seine Engel hinabgeworfen. (10) Da hörte ich eine laute Stimme im Himmel rufen: Jetzt ist er da, der rettende Sieg, die Macht und die Herrschaft unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten; denn gestürzt wurde der Ankläger unserer Brüder, der sie bei Tag und bei Nacht vor unserem Gott verklagte. (11) Sie haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes und durch ihr

Offenbarung als Drache dargestellt, tritt daraufhin in seinem Zorn ans Meer und ruft ein Tier herauf, das sieben Köpfe hat und auf seinen 10 Hörnern zehn Diademe trägt, um mit dessen Hilfe die an Christus Gläubenden zu verfolgen (Offb 12,17-13,1)¹⁷. Einer der Köpfe dieses Tieres besitzt eine tödliche Wunde, die jedoch wieder verheilt ist, und das Tier erhält vom Drachen Macht über alle Stämme und Völker (Offb 13,3.7)¹⁸. Das Tier aus dem Meer erhält einen Helfer, der die Christen verfolgt und alle Menschen zwingt, das Standbild des Tieres anzubeten. Es läßt alle töten, die sich weigern, diese Anbetung des Standbildes zu vollziehen, und der Zahlenwert dieses Tieres, so sagt die Offenbarung, ist 666 und dies sei die Zahl eines Menschennamens (Offb 13,11-18)¹⁹.

Was uns heute wie ein endzeitliches Horrorgemälde erscheint, war für die kleinasiatischen Empfängergemeinden der Offenbarung eine nicht schwer zu deutende, verschlüsselte Beschreibung ihrer eigenen Gegenwart. Der Schreiber der Offenbarung verwendet hier Bilder aus dem Danielbuch (vor allem Dan 7), in dem auch ein Tier mit zehn Hörnern ein

Wort und Zeugnis; sie hielten ihr Leben nicht fest, bis hinein in den Tod. (12) Darum jubelt, ihr Himmel und alle, die darin wohnen. Weh aber euch, Land und Meer! Denn der Teufel ist zu euch hinabgekommen; seine Wut ist groß, weil er weiß, daß ihm nur noch eine kurze Frist bleibt.«

17 »(17) Da geriet der Drache in Zorn über die Frau, und er ging fort, um Krieg zu führen mit ihren übrigen Nachkommen, die den Geboten Gottes gehorchen und an dem Zeugnis für Jesus festhalten. (18) Und der Drache trat an den Strand des Meeres (13,1) Und ich sah: Ein Tier stieg aus dem Meer, mit zehn Hörnern und sieben Köpfen. Auf seinen Hörnern trug es zehn Diademe und auf seinen Köpfen Namen, die eine Gotteslästerung waren.

18 »(3) Einer seiner Köpfe sah aus wie tödlich verwundet; aber die tödliche Wunde wurde geheilt. Und die ganze Erde sah dem Tier staunend nach. [...] (7) Und es wurde ihm erlaubt, mit den Heiligen zu kämpfen und sie zu besiegen. Es wurde ihm auch Macht gegeben über alle Stämme, Völker, Sprachen und Nationen.«

19 »(11) Und ich sah: Ein anderes Tier stieg aus der Erde herauf. Es hatte zwei Hörner wie ein Lamm, aber es redete wie ein Drache. (12) Die ganze Macht des ersten Tieres übte es vor dessen Augen aus. Es brachte die Erde und ihre Bewohner dazu, das erste Tier anzubeten, dessen tödliche Wunde geheilt war. (13) Es tat große Zeichen; sogar Feuer ließ es vor den Augen der Menschen vom Himmel auf die Erde fallen. (14) Es verwirrte die Bewohner der Erde durch die Wunderzeichen, die es im Auftrag des Tieres tat; es befahl den Bewohnern der Erde, ein Standbild zu errichten zu Ehren des Tieres, das mit dem Schwert erschlagen worden war und doch wieder zum Leben kam. (15) Es wurde ihm Macht gegeben, dem Standbild des Tieres Lebensgeist zu verleihen, so daß es auch sprechen konnte und bewirkte, daß alle getötet wurden, die das Standbild des Tieres nicht anbeteten. (16) Die Kleinen und die Großen, die Reichen und die Armen, die Freien und die Sklaven, alle zwang es, auf ihrer rechten Hand oder ihrer Stirn ein Kennzeichen anzubringen. (17) Kaufen oder verkaufen konnte nur, wer das Kennzeichen trug; den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens. (18) Hier braucht man Kenntnis. Wer Verstand hat, berechne den Zahlenwert des Tieres. Denn es ist die Zahl eines Menschennamens; seine Zahl ist sechshundertsechszig.«

gottfeindliches Weltreich symbolisiert, um die Zeitgeschichte seiner Leser, also das römische Kaiserreich, zu deuten.²⁰

Für die Leser der Johannesoffenbarung war klar, daß der Verfasser bei diesem Untier aus dem Meer vom römischen Staat spricht. Die sieben gekrönten Häupter des Tieres symbolisieren sieben römische Kaiser, denn die mit Diademen geschmückten Köpfe des Tieres tragen gotteslästerliche Namen, vermutlich eine Anspielung auf die kaiserlichen Hoheitstitel Augustus (Erhabener), Divus (Göttlicher), Dominus ac Deus (Herr und Gott).²¹ Da die Offenbarung direkt vor dem Fall des Drachen auf die Erde den Herrschaftsantritt des geschlachteten Lammes Jesus im Himmel schildert, symbolisiert das Tier aus dem Abgrund die römische Kaiserherrschaft nach Kreuzigung und Himmelfahrt Jesu. Da Jesus zur Regierungszeit des Kaisers Tiberius gekreuzigt wurde, muß der erste der satanischen Köpfe des Tieres der Kaiser Caligula sein, was gut zu der Tatsache paßt, daß Caligula als erster römischer Herrscher den religiösen Kaiserkult massiv förderte²² und sogar ein Kaiserstandbild im Tempel von Jerusalem aufstellen lassen wollte.²³ Der siebte und letzte Kopf stünde dann für den Kaiser Domitian, zu dessen Regierungszeit am Ende des ersten Jahrhunderts die Offenbarung aller Wahrscheinlichkeit nach geschrieben wurde,²⁴ und unter dessen Herrschaft es nachweislich zu Christenverfolgungen kam.²⁵

Kaiser Domitian versuchte damals, die römische Reichseinheit durch einen für alle verbindlichen religiösen Kaiserkult zu stärken. Domitian

20 Vgl. *U.B. Müller*, Die Offenbarung des Johannes, Gütersloh ²1995, 248: »Der Visionsbericht handelt von der politisch-religiösen Macht des Imperium Romanum (vgl. die Identität des Tieres aus dem Meer mit dem Tier aus dem Abgrund Kap. 17). Dabei wird das Tier als Zusammenfassung der vier Tiere aus Dan 7 und besonders als Erscheinung des vierten Tieres mit seinem kleinen Horn gesehen. Da nun das Judentum das vierte Tier alsbald nicht mehr auf das syrische Reich bezog, sondern auf das römische (vgl. PsSal 2,25; 4 Esr 12,10ff; auch der christliche Barn), kann kein Zweifel bestehen, daß auch Johannes diese Gleichsetzung vornahm (Wilkenhauser). Die Verwerfung einer zeitgeschichtlichen Deutung (Lohmeyer, Sickenberger) ist deshalb unbegründet. Charakteristisch für die Darstellung ist, daß der Verfasser die römische Macht in metahistorischen Kategorien beschreibt. Er benutzt mythologische Bilder und Vorstellungen, um die Tiefendimension irdischer Geschichte auszuloten. Hinter der römischen Herrschaft steht der Drache, der Satan; das Imperium ist nur eine Art irdischer Stellvertreter des Teufels.«

21 Vgl. *H. Ritt*, Offenbarung des Johannes, Würzburg, NEB.NT 21, ²1988, 70.

22 *H. Conzelmann / A. Lindemann*, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen ⁷1983, 146f.

23 Auf dieses Vorhaben verweist wohl auch Mk 13,14. Vgl. *J. Gnilka*, Das Evangelium nach Markus, Bd. 2, EKK II/2, Neukirchen-Vluyn / Zürich ³1989, 195

24 Schon im 2. Jahrhundert datierte Irenäus (adv. haer. V 30,3) die Abfassung der Offenbarung des Johannes auf das Ende der Regierungszeit Domitians. Dies gilt bis heute allgemein als die wahrscheinlichste Datierung. Vgl. *W. Marxsen*, Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh ⁴1978, 285; *Müller*, Offenbarung, 41f; *Ritt*, Offenbarung, 13.

25 Vgl. *Eusebius*, Hist.eccl. III,18; 1Clem 1,1; 7,1.

ließ sich als »dominus ac deus«, also als »Herr und Gott«, verehren.²⁶ Das Opfer vor dem Kaiserstandbild wurde damals zur staatsbürgerlichen Pflicht. Christen, die den Herren- und Gottestitel Jesus Christus vorbehalten wollten und deshalb das Opfer vor dem Kaiserstandbild verweigerten, konnten aus diesem Grund als Staatsfeinde angeklagt und hingerichtet werden.²⁷ Das heidnische Priestertum unterstützte diese Verehrung der Kaiserstatuen, worauf der Schreiber der Offenbarung wohl mit dem Bild des zweiten Tieres anspielt, das die Menschen durch Wunder und Zaubertaten zur Anbetung des Standbildes des ersten Tieres verführt.²⁸ Das Zusammenwirken der beiden Tiere in Offb 13 spiegelt somit direkt das Verhalten der römischen Staatsmacht und des heidnischen Priestertums gegen die Christen wider.

Dazu paßt auch die weitere Beschreibung des ersten Tieres. Daß einer der Köpfe des Untiers eine geheilte tödliche Wunde aufweist, läßt das Tier nicht nur als Gegenbild zum gekreuzigten und wiedererstandenen Christus erscheinen. Dieses Detail enthält auch eine Anspielung auf die damals im Reich verbreitete Erwartung, daß der christenfeindliche Kaiser Nero gar nicht wirklich getötet worden sei, sondern noch einmal wiederkommen würde, um seine Herrschaft zurückzuerobern.²⁹ Da zudem die Zahl 666 der Zahlenwert der hebräischen Buchstaben ist, die die Worte »Kaiser Nero« bilden,³⁰ und der gerade herrschende Domitian nach Nero der zweite Kaiser war, unter dem es zu einer Verfolgung der Christen kam, ist das Bild für die Gemeinden damals leicht zu entschlüsseln gewesen. Das Untier aus dem Meer ist die christenfeindliche römische Staatsmacht, die zunächst unter Nero und nun unter Domitian die Christengemeinden bedroht und damit ihr wahres satanisches Gesicht zeigt.

Der Verfasser der Apokalypse schreibt seine Offenbarung an die kleinasiatischen Gemeinden also ganz offensichtlich unter einer anderen Erfahrung des Römischen Reiches als Paulus. Der römische Staat ist für ihn Satans Werkzeug zur Vernichtung des christlichen Glaubens, nicht von Gott eingesetzte Obrigkeit. Nur wer überwindet, wer im Widerstand und in

26 Sueton berichtet in seiner Cäsarenbiographie über Domitian: »Mit gleicher Anmaßung begann er ein amtliches Rundschreiben, das er im Namen seiner Steuerbeamten diktierte, mit den Worten: Unser Herr und Gott befiehlt folgendes. Daher wurde es Brauch, ihn später schriftlich und mündlich nie anders anzureden.« (Sueton, Leben der Caesaren, Domitian XIII.)

27 Vgl. zur Bedeutung des Kaiserkults unter Domitian den Exkurs bei Müller, Offenbarung, 258-260.

28 Vgl. Ritt, Offenbarung, 72.

29 Belege bei Müller, Offenbarung, 297-300.

30 Im Hebräischen gibt es keine Zahlen, so daß alle Zahlen durch Buchstaben wiedergegeben wurden. Die ersten Buchstaben des hebräischen Alphabets gaben die Einer, die nächsten die Zehner, die letzten die größeren Zahlen wieder. So konnte man umgekehrt den Zahlenwert von Wörtern bestimmen. Dabei ergibt sich für »Kaiser Nero« (hebr.: nron qsr [Neron Qesar]) n = 50, r = 200, o = 6, n = 50, q = 100, s = 60, r = 200 zusammen 666. Vgl. Müller, Offenbarung, 257; H. Ritt, Offenbarung, 73.

der Verweigerungshaltung gegenüber den Ansprüchen dieses Staates standhaft bleibt, wird letztlich von Christus das ewige Leben erhalten.³¹ In dieser Ermutigung und Ermahnung zur Standhaftigkeit im Glauben gegenüber dem römischen Verfolgerstaat liegt die sozialetische Botschaft der Offenbarung.

1.3. Ergebnis aus der Betrachtung des Neuen Testaments

Der Gegensatz von Röm 13 und Offb 13 zeigt, daß bereits in den Texten des Neuen Testaments die Verhältnisbestimmung von Gemeinde und Staat von der Situation abhängt. Eine positive, das Gemeindeleben gewährleistende politische Macht soll anerkannt, fürbittend begleitet und durch Wohlverhalten gestützt werden. Eine als feindlich erlebte, das Christentum gefährdende Staatsmacht hingegen muß abgelehnt und aufs schärfste kritisiert werden.

2. Die Geschichte des problematischen Verhältnisses von Staat und Kirche

Blickt man auf die Kirchengeschichte, so zeigen sich auch hier sehr unterschiedliche Verhältnisse zwischen Kirche und Staat in der nun fast zweitausendjährigen Geschichte.

2.1. Die Zeit der Kirche unter Bedrohung und Verfolgung

In den ersten Jahrhunderten, als die Christen im Römischen Reich jederzeit zumindest mit Verfolgungen rechnen mußten, waren je nachdem, ob der Staat die Christen gewähren ließ oder sie verfolgte, Röm 13 oder Offb 13 für das Gemeindeleben aktueller.³² Aus den Zeiten der Verfolgung hat die Kirche für ihre weitere Geschichte die Erfahrung gewonnen, daß sie eine autonome innere Struktur und ein starkes Selbstbewußtsein gegenüber der staatlichen Gewalt braucht, damit auch unter staatlichem Verfolgungsdruck die Einheit und Überlebensfähigkeit der Gemeinden gesichert werden können.³³

³¹ Vgl. neben den anderen Überwindersprüchen in den Sendschreiben der Offenbarung (Offb 2-3) besonders Offb 2,10f mit Bezug auf Gefängnis, Drangsal und Todesgefahr.

³² Es gab sowohl positive Wertungen des römischen Staates wie z.B. bei Meliton von Sardes und Irenäus von Lyon, die im Sinne von Röm 13 argumentieren, und andererseits eine generelle Ablehnung des römischen Staates bei Hippolyt von Rom und Tertullian. Vgl. W.-D. Hauschild, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1, Gütersloh 1995, 127f.

³³ Vgl. U. Scheuner / H. Barion, Art. Kirche und Staat, RGG³ III, Tübingen 1959, 1327-1339; 1328f.

2.2. Die Zeit nach der konstantinischen Wende

Unter der Herrschaft des Kaisers Konstantin änderte sich die Situation für die Christenheit mit einem Schlag völlig. Wohl aus persönlich-religiösen wie auch politisch-strategischen Motiven heraus setzte Konstantin auf das Christentum und verschaffte ihm die führende religiöse Position im Reich. Die bedrohte Reichseinheit, die der religiöse Kaiserkult und der Politheismus der antiken Religionen nicht mehr garantieren konnten, sollte nun der eine wahre christliche Gott gewährleisten.³⁴

Die Kirche genoß auf einmal bis dahin für unmöglich gehaltene staatliche Unterstützung. Kirchenbauten wurden öffentlich gefördert,³⁵ die kirchliche Armenfürsorge ausgebaut³⁶ und der Sonntag zum allgemeinen Feiertag erklärt.³⁷ Dafür aber kam es andererseits zu einer starken staatlichen Einflußnahme auf innerkirchliche Vorgänge. So nahm z.B. Konstantin massiv Einfluß auf die Formulierungen des Glaubensbekenntnisses von Nicäa, denn an dem einheitlichen Bekenntnis hing für ihn, politisch gesehen, nun nicht nur die kirchliche Einheit, sondern auch die Einheit des römischen Reiches.³⁸

Die Kirche blieb auf dem Weg zur Reichskirche dennoch auch ein kritischer Begleiter der Staatsmacht. So konnte z.B., nachdem das Christentum unter Theodosius zur alleinigen Staatsreligion geworden war,³⁹ Ambrosius den Kaiser Theodosius exkommunizieren, weil dieser ein Massaker an den Einwohnern Thessalonikis angeordnet hatte, um einen toteschlagenen Heermeister zu rächen. Der Kaiser mußte daraufhin öffentlich Buße tun; ein für damalige Verhältnisse unerhörter Vorgang.⁴⁰

Zu den positiven Einsichten aus dieser Epoche der römischen Reichskirche gehört die Erfahrung, daß es unter einer christlich gesinnten Herrschaft für die Kirche möglich war, durch Legitimation, Beratung und Unterstützung der christlichen Kaiser das Bild der Gesellschaft mitzuge-

34 Vgl. *Hausschild*, Lehrbuch, 138f.

35 Vgl. *St.G. Hall*, Art. Konstantin I., in: TRE XIX, Berlin / New York 1990, 492.

36 Vgl. *Hausschild*, Lehrbuch, 140.

37 Vgl. *R. Dziewas*, Art. Sonntag / Sonntagsheiligung, in: ELThG III, 1856.

38 Vgl. *Hausschild*, Lehrbuch, 143. Konstantin betrachtete die »ausgebrochenen Streitigkeiten um die Trinitätslehre, die bald die ganze Kirche des Ostens ergriffen, als eine Angelegenheit, die die Regierung des Reiches unmittelbar betraf. Das Konzil von Nicäa 325, auf dem dieser »arianische« Streit geschlichtet werden sollte, kam in erster Linie durch die Initiative des Kaisers zustande, und dieser hat sogar die theologischen Beratungen weitgehend mitbestimmt: Das den Streit fürs erste entscheidende dogmatische Stichwort homoousios wurde, wie es scheint, von Konstantin selbst in die Debatte gebracht.« (*B. Moeller*, Geschichte des Christentums in Grundzügen. Göttingen 1992, 82.)

39 Theodosius verbot 380 in einem Edikt zunächst alle nichtnicänischen Häresien, dann 391 den Besuch heidnischer Tempel und die Teilnahme an Opfern. Damit war das katholische Christentum zur einzig offiziell anerkannten Religion des römischen Reiches geworden, wenn auch noch nicht zur Religion aller Reichsbewohner.

40 Vgl. *Hauschild*, Lehrbuch, 149.

stalten. Demgegenüber stand jedoch auch die Erfahrung, daß die Teilhabe an der politischen Macht mit der Einflußnahme der Herrschenden auf das innerkirchliche Geschehen bezahlt werden mußte. Die an der Macht beteiligte Kirche war niemals vom Staat freie Kirche, und die mit der Macht verbundene Kirche wurde mitschuldig an den Fehlentscheidungen des staatlichen Machtapparats.⁴¹

2.3. Die Zeit kirchlicher Machtentfaltung im Mittelalter

Im Mittelalter gelangte die katholische Kirche zur politischen Macht. Durch die Verleihung der Kaiserwürde und die Entstehung des römischen Kirchenstaates erhielt das Papsttum zunehmenden politischen Einfluß. Die Verschmelzung von kirchlichem Amt und staatlicher Macht führte das Papsttum jedoch zugleich unweigerlich zur Konfrontation mit den weltlichen Herrschern.⁴²

Es war der Papst Gregor der VII., der auf dem Höhepunkt kirchlicher Machtentfaltung den Anspruch erhob, auch über die weltliche Herrschaft befahlen zu können. Er exkommunizierte 1076 den deutschen König Heinrich IV. und erklärte ihn für abgesetzt, weil dieser sich in einigen Streitfragen der Vormacht des Papstes nicht beugen wollte. Heinrich IV. mußte daraufhin in seinem sprichwörtlich gewordenen Büssergang zur Burg Canossa pilgern, um zu erreichen, daß der Papst ihm die Absolution erteilte und die Absetzung aufhob.⁴³

Es ist dieser Höhepunkt der politischen Macht der Kirche, der das Selbstverständnis der katholischen Kirche und des Papsttums entscheidend mitgeprägt hat. Ein Erbe dieser Zeit ist sicherlich, daß eine politisch völlig ohnmächtige Kirche zumindest im Katholizismus seitdem undenkbar geworden ist. Andererseits haben aber gerade die negativen Erfahrungen

⁴¹ Das Interesse des nun christlichen römischen Staates an einer einheitlichen Religion hat sicherlich wesentlich dazu beigetragen, daß es bereits unter den Söhnen Konstantins zu »wilden Tempelstürmen« gegen heidnische Heiligtümer kam. »Eine traurige Beobachtung, daß die christliche Kirche so schnell vergaß, was Religionsverfolgung hieß, wo sie sie doch selbst erduldet hatte.« (K.D. Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen 1979, 92.)

⁴² Vgl. dazu a.a.O., 187-194.

⁴³ Vgl. Hausschild, Lehrbuch, 505f. Dieser Konflikt zwischen Kaiser und Papst ist in der damaligen Form nur aufgrund der Voraussetzungen einer streng hierarchisch strukturierten Gesellschaft zu verstehen, in der die religiöse Hierarchiespitze ihren Verurteilungen auch die nötige Durchsetzung verschaffen konnte. Ganz im Gegensatz dazu haben in der heutigen, funktional differenzierten Gesellschaft kirchliche Verurteilungen nur noch minimale gesellschaftliche Folgewirkungen. Vgl. dazu R. Dzewas, Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive, Münster / Hamburg 1995, 166-171 sowie ders., Der soziologische Blick auf »das Jenseits der Gesellschaft«. Eine Einführung in die Grundfragen der Religionssoziologie, in: A. Nassehi / G. Kneer / K. Kraemer (Hgg.), Soziologie. Zugänge zur Gesellschaft, Bd. 2: Spezielle Soziologien, Münster / Hamburg 1995, 323f.

mit der verweltlichten Herrschaftsweise der Päpste im Mittelalter den Weg zur Papstkritik der Reformation frei gemacht und darüber hinaus den Blick für die Verführbarkeit kirchlicher Macht geschärft.

2.4. Die Zeit nach der Reformation

Bereits im 14. Jahrhundert emanzipierten sich die Nationalstaaten mehr und mehr von der kirchlichen Vorherrschaft.⁴⁴ Die reformatorische Bewegung bot den einzelnen Herrschern dann eine religiöse Alternative zur Treue gegen Rom. Die konfessionelle Spaltung der Kirche erweiterte gleichsam die Wahlmöglichkeiten der Politik, und der Glaubensstreit der Kirchen konnte als Vorwand und Entschuldigung für die Wechselspiele der Machtpolitik dienen.

Wer im dreißigjährigen Krieg auf welcher Seite kämpfte, war, auch wenn dieser Konflikt als Glaubenskrieg firmierte, zunächst eine Frage machtpolitischer Interessen und Konstellationen. So konnte sich der schwedische König Gustav Adolf als Kämpfer für die lutherische Seite zum Eingreifen in den Krieg genötigt sehen, als er die schwedische Einflußsphäre südlich der Ostsee in Gefahr wähnte.⁴⁵ Am Ende des Dreißigjährigen Krieges einigte man sich denn auch politisch und nicht religiös. Wie schon im Augsburger Religionsfrieden von 1555 geregelt, entschied im weiteren die politische Herrschaft über die Konfession der Untertanen: *Cuius regio, eius religio* [wessen Land, dessen Religion] blieb die Kompromißformel für den politisch-religiösen Zwist.⁴⁶

Am Ende dieser Entwicklung stand dann das landesherrliche Kirchenregiment.⁴⁷ Staat und Kirche, Thron und Altar, gingen ein enges Verhältnis miteinander ein, wobei dem Landesherrn der bestimmende Part zufiel. Zudem erhielten die Herrscher Eingriffsmöglichkeiten in die innere Organisation der Kirche, so daß diese ihre Unabhängigkeit und ihre kritische Funktion gegenüber dem Staat weitgehend aufgab. Röm 13 wurde wieder zum zentralen Text der Staatsethik und die konservative Interpretation der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre ließ eine kirchliche Kritik der Landesherren kaum zu.⁴⁸ Die im 19. Jahrhundert neu aufkommende Schöp-

44 Dazu hatten vor allem das Exil des Papsttums im französischen Avignon und das zunehmend kritisierte Finanzgebaren der römischen Kirche beigetragen. Vgl. A.R. Myers, Europa im 14. Jahrhundert, in: Propyläen Weltgeschichte, Bd. 5: Islam. Die Entstehung Europas, Berlin / Frankfurt a.M. 1991, 601ff.

45 Vgl. G. Mann, Das Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, in: Propyläen Weltgeschichte, Bd. 7: Von der Reformation zur Revolution, Berlin / Frankfurt a.M. 1991, 183ff.

46 Zu den religionspolitischen Ergebnissen des Westfälischen Friedens vgl. K. Aland, Geschichte der Christenheit, Bd. II: Von der Reformation bis in die Gegenwart, Gütersloh 1982, 195-198.

47 Vgl. U. Scheuner, Art. Kirchenregiment, in: RGG³ III, Tübingen 1959, 1520-1522.

48 Die konservative Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre, nach der sich die Kirche auf den Dienst am Evangelium beschränken soll, während der Staat den Dienst gegen das Böse versieht, steht jedoch gegen die eigentliche Intention Luthers und auch gegen den

fungsordnungslehre zementierte dann die Unumstößlichkeit staatlicher Obrigkeit und die Bedingungslosigkeit der Unterordnung zusätzlich.⁴⁹ Ein Erbe, das vor allem in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft fatale Konsequenzen zeigen sollte.⁵⁰

Will man das Staat-Kirche-Verhältnis des landesherrlichen Kirchenregiments auf den Punkt bringen, dann muß man wohl von einer Abhängigkeit der Kirche in der Unterordnung unter den christlichen Staat sprechen. Es ist kein Wunder, daß gerade zu dieser Zeit in Deutschland die Freikirchen entstanden, die sich aufgrund des landesherrlichen Kirchenregiments einer Allianz von Thron und Altar gegenübersehen. Die scharfe freikirchliche Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche entspringt dieser Konfliktkonstellation, da sich die Freikirchen von der Trennung ihrer Gegner einen größeren Freiraum für ihr eigenes Wirken versprochen.

2.5. Die Zeit des Nationalsozialismus

Mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten waren die Kirchen in Deutschland dann zum ersten Mal seit vielen Jahrhunderten mit einem nicht-christlich orientierten Staat konfrontiert, der offen menschenverachtende Ziele verfolgte. Die lange gepflegte Tradition der Unterordnung unter die Obrigkeit aber war stark, und so gab es in fast allen Glaubensgemeinschaften Streit um die richtige Stellung der Kirchen zum Nationalsozialismus.

Diejenigen, die eine Anpassung an die »Neue Zeit« für möglich und geboten hielten, standen denen gegenüber, die mit der Forderung nach ei-

ursprünglichen Ansatzpunkt der lutherischen Tradition der Zwei-Reiche-Lehre. Dies zeigt Moltmann mit Blick auf den Mißbrauch der Zwei-Reiche-Lehre besonders im 19. Jahrhundert, *J. Moltmann*, Politische Theologie – Politische Ethik, München / Mainz 1984, 134f. Vgl. auch *H. Diem*, Art. Reiche, Lehre von den zwei Reichen, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1963, 1026-1030.

⁴⁹ In der im 19. Jahrhundert meistgelesenen evangelischen Ethik von *G.C.A. Harleß*, Christliche Ethik, Stuttgart 1842, heißt es z.B. S. 263: »Die geordnete Volksgemeinschaft ist ihm [dem Christen, R.D.] nichts als Ausdruck des Gesamtbewußtseins [...] jede bestehende Ordnung, gleichviel welcherlei politische Gestalt, ehrt der Christ als gottgefügte Erfüllung des Willens Gottes über den Völkern« [Hervorhebung im Original] Vgl. *F. Lau*, Art. Schöpfungsordnung, in: RGG³ V, Tübingen 1961, 1492-1494.

⁵⁰ Das mit der Weimarer Verfassung verbundene Ende des landesherrlichen Kirchenregiments wurde in den Landeskirchen nur widerstrebend akzeptiert (vgl. *K. Scholder*, Kirchliche und theologische Neuerungen im deutschen Protestantismus nach 1918, in: *R. Kottje / B. Moeller* (Hgg.), Ökumenische Kirchengeschichte III. Neuzeit, Mainz 1974, 258). Daher war nach 1933 die Versuchung für die Kirchen groß, die von Hitlers Vorstellungen von einem Reichskonkordat und einer einigen Reichskirche ausgingen. »So kam es endlich dazu, daß man in der Zwei-Reiche-Lehre keinen Grund für den religiösen und politischen Widerstand gegen Hitlers Perversion des Staates und die politische Religion des Nationalsozialismus fand. Einmal hatte man eine heilige Scheu vor der »Eigengesetzlichkeit« des politischen Machtkampfes, zum anderen begrüßte man die faschistische »Ordnungsmacht« gegen das vermeintliche Chaos der Demokratie, des Liberalismus und der Aufklärung.« (*Moltmann*, Politische Theologie, 135.)

nem klaren Bekenntnis zu Abgrenzung oder gar zum Widerstand gegen das System aufriefen.⁵¹ Daß der deutsche Baptismus als Freikirche in dieser Situation den Weg in die Unfreiheit der Anpassung ging, und nur wenige den Weg in den aktiven Widerstand fanden, zeigt die falsche Einschätzung der wahren Ziele und Konsequenzen nationalsozialistischer Ideologie und Politik.⁵² Andere waren da weitsichtiger. Aber im deutschen Baptismus war die Berufung auf Röm 13 stärker als die vereinzelt Versuche, mit Bezug auf Off 13 den Nationalsozialismus als anti-christliche Macht zu entlarven.⁵³

Eine unaufgebbare Konsequenz aus dieser Geschichtsepoche muß für alle Kirchen sicherlich sein, daß seit Auschwitz Röm 13 allein keine Antwort auf das Verhältnis von Staat und Kirche geben kann. Keine Staatsform, keine Regierung kann, ohne daß man ihre Ziele kritisch beleuchtet, als gute, von Gott gegebene Obrigkeit akzeptiert werden. Mag sich eine Herrschaft noch so christlich geben, mag sie die Kirche mit Einflußmöglichkeiten und Freiräumen locken. Wenn das Ziel der politischen Macht nicht mit dem christlichen Glauben vereinbar ist, ist jede Kirche, auch eine Freikirche, zum Bekenntnis und zum Widerstand aufgerufen.

2.6. Die Zeit der sozialistischen Gesellschaft

Für die Deutschen östlich der Elbe wurde die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg zu einer weiteren Herausforderung für die Wahl eines angemessenen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Mit der sozialistischen Gesellschaftsordnung der DDR-Zeit stand den Kirchen nunmehr ein offen atheistischer Staat gegenüber, der jedoch im Gegensatz zum Nationalsozialismus ein positives Gesellschaftsziel vertrat, nämlich die Utopie der idealen, gerechten Gesellschaft des Kommunismus.⁵⁴

⁵¹ Vgl. K. Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt a.M / Berlin 1977 (1986), 212ff.

⁵² Vgl. zur Gesamtproblematik Strübind, Freikirche.

⁵³ Vgl. z.B. den Vortrag »Der Antichrist«, den A. Köster am 9. Oktober 1941 über Offb 13 hielt. In diesem wird zwar der Name Hitlers nicht genannt, doch es werden so viele eindeutige Hinweise gegeben, daß jedem Zuhörer klar sein mußte, daß Köster Adolf Hitler meint, wenn er vom Antichrist spricht. (vgl. A. Köster, Lampenlicht am dunklen Ort. Predigten und Vorträge, zusammengestellt von K. Federmann, Wien 1965, 112-119)

⁵⁴ Das machte es möglich, die Übereinstimmung im Ziel zum entscheidenden Konvergenzpunkt von Christentum und Marxismus zu erklären. So endet z.B. das Plädoyer des Theologen Emil Fuchs für die Vereinbarkeit von Marxismus und Christentum mit den Sätzen: »Der Marxismus gibt uns viel. Er bringt uns Erkenntnisse, die uns fähig machen, ein viel größeres Stück der Botschaft Jesu in Wirklichkeit umzusetzen, als bisher im Ringen um Gerechtigkeit, Ordnung des Wirtschaftslebens und Frieden zwischen den Völkern gehant werden konnte. Wir wollen das nicht geringachten und dankbar immer besser zu verstehen und zu benutzen versuchen. Aber wir meinen auch zu schauen, was an Verwirklichung der für beide entscheidend wichtigen Ziele heute schon längst möglich wäre, wenn Marxismus und Christentum sich in besserem Verstehen zueinanderfänden und für die Menschheit aus ihrem Besten heraus im Bunde arbeiten und ringen würden (E. Fuchs,

Der Konflikt der diesmal für die Kirchen entstand, war der um das notwendige Maß der Abgrenzung von der Politik der SED und das richtige Verhältnis zu den Staatsorganen der DDR. Ist unbedingte Abgrenzung in allen Lebenssituationen notwendig, weil die gesellschaftlichen Organisationen und die Partei sich offen atheistisch zeigen? Macht das Bekenntnis zu Gott daher jede Zusammenarbeit mit den Staatsorganen unmöglich, so daß nur das Erleiden der Benachteiligungen als Christ blieb (entsprechend Offb 13), oder gab es einen Weg um als »Kirche im Sozialismus« zu wirken, etwas zu bewegen, sich einzubringen, und vielleicht sogar etwas beizutragen auf dem Weg zu einer wirklich besseren und gerechteren Gesellschaft?⁵⁵ Die Entscheidungen zu dieser Frage sind sowohl in verschiedenen Gremien wie auch im Leben der einzelnen Betroffenen teilweise sehr unterschiedlich ausgefallen, wobei es letztlich vor allem auf die Gewissensentscheidungen einzelner ankam.⁵⁶ Welche Entscheidungen dabei letztlich die richtigen waren und wo Fehler gemacht wurden, ist im Rückblick noch nicht endgültig entscheidbar.⁵⁷ Zu viele Fakten sowie die Beweggründe und Vorgehensweisen der verschiedenen Seiten sind noch nicht ausreichend erfaßt.⁵⁸ Hier wartet zuvor noch einiges an kirchengeschichtlicher Arbeit.⁵⁹

Marxismus und Christentum, Leipzig ²1953, 213). *Chr. Wolff* formuliert dagegen eine klare Ablehnung eines christlichen Sozialismus: »Es ist nicht möglich, dem Ausdruck ›christlicher Sozialismus‹ von anderen Kontinenten in den osteuropäischen Kontext zu übersetzen, wo der Atheismus nach wie vor ein elementarer Bestandteil des Marxismus-Leninismus ist. In den Augen sowohl von Marxisten also auch Christen ist ein ›christlicher Marxist‹ ein Widerspruch in sich selbst.« (*Chr. Wolff*, Christliche Staatsbürgerschaft in einer sozialistischen Gesellschaft, in: Theologisches Gespräch 1/1989, 18) Dennoch sieht auch Wolff die »zwei Minderheiten von Bekennern, die Kommunisten und die Christen ... im selben Boot«, wenn sie sich »bemühen um das Überleben ihrer selbst und der Gesellschaft«. (A.a.O., 19.)

⁵⁵ Vgl. die Liste der im baptistischen Kontext diskutierten Fragen bei *M. Holz*, Schweigen kann nicht heilen, in: ZThG 3 (1998), 222f.

⁵⁶ Vgl. *U. Dammann*, Gemeinde unter ideologischem Druck – Chancen und Grenzen baptistischer Frömmigkeit im Kontext der DDR, in: ThGespr 1/1994, 16: »Die Frage nach Anpassung oder Widerstand dürfte aber nicht so sehr theologisch durchdacht worden sein, sondern richtete sich wohl vielfach mehr nach der persönlichen Lebensauffassung gemeindeleitender Mitglieder, nach den jeweils eigenen Erziehungsmaßstäben und nach dem Grad beruflicher Etabliertheit. Die ethische Debatte, wie man sich als christlicher Staatsbürger der DDR verhalten solle, ist aber nach meiner Erinnerung aus den beschlußgebenden Gemeindeversammlungen weitgehend herausgehalten worden. Hier hatte dann doch jeder seine eigenen Gewissensentscheidungen zu treffen.«

⁵⁷ Vgl. zum Problem des Redens von Schuld in komplexen sozialen Zusammenhängen *R. Dziewas*, Sünde, 36-42. Zur Problematik der Vergangenheitsbearbeitung mit Blick auf die DDR vgl. *M. Beintker*, Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland. Annäherungen, in: KZG 4 (1991), 445-461.

⁵⁸ Hier wird hoffentlich die geplante Befragung von Zeitzeugen eine wichtige Ergänzung zu den Aktenstudien bringen.

⁵⁹ Wie umfassend die Diskussion über diesen Abschnitt der Zeitgeschichte im Kontext der Evangelischen Kirche geführt wird, zeigen die Literaturberichte von *J. Mehlhausen*, *P. Beier*, *A. Silomon* und *B. Sackers*, in: VF 43 (1998), 1-78. Für den deutschen Baptismus

Aber was sich aus dieser Epoche der Geschichte bereits heute lernen läßt, ist, daß neben den Zielen auch die Frage der Mittel entscheidend ist, mit denen ein Staat seine Politik macht. Mögen christliche Kirche und Staat vielleicht sogar eine gemeinsame Vision, eine konsensfähige soziale Utopie teilen, indem sie gemeinsam eine gerechte Gesellschaft anstreben, so müssen Gemeinde und Kirche doch wachsam bleiben. Wo ein Staat Repression einsetzt, um Freiheit zu erreichen, ein Spitzelsystem installiert, um seine Bürger zu überwachen und Andersdenkende auszuschalten, da wird zumindest die Kritik an den falschen Mitteln und Wegen ein notwendiger Teil des kirchlichen Verhältnisses zum Staat sein müssen.

2.7. Fazit aus der Kirchen- und Freikirchengeschichte

Die Kirchengeschichte bestätigt den neutestamentlichen Befund. Die Beschreibung des Verhältnisses von Staat und Kirche, bzw. Staat und freikirchlicher Gemeinde, kann nicht ein für allemal erfolgen. Die Ausgestaltung des Verhältnisses ist stets situationsabhängig gewesen und sie wird auch in Zukunft einem ständigen Wandel unterliegen. Jede christliche Gemeinschaft, wie immer sie organisatorisch verfaßt ist, muß ihr Verhältnis zum Staat jeweils neu überdenken, je nachdem, mit welchem Staat sie es zu tun hat, welche Ziele dieser verfolgt, welche Mittel er einsetzt, welche Freiräume er den Kirchen und Gemeinden gewährt oder welche Eingriffe er in das kirchliche Leben vorzunehmen versucht. Es bleibt eine immer neu zu lösende Aufgabe für alle christlichen Gemeinschaften, das richtige Verhältnis von Akzeptanz und Widerstand gegenüber dem Staat zu finden. Dafür aber bleibt der manchmal schmerzhafteste Blick auf die Geschichte notwendig, um aus den Fehlern und Problemen der Vergangenheit für die Zukunft lernen zu können.

3. Das Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik

Bleibt also die Frage nach den Perspektiven für das zukünftige Verhältnis der Kirchen zum bundesrepublikanischen Staat.

3.1. Harmonisch-kritisches Miteinander im Wirtschaftswunderland

Die christlichen Kirchen haben die neue Ordnung der Demokratie und des Grundgesetzes seit dem Zweiten Weltkrieg im wesentlichen immer

vgl. die letzten beiden Jahrgänge der ZThG, sowie die Literaturangaben bei R. Dziewas / B. Wittchow (Bearb.), *Fertig für die Zukunft?*, in: ZThG 3 (1998), 206, Anm. 2.

bejaht und positiv angenommen.⁶⁰ Die Gewährung der Religions- und Gewissensfreiheit im Grundgesetz sowie das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik boten allen Kirchen gute Möglichkeiten, ihr Gemeindeleben zu entfalten.⁶¹ Die prosperierende Wirtschaft gab über viele Jahre hinweg dazu auch die finanziellen Möglichkeiten. Die Kirchen lebten gut in der bundesrepublikanischen Gesellschaft.

In der Konsequenz wurde Röm 13 wieder zum wichtigsten Bezugspunkt kirchlicher Staatsethik. Die Kirchen akzeptierten die gegebene Ordnung und begleiteten in Fürbitte und Unterordnung den Staat. Über das Staatskirchenwesen belohnte der Staat diese Haltung der Kirchen durch die Gewährung vieler Privilegien und Einflußmöglichkeiten auf die Politik.⁶² Die Kirchen erhielten Sitz und Stimme in vielen Gremien, so z.B. in weiten Bereichen der auch für den Staat zentralen Medienpolitik.⁶³

Doch es gab auch viel kirchliche Staatskritik in Einzelfragen wie z.B. in der Ostpolitik⁶⁴ und mehrmals in der Militär- und Rüstungspolitik⁶⁵.

60 Vgl. die allerdings erst 1985 erschienene Demokratiedenkschrift der Evangelischen Kirche, *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie*. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh ³1986. Zu den Problemen, die der Protestantismus in Deutschland mit der Akzeptanz der Demokratie hatte, vgl. K. Nowak, Protestantismus und Demokratie in Deutschland. Aspekte der politischen Moderne, in: M. Greschat / J.-C. Kaiser (Hgg.), Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert, Stuttgart / Berlin / Köln 1992, 1-18. Für den deutschen Katholizismus vgl. K. Reppen, Die Erfahrung des Dritten Reiches und das Selbstverständnis der deutschen Katholiken nach 1945, in: V. Conzemius / M. Greschat / H. Kocher (Hgg.), Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte, Göttingen 1988, 127-179.

61 Vgl. J. List, Die Religionsfreiheit als Individual- und Verbandsgrundrecht in der neueren deutschen Rechtsentwicklung und im Grundgesetz, in: J. Krautscheidt / H. Marré (Hgg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 3, Münster 1969, 34-95, bes. 92f. »Auch das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik erhält seine spezifische Ausprägung nicht nur aus der vollen Aktualisierung der Religionsfreiheit als Individual- und Verbandsgrundrecht, sondern ebenso aus der kooperativen Förderung, die nach dem Grundgesetz jeder Religion und Religionsgemeinschaft zuteil wird, wenn auch der Intensität nach in sachlich gebotener Differenzierung. Der Staat des Grundgesetzes ist, wie Stein die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Staatskirchenrecht zusammenfassend feststellt, kein laizistischer Staat.«

62 Vgl. A. Hollerbach, Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt a.M. 1965.

63 Vgl. K.-W. Bühler, Die Kirchen und die Massenmedien. Intentionen und Institutionen konfessioneller Kulturpolitik in Rundfunk, Fernsehen, Film und Presse nach 1945, Hamburg 1968, 21.»In allen Rundfunkgesetzen wird ausdrücklich betont, daß die Sendungen nicht gegen religiöse und sittliche Gefühle verstoßen dürfen. In einigen Gesetzen ist außerdem festgelegt, daß den anerkannten Religionsgemeinschaften bei strittigen Fragen von öffentlicher Bedeutung ebenso wie den Parteien Sendezeit einzuräumen ist. Selbstverständlich sind die Kirchen im Rundfunkrat vertreten.«

64 Vgl. die vieldiskutierte Denkschrift von 1965, *Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn*, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 1/1: Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Gütersloh ³1988, 77-126

65 Vgl. den von der Evangelischen Studiengemeinschaft herausgegebenen Sammelband: G. Howe (Hg.), Atomzeitalter, Krieg und Frieden. Mit Beiträgen von C.-F. v.

Angesichts der zunehmenden Naturzerstörung forderten die Kirchen von den Regierenden einen ökologischeren Umgang mit der Schöpfung⁶⁶ und bei Themen der Sexualethik und der rechtlichen Bewertung von Schwangerschaftsabbrüchen wurden staatliche Regelungen von kirchlicher Seite teilweise heftig kritisiert.⁶⁷ Momentan gilt die kirchliche Kritik vor allem der wachsenden sozialen Ungerechtigkeit in der Gesellschaft.⁶⁸

3.2. Die Zukunft von Volks- und Freikirchen in der pluralistischen, säkularisierten Gesellschaft

Doch die Kritik der Kirchen, sie wird heute von der Politik nicht mehr in gleichem Maße beachtet wie in den Anfangsjahren der Republik. Mit der Wiedervereinigung ist die neue »Berliner Republik« erheblich säkularer geworden.⁶⁹ Die zum Teil gegensätzlichen Interessen von Politik und Religion, von Staat und Kirche treten verstärkt hervor, wie die Debatte um die Neuformulierung des § 218 StGB deutlich gezeigt hat. Ein in Ost und West und über die Parteigrenzen hinweg tragfähiger Kompromiß in der strafrechtlichen Behandlung von Schwangerschaftsabbrüchen war für die Politik wichtiger als alle Einwände der Kirchen.

Ähnlich sieht es bei der zunehmenden Ungerechtigkeit in der Gesellschaft aus. Die unberücksichtigt gebliebene Kritik der Kirchen an der Spreizung des Einkommensniveaus, wachsender Arbeitslosigkeit und vermehrter Sozialhilfebedürftigkeit hat zu einer größeren Distanz zwi-

Weizsäcker, R. Nürnberger, U. Scheuner, E. Wilkens, G. Hove, E. Schlink, K. Janssen, H. Gollwitzer, Witten / Berlin ²1959 sowie B. Klappert / U. Weidner (Hgg.), Schritte zum Frieden. Theologische Texte zu Frieden und Abrüstung, Neukirchen-Vluyn ²1983.

66 Vgl. die Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung*, Köln 1985, sowie die im Auftrag des Rates der EKD herausgegebene Studie: *Die ökologische Krise als Nord-Süd-Problem. Fallbeispiel Amazonien*. Eine Studie der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1991.

67 Vgl. die Denkschrift zur Fragen der Sexualethik von 1971 sowie die verschiedenen Erklärungen des Rates der EKD aus den Jahren 1972, 1973, 1976 und 1980 in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Bd. 3/1: Ehe, Familie, Sexualität, Jugend. Mit einer Einführung von E. Wilkens, Gütersloh ²1988, 139-244. Aus diesem Konfliktfeld mit dem Staat und seiner Gesetzgebung sind vor allem im Bereich der Lebensrechtsbewegung verschiedene kirchlich geprägte Organisationen entstanden, wie auch z.B. die freikirchliche Initiative Pro-Vita.

68 Vgl. das gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Hannover / Bonn 1997.

69 Vgl. zu den gravierenden Unterschieden der konfessionellen Landschaft in Ost- und Westdeutschland D. Pollack, Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse, in: ZThK 93 (1996), 588-615. Zu den Gründen für die Stabilität der Konfessionslosigkeit im Osten auch nach dem Wegfall staatlich-atheistischer Propaganda vgl. E. Neubert, Konfessionslose in Ostdeutschland. Folgen verinnerlichter Unterdrückung, in: PastTheol 87 (1998), 368-379.

schen den regierenden C-Parteien und den kirchlich gebundenen Bürgern beigetragen.⁷⁰ Aber egal wie die Bundestagswahl ausgeht, es scheint so, als müßten sich die Kirchen darauf einstellen, daß auch in Zukunft die Bedienung der eigenen Wählerklientel den Parteien wichtiger sein wird als kirchliche Forderungen nach mehr sozialer Gerechtigkeit. Und Wachstumsversprechungen werden wohl auch in Zukunft mehr Wählerstimmen einbringen, als die Forderung nach einem schonenderen Umgang mit Gottes Schöpfung.

Mit dem abnehmenden Anteil der kirchlich aktiven oder gebundenen Mitbürger sinkt der Einfluß der Kirchen auf die Politik. In der modernen pluralistischen Gesellschaft muß die Politik jeden Anschein von weltanschaulicher Abhängigkeit vermeiden, um nicht andersdenkende Wählerschichten zu verlieren. Und so ist es nur konsequent, wenn die Politik in letzter Zeit weniger Rücksicht auf die Kirchen nimmt.

So treffen z.B. die von allen Parteien geplanten Steuersenkungen die sich über Kirchensteuern finanzierenden Kirchen gleich doppelt. Zum einen sinkt ihr Anteil am Gesamtsteueraufkommen, wenn die Lohnsteuer sinkt, – an den statt dessen erhöhten indirekten Steuern sind die Kirchen ja nicht beteiligt –, zum anderen versuchen viele, die nicht mehr kirchlich aktiv sind, finanzielle Mehrbelastungen für Sozialversicherungen und private Altersvorsorge durch einen Kirchenaustritt zu kompensieren.⁷¹ Aufgrund der sinkenden Kirchensteuereinnahmen verlieren die großen Kirchen aber zugleich auch ihre personellen und publizistischen Einflußmöglichkeiten auf die Politik. Der Rückzug aus den Sonderpfarrämtern, die Beschneidung der Bildungsarbeit und fehlende Mittel für die eigenen Medien verringern die Öffentlichkeitswirksamkeit der Kirchen, und ihr Rückzug aus der diakonischen Verantwortung, wie er sich z.B. in der Schließung vieler Beratungsstellen in Berlin zur Zeit zeigt, gefährdet dann auch noch die letzten unangefochtenen Zustimmungspunkte, die den Landeskirchen in der Gesamtgesellschaft geblieben sind.⁷²

⁷⁰ Der hier vorliegende Vortrag wurde kurz vor der Wahl von Gerhard Schröder zum neuen Bundeskanzler gehalten. Das Ergebnis der Wahl scheint die geäußerte Einschätzung zu bestätigen. Allerdings wird es vor allem von der weiteren Wirtschafts- und Sozialpolitik der neuen Regierung abhängen, ob es dieser gelingen wird, kirchlich-engagierte ehemalige Unionswähler auf Dauer an sich zu binden.

⁷¹ Der am häufigsten angegebene Grund für den Kirchenaustrittsentschluß ist das Thema Kirchensteuer, wenn dahinter wohl auch meist andere Gründe mitausschlaggebend sind. Vgl. *Pollack, Lage*, 614.

⁷² Daß in Berlin ausgerechnet die einzige freikirchliche Beratungsstelle eine ganze Reihe der von der Landeskirche nicht mehr unterstützten Beratungsstellen durch Übernahme der Trägerschaft gerettet hat, ist vielleicht ein Indiz dafür, daß sich freikirchliche Finanzierungsmodelle in der Zukunft als tragfähiger erweisen könnten als kirchensteuerfinanzierte. Vgl. die Berichte in der Zeitschrift der Vereinigung Berlin-Brandenburg im BEFG: Wort und Werk Nr. 15 vom Juli 1998, 17f.

Die Abhängigkeit von der staatlichen Finanzpolitik wird den Staatskirchen somit auf Dauer wohl zum Verhängnis werden. Die ständig schlechter werdende Finanzlage gefährdet ihre Bedeutung in der Öffentlichkeit und der schwindende politische Einfluß der Kirchen macht es unmöglich, diese Abwärtsspirale aufzuhalten. Verfallende Kirchen, überforderte Pfarrer, unbesetzte Pfarrstellen, all dies verstärkt die Unzufriedenheit der unversorgten Kirchenmitglieder, was wiederum zu weiteren Kirchenaustritten führen wird, womit sich erneut die Finanznot verschärft.⁷³

Wer dann noch Religion sucht, wird sich seine religiöse Betreuung dort suchen, wo er sie für sein Geld auch bekommt: bei den Freikirchen und den anderen religiösen Gemeinschaften. Freikirchler geben zwar meist freiwillig mehr für ihre Gemeinden als sie an Kirchensteuern zu zahlen hätten, aber dafür erhalten sie auch eine intensivere persönliche Betreuung durch ihren Pastor oder ihre Pastorin, da diese weit weniger mit Kasualien beschäftigt sind als ihre landeskirchlichen Kollegen und durchschnittlich mehr Zeit pro Gemeindemitglied zur Verfügung haben. Zudem entscheiden die Gemeindemitglieder selbst über die Verwendung ihrer Spendengelder, und sie können in weit stärkerem Maße das eigene Gemeindeleben mitbestimmen. Die unmittelbare Kontrolle über die Verwendung der eigenen Spenden fördert letztlich die Bereitschaft, sich an der Finanzierung der eigenen Gemeinde zu beteiligen und diese aktiv mitzugestalten.⁷⁴

Ich bin sicher: Auf absehbare Zeit wird auch den evangelischen Landeskirchen nichts anderes übrig bleiben, als sich freikirchlich zu organisieren, ihr Finanzierungs-konzept umzustellen und sich auf eine am frei-

73 An dieser Abwärtsspirale aus Finanznot, Überforderung der Pfarrer, Unzufriedenheit der Kirchenmitglieder und erneuter Finanznot dürfte auch der Vorschlag von K.-W. Dahm scheitern, das Pfarramt stärker als bisher auf die Versorgung der distanzierten Kirchenmitglieder auszurichten, um das Konzept der Volkskirche ins nächste Jahrtausend zu retten. Vgl. K.-W. Dahm, Kirche als »Volkskirche« auf dem Weg in das neue Jahrtausend, in: K. Koch / G. Sellin / A. Lindemann (Hgg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. Festschrift für Willi Marxsen zum 70. Geburtstag, Gütersloh 1990, 424-442. Ähnlich argumentiert H. Buß, Distanzierte Kirchlichkeit. Religion zwischen individueller Plausibilität und nicht gekündigter Mitgliedschaft, in: PastTheol 87 (1998), 330-338, der jedoch übersieht, daß man auf Dauer gute Gründe braucht, um monatlich Kirchensteuer zu bezahlen für eine nur noch aus Tradition aufrecht erhaltene Kirchenmitgliedschaft. Einen Versuch, solche Gründe zu benennen macht M. Welker, Warum in der Kirche bleiben? Fünf Antworten an Außen- und Innenstehende, in: EvKomm 24 (1991), 335-341.

74 Im Gegensatz dazu ist es für viele kirchlich engagierte Mitglieder der Landeskirchen frustrierend zu sehen, wieviel Kirchensteuer vom Lohn abgezogen wird, während zugleich in der eigenen Kirchengemeinde an allen Ecken und Enden das Geld für die Gemeindegarbeit und notwendige Neuanschaffungen und Neueinstellungen fehlt. Hier ist das freikirchliche Finanzierungsmodell, indem das gespendete Geld immer zunächst der eigenen Ortsgemeinde zugute kommt, für die meisten Mitglieder befriedigender, wenn es auch Nachteile für die Finanzierung überregionaler Projekte mit sich bringt.

kirchlichen Modell ausgerichtete Gemeindegarbeit zu konzentrieren. Die Zukunft in der Bundesrepublik gehört dem freikirchlichen Modell. Um so wichtiger aber ist es für die Gesellschaft, wie die Freikirchen ihr Verhältnis zum Staat bestimmen, und welche Aufgaben sie bei der Gestaltung der Gesellschaft übernehmen. Bringen sie sich bei der politischen Willensbildung mehr als bisher ein, weil sie eine Verantwortung für die Zukunft der bundesrepublikanischen Gesellschaft sehen, oder werden sie sich als Freikirchen von diesem säkularer werdenden Staat mehr und mehr zurückziehen?

4. Ethische Perspektiven für das zukünftige Verhältnis der Freikirchen zum Staat

Wenn ich im folgenden einige persönlich formulierte Forderungen für das zukünftige Verhältnis von Freikirche und Staat aufstelle, dann denke ich dabei zunächst vor allem an meine Freikirche, den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Die Probleme und Zielrichtungen dürften jedoch für die anderen Freikirchen in Deutschland im wesentlichen ähnlich liegen.

Wir haben als freikirchliche Gemeinden in der Bundesrepublik das Glück, in einem Staat zu leben, der uns ein großes Maß an Freiheit zur Ausübung unseres Glaubens bietet. Er gibt uns auch ein großes Maß Freiheit zur politischen Aktivität. Wir sind gesellschaftlich eingeladen, am politischen Prozeß der Willensbildung und der Machtverteilung mitzuwirken und wir dürfen unsere Vorschläge einbringen, unsere Kritik öffentlich vortragen und uns frei organisieren. Wir tun deshalb sicherlich gut daran, wenn wir diese Staatsform, die wir haben, zunächst einmal als Geschenk Gottes annehmen und dankbar dafür sind. Wir dürfen das auch öffentlich ausdrücken, indem wir in der Fürbitte für alle eintreten, die in unserem Land politische Macht haben oder anstreben. Insoweit sind die Grundgedanken aus Röm 13 auch für uns Freikirchler in der Bundesrepublik weiter aktuell.

Aber unsere Gesellschaft ist weit davon entfernt, eine Gesellschaft nach Gottes Willen zu sein, in der Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung verwirklicht sind. Deshalb haben wir als Freikirchler zusammen mit den Christen anderer Konfessionen immer wieder unsere Stimme zur Kritik zu erheben. Bei aller grundsätzlichen Dankbarkeit für die Freiheit und den Wohlstand, den wir haben, wird dieser Staat immer auch unseren Widerstand, unsere Ablehnung und unsere harte Kritik brauchen. Darin sind wir auch in Zukunft den soziaethischen Konsequenzen von Offb 13 verpflichtet.

Wir dürfen auch als freikirchliche Gemeinden nicht schweigen, wenn vier Millionen Menschen von der Möglichkeit abgeschnitten sind, sich ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen. Wir dürfen nicht schweigen,

wenn jedes fünfte Kind im Osten und jedes neunte Kind im Westen unserer Republik in Armut leben muß.⁷⁵ Wir müssen auch unter Umständen bereit sein, uns staatlichen Gesetzen und polizeilichen Anordnungen zu widersetzen und Kirchenasyl zu gewähren, wenn Asylbewerber in Länder abgeschoben werden sollen, in denen ihnen Folter und Tod drohen. Wo die Würde und das Leben der Menschen von der staatlichen Ordnung nicht mehr geschützt, sondern gefährdet werden, muß diese Ordnung immer auch unsere deutliche Ablehnung und Kritik finden.

Wir stehen als Freikirchler für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. D.h. wir mögen es nicht, wenn sich der Staat in unser Gemeindeleben einmischt. Das heißt aber nicht, daß wir uns als Gemeinden wie als einzelne Bürger nicht einmischen dürfen bei der Gestaltung der Gesellschaft, in der wir leben. Trennung von Kirche und Staat bedeutet Unabhängigkeit der Kirche von staatlicher Einflußnahme, es heißt nicht Rückzug aus der gesellschaftlich-politischen Aufgabe. Deshalb brauchen wir ein klares Bewußtsein unserer politischen Verantwortung als freikirchliche Gemeinden.

Diese sehe ich vor allem in folgenden sechs Punkten:⁷⁶

1. *Wir müssen Glauben anbieten in einer zunehmend säkulareren Gesellschaft.* Unsere wichtigste Aufgabe gegenüber der modernen Gesellschaft ist auch in Zukunft der sichtbar vorgelebte Glaube. Durch missionarisches offenes Gemeindeleben und persönliches, erkennbares Christsein legen wir die Basis für die Wirkung des christlichen Glaubens im pluralistischen Staat. Nur wenn in der Öffentlichkeit sichtbar ist, es gibt religiöse Menschen, es gibt Christen aus Überzeugung, wird auch von politischer Seite gehört werden, was wir anzubieten haben und was wir fordern. Ohne daß unser Glaube öffentlich wahrgenommen wird, sind wir irgendwann wieder bei der Situation des Paulus. Wir werden fleißig für die Herrschenden beten, daß sie sich ändern mögen, aber ob wir beten oder nicht, ob wir sie kritisieren oder nicht, es wird niemanden in-

⁷⁵ Die Ergebnisse des zunächst von der Bundesregierung unter Verschuß gehaltenen 10. Kinder- und Jugendberichts kommentiert: A. Foitzik, Bericht zur Lebenssituation von Kindern, in: Herderkommentare 52 (1998), 498f. Die bereits öfter vorgetragene Kritik der Kirchen an der Entwicklung der Kinderarmut in Deutschland benennt A. Foitzik, Kirchen stärken Ehe und Familie, in: HK 52 (1998), 278-280. Vgl. auch *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, 32f.

⁷⁶ Vgl. zum folgenden auch aus landeskirchlicher Perspektive M. Honecker, Der Auftrag der Kirche und die Aufgabe des Staates, in: H. Marré / J. Stütting (Hgg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 25, Münster 1991, 49-76, der den Auftrag der Kirche in Verkündigung des Wortes Gottes, sakramentalem Handeln, kirchlicher Unterweisung und Erziehung, Diakonie, ökumenischer Gemeinschaft, theologischer Beurteilung der Politik und Fürbitte sieht. (Honecker, Auftrag, 60-68.)

teressieren, weil wir eine kleine unbedeutende Sondergruppe unter vielen in der Gesellschaft sind.⁷⁷

2. *Wir brauchen klare, christlich begründete politische Ziele.* Der Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung muß als unverzichtbares Element des Christseins bei uns deutlicher werden. Hier brauchen wir nicht nur ein politisch waches Bewußtsein, wir brauchen eine politische Ethik und Medienpräsenz für die Ziele christlicher Politik. Wir müssen in der Öffentlichkeit klar machen, daß Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung keine beliebigen Werte, sondern unerläßliche Ziele christlicher Existenz sind. Hier muß die kritische Stimme der Christen gegenüber der Politik gerade auch von freikirchlicher Seite stärker werden, denn das prophetische Amt der Kirchen wird von freikirchlicher Seite bisher noch zu sehr vernachlässigt. Der Staat braucht unsere Kritik und Anregungen, sonst wird eine sozial gerechtere, ökologischere und gewaltfreiere Gesellschaft auf Dauer eine Utopie bleiben.

3. *Dafür aber muß die Politik Raum in unserem Gemeindeleben bekommen.* Staat, Politik und Recht müssen im Gemeindealltag überhaupt erst einmal thematisiert werden können. Informationen zu politischen Vorgängen, kritische politische Diskussionen sind gerade auch in der Gemeinde wichtig. Wie soll sich sonst eine biblisch begründete politische Meinung entwickeln können? Die Möglichkeiten dazu sind vielfältig: Man kann Abgeordnete einladen, Stellungnahmen verfassen und diskutieren, politische Gebetsanliegen formulieren und man kann auch als Gemeinde zur Teilnahme an Demonstrationen aufrufen. Die Möglichkeiten sind vielfältig, wir müssen sie nur gemeinsam nutzen wollen.

4. *Wir brauchen freikirchliche Christen in der Politik.* Politisches Engagement wird in unseren Gemeinden immer noch eher ungern gesehen, weil dann den Betroffenen die Zeit für die Gemeindegarbeit fehlt.⁷⁸ Aber wenn wir von der kommunalen bis zur Bundesebene auf staatliche Entscheidungen Einfluß nehmen wollen, wenn wir mit unseren Vorschlägen, Zielen und Kritiken gehört werden wollen, dann müssen wir es unseren Gemeindegmitgliedern leichter machen, politische Ämter zu übernehmen. Und dann sollten wir politisch begabte Mitglieder auch für Ämter und Aufgaben freistellen. Letztlich werden wir, wenn wir ein in unserem Sinne positives Verhältnis zu diesem Staat haben wollen, um den Aufbau eines freikirchlichen Lobbysystems am Regierungssitz nicht

⁷⁷ Aus diesem Grund haben auch evangelistische Großveranstaltungen wie ProChrist eine Berechtigung, wenn man sich auch von ihnen nicht all zuviel Wirkung über die kirchlichen Insider hinaus erwarten sollte. Vgl. W.-J. Grabner / D. Pollack, Evangelisation in einer säkularisierten Gesellschaft. ProChrist '95 – Ergebnisse einer Befragung, in: PastTheol 86 (1997), 202-222.

⁷⁸ vgl. K. Rösler, Finger in der Steckdose. Ein Baptist im Landtag in Kiel: Helmut Plüschau, Die Gemeinde 25/1998 vom 6.12.1998, 37

herumkommen. Nur durch freikirchliche Politiker werden freikirchliche Anliegen letztlich wirksam politisch vertreten werden können.

5. *Wir brauchen eine verstärkte ökumenische Zusammenarbeit auf politischem Gebiet.* Nur wo alle Christen mit einer Stimme sprechen, werden sie in Zukunft noch gehört werden. Ein gemeinsames Wort zur sozialen Lage, ökumenische Tage gegen Ausländerfeindlichkeit, konfessionsübergreifende diakonische und seelsorgerliche Aktivitäten, derartige kirchenverbindende Aktionen besitzen nach wie vor Nachrichtenwert. Wo wir in ökumenischer Geschlossenheit auftreten, werden wir eher gehört werden als in der Vereinzelung konfessionell begrenzter Arbeit.

6. *Wir brauchen die Diakonie als gelebtes Zeugnis unserer religiösen Überzeugungen.* Unsere Kritik an den Ungerechtigkeiten der Gesellschaft ist nur dann glaubwürdig, wenn wir selbst an der Überwindung von Armut und Unrecht mitarbeiten. Reden von der Unverfügbarkeit der Schöpfung überzeugt nur, wenn wir ökologische Projekte fördern, und das Reden vom Wert ungeborenen Lebens bleibt wirkungslos, wenn wir nicht Hilfen bei ungewollten Schwangerschaften anbieten und versuchen, eine kinderfreundlichere Gesellschaft zu gestalten. Das Reden von der Liebe Gottes braucht als Begleitung die praktizierte Nächstenliebe, sonst werden wir in der Bundesrepublik in der Zukunft von christlicher Seite aus nicht viel bewegen können.

Auch wenn wir Freikirchler für die Trennung von Staat und Kirche sind, sind wir es Gott und den Menschen, mit denen wir leben, schuldig, daß wir den Staat und die Politik nicht sich selbst überlassen. Wo immer uns das möglich ist, haben wir eine Verantwortung für die Gesellschaft, in der wir leben, wahrzunehmen. Es ist unsere Aufgabe, für Frieden und Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung einzutreten. Wo dies möglich ist, mit dem Staat und wo dies nötig ist, auch gegen ihn. Das ist recht verstandene freikirchliche Unabhängigkeit vom Staat.

Bibliographie

Aland, K., Geschichte der Christenheit. Band II: Von der Reformation bis in die Gegenwart, Gütersloh 1982

Becker, J., Paulus. Der Apostel der Völker, Tübingen 1989

Beier, P., Lebenswege in der DDR. I. Persönlichkeiten aus dem kirchlichen Bereich, in: VuF 43 (1998), 23-39

Beintker, M., Die Schuldfrage im Erfahrungsfeld des gesellschaftlichen Umbruchs im östlichen Deutschland. Annäherungen, in: KZG 4 (1991), 445-461

Brandt, E., Art. Baptismus/Baptisten in: ELTHG I (1992), 174-178

–, Baptistische Identität. Überlegungen zum Weg und Auftrag der Gemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, in: ThGespr 1/1989, 20-25

Bühler, K.-W., Die Kirchen und die Massenmedien. Intentionen und Institutio-

- nen konfessioneller Kulturpolitik in Rundfunk, Fernsehen, Film und Presse nach 1945, Hamburg 1968
- Buß, H.*, Distanzierte Kirchlichkeit. Religion zwischen individueller Plausibilität und nicht gekündigter Mitgliedschaft, in: *PastTheol* 87 (1998), 330-338
- Conzelmann, H. / Lindemann, A.*, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen ⁷1983
- Dahm, K.-W.*, Kirche als »Volkskirche« auf dem Weg in das neue Jahrtausend, in: *Koch, D.-A. / Sellin, G. / Lindemann, A.* (Hgg.), Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche. Festschrift für Willi Marxsen zum 70. Geburtstag, Gütersloh 1990, 424-442
- Dammann, U.*, Gemeinde unter ideologischem Druck – Chancen und Grenzen baptistischer Frömmigkeit im Kontext der DDR, in: *ThGespr* 1/1994, 15-19
- Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Bd. 3/1: Ehe, Familie, Sexualität, Jugend. Mit einer Einführung von E. Wilkens, Gütersloh ²1988
- Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn*, in: *Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Bd. 1/1: Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Gütersloh ³1988
- Die ökologische Krise als Nord-Süd-Problem. Fallbeispiel Amazonien*. Eine Studie der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst, Gütersloh 1991
- Diem, H.*, Art. Reiche, Lehre von den zwei Reichen, in: *Evangelisches Soziallexikon*. Im Auftrag des Deutschen evangelischen Kirchentages herausgegeben von F. Karrenberg, Stuttgart ⁴1963, 1026-1030
- Dzewas, R.*, Art. Sonntag / Sonntagsheiligung, in: *ELThG* III (1994), 1856-1857
- , Der soziologische Blick auf »das Jenseits der Gesellschaft«. Eine Einführung in die Grundfragen der Religionssoziologie, in: *Nassehi, A. / Kneer, G. / Kraemer, K.* (Hgg.), *Soziologie. Zugänge zur Gesellschaft*, Bd. 2: Spezielle Soziologien, Münster / Hamburg 1995, 315-326
- , Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive, Münster / Hamburg 1995
- / *Wittchow, B.* (Bearb.), Fertig für die Zukunft? Beiträge zum Umgang mit den Akten der Staatssicherheit in der ehemaligen DDR, in: *ZThG* 3 (1998), 206-246
- Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie*. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh ³1986
- Foitzik, A.*, Bericht zur Lebenssituation von Kindern, in: *HK* 52 (1998), 498-500
- , Kirchen stärken Ehe und Familie, in: *HK* 52 (1998), 278-280
- Fuchs, E.*, Marxismus und Christentum, Leipzig ²1953
- Geldbach, E.*, Art. Freikirchen, in: *ELThG* I (1992), 637-639
- Gnilka, J.*, Das Evangelium nach Markus, Bd. 2, EKK II/2, Neukirchen-Vluyn / Zürich ³1989
- Grabner, W.-J. / Pollack, D.*, Evangelisation in einer säkularisierten Gesellschaft. ProChrist '95 – Ergebnisse einer Befragung, in: *PastTheol* 86 (1997), 202-222

- Härle, W., Art. Kirche VIII. Dogmatisch, in: TRE XVII, Berlin / New York 1989, 277-317
- Hall, St.G., Art. Konstantin I., in: TRE XIX, Berlin / New York 1990, 489-500
- Harleß, G.Chr.A., Christliche Ethik, Stuttgart ²1842
- Hausschild, W.-D., Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995
- Hollerbach, A., Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt a.M. 1965
- Holz, M., Schweigen kann nicht heilen, in: ZThG 3 (1998), 215-225
- Honecker, M., Der Auftrag der Kirche und die Aufgabe des Staates, in: *Marré, H. / Stüting, J.* (Hgg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 25, Münster 1991, 49-76
- Howe, G. (Hg.), Atomzeitalter, Krieg und Frieden. Mit Beiträgen von C.-F. v. Weizsäcker, R. Nürnberger, U. Scheuner, E. Wilkens, G. Howe, E. Schlink, K. Janssen, H. Gollwitzer, Witten / Berlin ²1959
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover / *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Bonn 1997 [Gemeinsame Texte 9]
- Klappert, B. / Weidner, U. (Hgg.), Schritte zum Frieden. Theologische Texte zu Frieden und Abrüstung, Neukirchen-Vluyn ²1983
- Köster, A., Lampenlicht am dunklen Ort. Predigten und Vorträge, zusammengestellt von Karl Federmann, Wien 1965
- Lau, F., Art. Schöpfungsordnung, in: RGG³ V, Tübingen 1961, 1492-1494
- List, J., Die Religionsfreiheit als Individual- und Verbandsgrundrecht in der neueren deutschen Rechtsentwicklung und im Grundgesetz, in: *Krautscheidt, J. / Marré, H.* (Hgg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 3, Münster 1969, 34-95
- Mann, G., Das Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, in: *Propyläen Weltgeschichte*, Bd. 7: Von der Reformation zur Revolution, Berlin / Frankfurt a.M. 1991, 133-230
- Materne, U. / Balders, G. (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. Wuppertal / Kassel 1995
- Marxsen, W., Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh ⁴1978
- Mehlhausen, J., Einführende Literatur zur Kirchengeschichte der DDR, in: *VuF* 43 (1998), 3-22
- Moeller, B., Geschichte des Christentums in Grundzügen, Göttingen ⁵1992
- Moltmann, J., Politische Theologie – Politische Ethik, München / Mainz ⁴1984
- Müller, U.B., Die Offenbarung des Johannes [ÖTK.NT 19], 2., durchgesehene und um einen Nachtrag ergänzte Auflage, Gütersloh 1995
- Myers, A.R., Europa im 14. Jahrhundert, in: *Propyläen Weltgeschichte*, Bd. 5: Islam. Die Entstehung Europas, Berlin / Frankfurt a.M. 1991, 513-618
- Neubert, E., Konfessionslose in Ostdeutschland. Folgen verinnerlichter Unterdrückung, in: *PastTheol* 87 (1998), 368-379
- Nowak, K., Protestantismus und Demokratie in Deutschland. Aspekte der politischen Moderne, in: *Greschat, M. / Kaiser, J.* (Hgg.), Christentum und Demokratie im 20. Jahrhundert, Stuttgart / Berlin / Köln 1992, 1-18

- Pesch, R.*, Die Apostelgeschichte, Bd. 2, EKK V/2, Neukirchen-Vluyn / Zürich 1986
- Pflaum, H.G.*, Das römische Kaiserreich, in: Propyläen Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte. Herausgegeben von Golo Mann und Alfred Heuß, Bd. 4: Rom. Die Römische Welt, Berlin / Frankfurt a.M. 1991, 317-428
- Pollack, D.*, Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse, in: ZThK 93 (1996), 588-615
- Reppen, K.*, Die Erfahrung des Dritten Reiches und das Selbstverständnis der deutschen Katholiken nach 1945, in: *Conzemius, V. / Greschat, M. / Kocher, H.* (Hgg.), Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte, Göttingen 1988, 127-179
- Ritt, H.*, Offenbarung des Johannes, NEB.NT 21, Würzburg 21988
- Rösler, K.*, Finger in der Steckdose. Ein Baptist im Landtag in Kiel: Helmut Plüschau, Die Gemeinde 25/1998 vom 6.12.1998, 37
- Rostovtzeff, M.*, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt, Bd. 2, Darmstadt 1955 (1984)
- Sackers, B.*, Zur Situation der Jugend in der DDR, in: VuF 43 (1998) 63-78
- Scheuner, U.*, Art. Kirchenregiment, in: RGG³ III, Tübingen 1959, 1520-1522
- / *Barion, H.*, Art. Kirche und Staat, RGG³ III, Tübingen 1959, 1327-1339
- Schmidt, K.D.*, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen 71979
- Scholder, K.*, Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934, Frankfurt a.M / Berlin 1977 (1986)
- , Kirchliche und theologische Neuerungsbewegungen im deutschen Protestantismus nach 1918, in: *Kottje, R. / Moeller, B.* (Hgg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. III: Neuzeit, Mainz 1974, 258-302
- Schwarz, H.*, Art. Freikirche, in: TRE XI, Berlin / New York 1983, 550-563
- Silomon, A.*, Lebenswege in der DDR. II. Persönlichkeiten aus dem staatlichen Bereich, in: VuF 43 (1998), 40-51
- Stambaugh, J.E. / Balch, D.C.*, Das soziale Umfeld des Neuen Testaments. Aus dem Amerikanischen von Gerd Lüdemann, NTD Erg.-Bd. 9, Göttingen 1992
- Strübind, A.*, Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips, in: ZTHG 4 (1999), 261-288
- , Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Wuppertal / Zürich / Kassel 21995
- , Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, in: ZThG 2 (1997), 164-201
- Sueton*, Leben der Cäsaren, München 1972
- Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung*. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Köln 1985
- Welker, M.*, Warum in der Kirche bleiben? Fünf Antworten an Außen- und Innenstehende, in: EvKomm 24 (1991), 335-341
- Wilckens, U.*, Der Brief an die Römer, Bd. 3, EKK VI/3, Neukirchen-Vluyn / Zürich 1982
- Wolff, Chr.*, Christliche Staatsbürgerschaft in einer sozialistischen Gesellschaft, in: ThGespr 1/1989, 14-20

Die Könige Omri und Ahab

Predigt über 1. Könige 16,23-33

Joachim Molthagen

16,23 Im 31. Jahre Asas, des Königs von Juda, wurde Omri König über Israel für zwölf Jahre. In Thirza regierte er sechs Jahre; 24 dann kaufte er den Berg Samaria von Semer um zwei Talente Silber und befestigte den Berg. Die Stadt aber, die er gebaut hatte, nannte er Samaria nach dem Namen Semers, des früheren Besitzers des Berges. 25 Und Omri tat, was dem Herrn mißfiel, und trieb es ärger als alle, die vor ihm gewesen waren. 26 Er wandelte ganz auf dem Wege Jerobeams, des Sohnes Nebats, und in der Sünde, zu der er Israel verführt hatte, so daß sie den Herrn, den Gott Israels, durch ihre nichtigen Götzen erzürnten. 27 Was sonst noch von Omri zu sagen ist, von allem, was er getan hat, und von seiner kriegerischen Tüchtigkeit, das steht ja geschrieben in der Chronik der Könige von Israel. 28 Und Omri legte sich zu seinen Vätern und wurde begraben zu Samaria, und sein Sohn Ahab wurde König an seiner Statt.

29 Im 38. Jahre Asas, des Königs von Juda, wurde Ahab, der Sohn Omris, König über Israel und regierte 22 Jahre zu Samaria über Israel. 30 Und Ahab, der Sohn Omris, tat, was dem Herrn mißfiel, und trieb es ärger als alle, die vor ihm gewesen waren. 31 Es war noch das Geringste, daß er in den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats, wandelte; er nahm sogar Isebel, die Tochter Ethbaals, des Königs der Sidonier, zur Frau und ging hin und diente dem Baal und betete ihn an. 32 Er errichtete dem Baal einen Altar in dem Baalstempel, den er in Samaria gebaut hatte. 33 Auch machte Ahab eine Aschera und verübte noch anderes, was den Herrn, den Gott Israels, erzürnte, mehr als alle Könige Israels, die vor ihm gewesen waren.

Das soll ein Text für eine Predigt sein? Es steht doch in ihm nichts Besonderes drin! Er enthält offenbar nichts, was für uns bedeutsam sein könnte, sondern bietet nur mehr oder weniger zufällig aneinandergereihte Mitteilungen über geschichtliche Ereignisse, die fast 2900 Jahre zurückliegen und uns nun wirklich nichts mehr angehen. Solche Gedanken drängen sich bei dem Lesen oder Hören unseres Textes wohl unwillkürlich auf. Wer dann noch weiß, daß der Predigende den Beruf eines

Historikers ausübt und mit der Geschichte des Altertums befaßt ist, mag ja dem Spezialisten Interesse für solch einen Text zugestehen; aber ein Gottesdienst sollte doch nicht mit einer Geschichtsvorlesung verwechselt werden!

Es ist zuzugeben, daß unser Text zu den Stücken des Alten Testaments gehört, die langweilig wirken; und wenn gar über einige Seiten hinweg nur solche Berichte aufeinander folgen (wie es in dem langen Abschnitt 1Kön 14,21-16,34 der Fall ist), dann können auch sehr geduldige Bibelleser den Mut verlieren fortzufahren. Zuzugeben ist auch, daß sich unser Text ohne Beschäftigung mit historischen Fragen kaum erschließen wird. So jedenfalls bin ich selbst auf ihn aufmerksam geworden. Im Zusammenhang mit Arbeiten zu Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis im antiken Griechenland und Israel mußte ich mich auch genauer mit der altisraelitischen Königszeit und ihrer Darstellung in Alten Testament befassen. Ich habe die Zusammenhänge ein wenig näher kennengelernt und dabei gemerkt, daß etwa die Geschichtsdarstellung in den Büchern 1. und 2. Könige beherrscht ist von Gesichtspunkten, die auch für unser Verhältnis zu Gott zentrale Bedeutung besitzen. So lade ich dazu ein, in unseren Text hineinzuhören und zu fragen, was er uns von Gott her zu sagen hat.

Auf den ersten Blick fällt die Dürftigkeit der Berichte auf. Omri und Ahab, zwei Könige des Nordreiches Israel, das sich nach dem Tod Salomos neben dem Königreich Juda verselbständigt hatte (vgl. 1Kön 12,1-20), regierten in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts v.Chr. Wir erfahren in unserem Text, wie lange ihre Regierungszeit dauerte und wo sie residierten. Darüber hinaus erhalten wir noch die eine oder andere Einzelnachricht, aber kein Gesamtbild von ihren politischen Leistungen oder auch Mißerfolgen. Statt dessen finden wir eine deutliche und kräftige Beurteilung, die in beiden Fällen in einer Verurteilung besteht. Diese Art der Berichterstattung ist durchaus eigenwillig, und sie erscheint für Historiker in vieler Hinsicht als anstößig.

Nimmt man ein Geschichtsbuch zur Hand, sieht das Bild unserer beiden Könige nämlich sehr anders aus. Hier erscheinen Omri und sein Sohn Ahab mit guten Gründen als besonders tüchtige und erfolgreiche Herrscher. Gelobt wird ihre Ausgleichspolitik. Im Land lebten Israeliten neben Kanaanäern; und unsere beiden Könige bemühten sich nach Kräften, beiden Bevölkerungsteilen gerecht zu werden. In diesen Zusammenhang gehört auch die Verlegung der Hauptstadt. Wie einst David, nachdem alle Stämme Israels den zunächst nur auf Juda beschränkten Herrscher zu ihrem König gemacht hatten, die in der Mitte zwischen Juda und dem Gebiet der Nordstämme Israels gelegene Jebusiterstadt Jerusalem erobert und zu seiner Königsstadt gemacht hatte (vgl. 2Sam 5,1-10), so ließ Omri auf einem von ihm erworbenen Berg seine neue Residenz Samaria errichten. Sie war weder eine israelitische noch eine kanaänische Stadt, sondern Königseigentum und sollte eben dadurch zum Ausdruck

bringen, daß Omri keine Bevölkerungsgruppe zu bevorzugen gedachte. Zur Politik des Ausgleichs gehörte ferner, daß Omri und Ahab Religionsfreiheit gewährten. Jede Bevölkerungsgruppe konnte die ihr vertraute Form der Götterverehrung pflegen. So wurde im Königreich Israel auch die Verehrung der kanaanischnen Gottheiten nicht nur geduldet, sondern sogar gefördert; und in der neuen Hauptstadt Samaria fand sich neben einem Heiligtum für den Gott Israels auch ein Baalstempel.

Bemerkenswerte Erfolge konnten Omri und Ahab auf außenpolitischem Gebiet aufweisen. Die guten Beziehungen zu den phönizischen Küstenstädten und das Ansehen, das das Königreich Israel dort genoß, fanden ihren Niederschlag in der Heirat Ahabs mit der phönizischen Prinzessin Isebel. Daß Omri die Moabiter seiner Oberhoheit unterwerfen konnte, bezeugt eine im letzten Jahrhundert gefundene Inschrift des moabitischen Königs Mesa.¹ Noch in viel späterer Zeit sprachen Inschriften der assyrischen Großkönige von Palästina als dem »Land des Hauses Omri«, was noch einmal spiegelt, welche beachtliche Machtstellung das Königreich Israel unter Omri und Ahab erlangt hatte.

Schließlich verdient die erfolgreiche Friedenspolitik gegenüber dem südlichen Nachbarn Juda besonders hervorgehoben zu werden. Nachdem das Großreich Davids und Salomos auseinandergebrochen war, setzte ein länger als vier Jahrzehnte anhaltender Dauerkrieg zwischen den beiden kleinen Königreichen Juda und Israel ein, gespeist nicht zuletzt aus dem Interesse der in Jerusalem regierenden Nachkommen Davids, die Grenze ihres Herrschaftsbereiches so weit wie möglich von ihrer Hauptstadt weg nach Norden zu verschieben. »Es war aber die ganze Zeit über Krieg zwischen Rehabeam und Jerobeam«, heißt es 1Kön 14,30 von den ersten Herrschern nach dem Tod Salomos, und dasselbe sagen 1Kön 15,7.16.32 von ihren Nachfolgern. Erstmals bei Omri verlautet nichts mehr von einem Krieg zwischen Israel und Juda. Wie sehr sich das Verhältnis zwischen den Nachbarn verbessert hatte, zeigte sich unter Ahab daran, daß er mit dem König Josaphat von Juda ein Bündnis abschloß (1Kön 22,1-4) und seine Tochter Athalja dem jüdischen Kronprinzen Joram zur Frau gab (2Kön 8,18 und 26).

Ausgleich im Inneren, Frieden mit dem Nachbarn, Ansehen in der Region – das ist doch ein Zustand, von dem die Bevölkerung Palästinas und ihre Politiker in unserer Zeit allenfalls träumen können. Wer heute solche Erfolge wie Omri und Ahab vorweisen könnte, wäre weltweit gefeiert. »Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Omri eine der kraftvollsten Persönlichkeiten auf dem Thron Israels war, der sich über die Grenzen Israels hinaus Respekt zu verschaffen vermochte ... Ahab setzte in jeder Beziehung die Politik seines Vaters fort und stand ihm an Be-

¹ Mesa-Stele, jetzt im Louvre in Paris. Deutsche Übersetzung des Textes bei H. Greßmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, ²1926, 440ff.

deutung in nichts nach.«² So urteilen heutige Historiker über unsere beiden Könige. Doch von dem allen findet sich in unserem Text fast nichts. Die beeindruckenden politischen Erfolge interessieren nicht, sie fallen unter »Sonstiges« (V. 27), wofür auf die Akten verwiesen wird. Dort kann man nachlesen, wenn man es unbedingt wissen will. Und statt des lobenden Gesamturteils fällt zweimal der vernichtende Satz: Er »tat, was dem Herrn mißfiel ...« (V. 25.30).

Wie das negative Urteil über unsere Könige begründet wird, stellt einen weiteren schweren Anstoß dar. Zunächst ist von dem Weg Jerobeams und der Sünde, zu der er Israel verführte, die Rede (V. 26, vgl. 31). Gemeint ist die Aufwertung der alten Heiligtümer von Bethel und Dan zu Staatsheligtümern des neuen Königreiches Israel durch seinen ersten Herrscher Jerobeam (vgl. 1Kön 12,26-33). Er ließ dort je ein goldenes Stierbild aufstellen, über dem unsichtbar thronend der Gott Israels vorgestellt war; und er förderte auch die Verehrung des Gottes Israels an verschiedenen Höhenheiligtümern. Die großen israelitischen Feste sollten für sein Königreich in Bethel gefeiert werden und nicht mehr in Jerusalem, das ja jetzt Ausland geworden war. Mit diesen Maßnahmen zog er die notwendige Konsequenz aus der politischen Selbständigkeit, denn es ging ja nicht an, daß Gottesdienst nur im – noch dazu für lange Zeit feindlichen – Nachbarland gefeiert werden sollte. So haben auch alle nachfolgenden Könige Israels diese Regelung beibehalten. Doch »dies gereichte Israel zur Sünde«, heißt es schon im Bericht über Jerobeam (1Kön 12,30), und entsprechend urteilt unser Text über Omri und Ahab. Die weiteren Punkte, die das negative Urteil über Ahab begründen, hängen auf das engste mit seiner und seines Vaters erfolgreicher Politik zusammen. Seine Heirat mit der phönizischen Prinzessin Isebel war ja Teil jener geschickten Außenpolitik, die sich bemühte, gute Beziehungen zu den Nachbarn zu pflegen. Daß Ahab auch gegenüber seiner Frau in Glaubensdingen keinen Zwang ausübte, sondern dafür sorgte, daß sie ihren heimischen Baal auch in Samaria verehren konnte, war ebenso wie das Aufstellen einer Aschera (einer Art Holzpfeiler, der zur Verehrung der kanaanäischen Fruchtbarkeitsgöttin diente) Ausdruck der toleranten und auf Ausgleich bedachten Religionspolitik. Wenn der König schließlich seine Frau in ihren Gottesdienst begleitete, so mag man darin einen Ausdruck der Höflichkeit und des Respekts ihr gegenüber sehen.

Doch solche Überlegungen zählen für unseren Text nicht. Er fragt nicht nach politischer Klugheit oder Nützlichkeit, sondern mißt einseitig am Willen Gottes. Grundlegend ist das erste Gebot, keine anderen Götter zu verehren. Daß solches doch immer wieder geschah, besonders auch an den zahlreichen, über das Land verstreuten Höhenheiligtümern, läßt sich

² M. Metzger, Grundriß der Geschichte Israels, Neukirchen-Vluyn 41977, 108; inzwischen 101998.

an dem dagegen gerichteten Wirken der Propheten ablesen. Das (spätere) 5. Buch Mose (Deuteronomium) formuliert deshalb besonders eindringlich das Verbot für Israel, kanaanäische Kultformen zu übernehmen (vgl. Dtn 12,29-31), und es läßt Opfer und Feste für Gott nur im Tempel von Jerusalem zu (Dtn 12,1-7). Daran mißt auch unser Text das Verhalten der Könige Omri und Ahab und stellt deshalb lapidar fest: Sie taten, was dem Herrn mißfiel.

Daß unser Text so einseitig urteilt, hat seinen besonderen Grund. Er gehört zu dem großen Geschichtswerk, das mit den ersten Kapiteln des 5. Buches Mose beginnt und über die Bücher Josua, Richter und Samuel bis an das Ende des 2. Buches der Könige reicht, das sogenannte deuteronomistische Geschichtswerk. Es stellt die Geschichte Israels von der Wüstenzeit bis zum Ende der politischen Selbständigkeit dar, das für den Nordstaat Israel mit seiner Auslöschung durch die Assyrer 722 v.Chr. und für den Südstaat Juda mit der Zerstörung Jerusalems durch die Truppen des babylonischen Königs Nebukadnezar 586 v.Chr. kam. Verfaßt wurde das große Geschichtswerk, das viele ältere Überlieferungen aufgenommen hat, in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft, und man kann es mit Recht eine »Generalbeichte Israels« nennen. Angesichts der Trümmer Jerusalems und der Wegführung des Volkes Gottes fort aus seinem Land hatten die Verfasser in der Rückschau begriffen, daß die Mahnungen der Propheten, Gottes Weisungen zu beachten, nicht leeres Gerede gewesen waren, sondern daß auch in der Politik nichts wichtiger war als das Achten auf das Wort und den Willen Gottes. So haben sie ihren Maßstab für wichtig und unwichtig gewonnen, den sie in unserem Text an die Könige Omri und Ahab anlegen.

Was geht uns das alles an? Zunächst ist daran zu erinnern, daß auch das Neue Testament uns an manchen Stellen vor Augen führt, daß Wichtiges und Unwichtiges nach den Maßstäben Gottes oft anders aussieht als für unsere Augen. Ich denke an die Nachfolgeworte Jesu in Mk 8,34-38: Was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und sein Leben einzubüßen? (V. 36) Ich erinnere an die Gleichnisse vom reichen Kornbauern (Lk 12,16-21) und vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14), wo Menschen meinen, durch ihren Reichtum genug für die Zukunft vorgesorgt oder durch ihr frommes Leben genug für Gott geleistet zu haben, und dann erfahren müssen, daß ihre Rechnung vor Gott nicht aufgeht. Ich denke an das Gespräch Jesu mit Petrus nach Ostern (Joh 21,15-19), in dem Jesus dem Petrus nur die eine Frage stellt: Hast du mich lieb? Oder ich denke an das Sendschreiben an die Gemeinde Ephesus (Offb 2,1-7), die trotz eines blühenden Gemeindelebens ermahnt wird, zur »ersten Liebe« zurückzukehren.

In demselben Sinne führt uns unser Text vor Augen, wie wichtig es ist, daß wir von Gott her die richtigen Maßstäbe gewinnen und sie immer neu bewähren – in der Einstellung zu unserem Leben insgesamt wie im alltäglichen Verhalten. Das gilt auch heute für den Bereich der Politik.

Wir sind für unsere Stellungnahme zu den Fragen unserer Tage gut beraten, nicht zuerst nach dem zu fragen, was nützlich, machbar oder mehrheitsfähig ist, sondern uns an dem zu orientieren, was wir von der Bibel her als Gottes gute Gedanken mit der Welt und uns Menschen verstanden haben, dafür einzutreten und dafür zu werben. Ähnlich gilt es im Blick auf unser persönliches Leben und für unsere Gemeinden. Wenn wir für uns selbst vorrangig nach Erfolg im Beruf, dem Erhalten oder Gewinnen eines Arbeitsplatzes, Wahrung oder Mehrung unseres Wohlstandes und nach Ansehen in unserer Umgebung streben, oder wenn wir den Wert einer Gemeinde nach ihrer gesunden Kassenlage, einer Zunahme ausweisenden Statistik, der Schönheit des Gemeindezentrums oder dem Abwechslungsreichtum der Gottesdienste beurteilen, so stehen uns damit durchaus wichtige, wertvolle und zum Freuen schöne Dinge vor Augen; aber in unserem Text würde das alles unter »Sonstiges« fallen, das kaum einer Erwähnung für wert gehalten wird. Was dagegen vorrangig wichtig ist? Im Sinne unseres Textes lautet die Antwort: daß wir leben, wie es Gott wohlgefällt, nach seinem Wort und Willen, in der Gemeinschaft mit ihm. Die Antwort ließe sich auch neutestamentlich formulieren: daß wir eine positive Antwort geben auf die Frage, die Jesus an Petrus richtete: Hast du mich lieb? Dabei kann gerade das im Sendschreiben an die Gemeinde Ephesus gebrauchte Bild von der ersten Liebe veranschaulichen, was gemeint ist. Frisch Verliebte sind in Gedanken ständig beieinander. Sie freuen sich über einander und nutzen jede Gelegenheit, Gemeinschaft zu pflegen. Sie geben einander an allem Anteil, was ihr Leben ausmacht; und dem anderen eine Freude zu bereiten, ist nicht lästige Pflicht, sondern phantasievoll gesuchte Möglichkeit und mit Freuden genutzte Gelegenheit.

Unser Predigttext will uns helfen, unser Leben so auszurichten, daß es Bestand hat. Er führt uns Gottes Wort und Willen als den entscheidenden Maßstab vor Augen. Alles Leben daran vorbei mag noch so erfolgreich erscheinen, es ist letzten Endes kaum einer Erwähnung wert. Vom Neuen Testament her ist daran zu erinnern, daß Gottes Wort in Jesus Christus »Fleisch geworden« ist. Entscheidend ist darum für uns, daß wir als Menschen leben, die Jesus Christus lieben – und in seinem Namen den Nächsten. Er ruft uns in seine Nachfolge. Er hilft uns, in der Gemeinschaft mit ihm zu bleiben. Er ermöglicht uns, auch bei Versagen immer wieder neu anzufangen. Denn er will, daß wir das Leben gewinnen.

Amen

Gottes sanftes Säuseln

Predigt über 1. Könige 19,1-13

Ralf Dziewas

19,1 **Ahab** [der König Israels] **erzählte** [seiner Frau] **Isebel** alles, was **Elija** getan, auch daß er alle **Propheten** [des Baal] mit dem Schwert hatte töten lassen. 2 Sie schickte einen Boten zu **Elija** und ließ ihm sagen: Die Götter sollen mir dies und das antun, wenn ich morgen um diese Zeit dein Leben nicht dem Leben eines jeden von ihnen gleich mache. 3 Da geriet **Elija** in Angst, machte sich auf und ging weg, um sein Leben zu retten. Er kam nach **Beerscheba** in **Juda** und ließ dort seinen Diener zurück. 4 Er selbst ging eine Tagereise weit in die Wüste hinein. Dort setzte er sich unter einen **Ginsterstrauch** und wünschte sich den Tod. Er sagte: Nun ist es genug **Herr**. Nimm mein Leben; denn ich bin nicht besser als meine Väter. 5 Dann legte er sich unter den **Ginsterstrauch** und schlief ein.

Doch ein Engel rührte ihn an und sprach: Steh auf und iß! 6 Als er um sich blickte, sah er neben seinem Kopf Brot, das in glühender Asche gebacken war, und einen Krug mit Wasser. Er aß und trank und legte sich wieder hin. 7 Doch der Engel des **Herrn** kam zum zweitenmal, rührte ihn an und sprach: Steh auf und iß! Sonst ist der Weg zu weit für dich. 8 Da stand er auf, aß und trank und wanderte, durch diese Speise gestärkt, vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum **Gottesberg Horeb**.

9 Dort ging er in eine Höhle, um darin zu übernachten. Doch das Wort des **Herrn** erging an ihn: Was willst du hier, **Elija**? 10 Er sagte: Mit leidenschaftlichem Eifer bin ich für den **Herrn**, den Gott der Heere, eingetreten, weil die **Israeliten** deinen Bund verlassen, deine Altäre zerstört und deine Propheten mit dem Schwert getötet haben. Ich allein bin übriggeblieben, und nun trachten sie auch mir nach dem Leben. 11 Der **Herr** antwortete: Komm heraus, und stell dich auf den Berg vor den **Herrn**! Da zog der **Herr** vorüber: Ein starker, heftiger Sturm, der die Berge zerriß und die Felsen zerbrach, ging dem **Herrn** voraus. Doch der **Herr** war nicht im Sturm. Nach dem Sturm kam ein Erdbeben. Doch der **Herr** war nicht im Erdbeben. 12 Nach dem Beben kam ein Feuer. Doch der **Herr** war nicht im Feuer. Nach dem Feuer aber kam ein sanftes, leises Säuseln. 13 Als **Elija** das hörte, hüllte er sein Gesicht in den Mantel, trat hinaus und stellte sich an den Eingang der Höhle.

Liebe Geschwister,

Woran denkt ihr zuerst, wenn ihr den Namen Elija hört? Sicherlich an die beeindruckende Geschichte von Elijas großem Wettstreit mit den Baalspriestern auf dem Berg Karmel. Wo die Propheten des Baal stundenlang um ihren Altar tanzen, ohne daß etwas geschieht, braucht Elija nur seinen Gott anzurufen und das ganze Volk erlebt Jahwes mächtiges, unübersehbares Eingreifen. Auf das Gebet Elijas hin wirft Gott Feuer vom Himmel, so daß sich das ganze Volk von Baal abwendet und sich zu Jahwe bekehrt.

So kennen wir Elija, den einsamen, unbeugsamen Streiter für die Jahweverehrung, der es allein mit 450 Baalspropheten aufnimmt. Und Elija legte sich ja auch sonst mit jedem an, selbst mit dem König Ahab und seiner Frau Isebel. Unerschrocken machte er seinen Mund auf, egal ob er damit anderen auf die Füße trat, oder nicht. Er nahm keine Rücksicht. Wenn er sich für Gottes Sache einsetzte, dann war er mit Leib und Seele dabei. Dann konnte nichts ihn von seinem Weg abbringen. Ob es dem König Ahab gefiel, oder nicht, ob das Volk Israel es hören wollte, oder nicht, Elija verkündigte den Willen Gottes. Und wo immer sich Israel oder sein Herrscher von Jahwe abwandte, um andere Götter wie den Gott Baal anzubeten, da war Elija als schärfster Kritiker zur Stelle.

Mit seiner unerbittlichen Haltung, machte er sich natürlich nicht nur Freunde. Eine besonders erbitterte Feindin hatte er in Isebel, der Frau des Königs gefunden. Sie, die als phönizische Prinzessin durch Heirat an den israelitischen Hof gekommen war, unterstützte dort nun den Glauben und die Priester aus ihrer alten Heimat. Sie förderte nach Kräften die Verehrung des Fruchtbarkeitsgottes Baal. Ihr war der Prophet Elija ein besonderer Dorn im Auge, da dieser immer wieder die Königin kritisierte und das Volk gegen die Baalspriester aufzuhetzen versuchte.

Und nun, kurz bevor die Geschichte sich zugetragen hat, die ich gerade vorgelesen habe, kurz bevor das geschah, hatte Elija in diesem beeindruckenden Wettstreit auf dem Berg Karmel die Priester des Baal blamiert, ihre Unfähigkeit vorgeführt, und den Gott Baal der Lächerlichkeit preisgegeben. Und dann hatte er das Volk dazu gebracht, mit den 450 Baalspriestern kurzen Prozeß zu machen, so daß alle getötet wurden. Elija hatte gewonnen, auf der ganzen Linie gesiegt. Er, er allein, hatte es geschafft, das Volk vom Götzen Baal wieder zu Jahwe, dem Gott Israels, zurückzubringen. Er allein war es gewesen, der sich allen entgegengestellt, allen Gefahren getrotzt und gewonnen hatte. Das war typisch Elija. Der einsame, unbeugsame und erfolgreiche Streiter für die Sache des Herrn. Und Gott hatte sich eindrucksvoll hinter Elija gestellt und in aller Öffentlichkeit seine Macht gezeigt. Er hatte sich als ein Gott erwiesen, der mit Feuer vom Himmel auf die Gebete seiner Treuen antwortete.

Aber dieser Elija auf dem Berg Karmel, das ist nur die eine Seite der Geschichte, die, die wir zuerst sehen, die wir alle kennen. Aber es gibt noch

eine andere Seite von Elija und eine andere Seite seines Gottes. Davon berichtet unser Predigttext, der direkt an die berühmte Szene auf dem Berg Karmel anschließt. Wie anders erscheint uns Elija hier, als in der Geschichte zuvor.

Der Elija, der sich hier unter einen Ginsterstrauch legt, um zu sterben, der war doch vorher noch so ein mutiger Mann, ein Mann der Tat. Das paßt doch eigentlich gar nicht zu ihm. Und nun auf einmal, als ihn die Botschaft der wütenden Königin Isebel erreicht, bricht er förmlich zusammen. So als hätte er alle Kraft, alle Motivation verloren. Etwas in ihm zerreißt, er bekommt Angst, die er vorher nicht kannte, fühlt sich schwach, einsam, hilflos. Er flieht und läuft um sein Leben. Der vorher so Unbeugsame, nun auf einmal ist er auch nur ein Mensch, der vor Angst um sein Leben rennt, aber eigentlich schon allen Lebensmut verloren hat. Er läßt alles zurück, selbst seinen Diener, und begibt sich in die Wüste. Resigniert legt er sich unter einen Ginsterstrauch um zu Sterben.

Ich glaube, solche Situationen kennen viele von uns auch. Plötzlich wird man aus einem aktiven, gelingenden Leben herausgerissen. Auf einmal reicht die Kraft nicht mehr. Konnte man vorher noch Bäume ausreißen, war vorher keine Aufgabe zu schwer, kein Widerstand unüberwindlich, nun auf einmal reicht die eigene Kraft nur noch dafür, sich zum Sterben hinzulegen, Schluß zu machen, weil es genug ist. Mehr geht nicht. Ganz plötzlich kommen diese Momente. Für alle anderen unbegreiflich, aber auf einmal geht es nicht mehr. Auf einmal ist die Kraft weg und der Mut auch. Dann sind wir nur noch schwach statt stark, bloß noch verletzbar und hilflos, und vor allem mutlos und ohne Hoffnung.

Genauso geht es Elija hier. Er ist am Ende seiner Kraft und will nur noch sterben. Aber Gott läßt ihn noch nicht. Ein Engel bringt ihm Wasser und Brot. Nicht nur einmal. Zweimal fordert der Engel ihn auf, zu essen und zu trinken, und Elija kommt wieder zu Kräften. Eigentlich ist es eine Banalität, aber durch die Versorgung mit dem Notwendigsten kommt Elija wieder auf die Beine. Gottes Eingreifen geschieht hier nicht durch große Taten. Da ist einfach jemand zur Stelle, der den lebensmüden Elija findet und mit Brot und Wasser versorgt. Er hilft ihm nicht mit irgendwelchen außergewöhnlichen Dingen, sondern nur mit etwas zu Trinken und ein paar Brotfladen. Aber das reicht, um Elija wieder aufzurichten.

Auch so etwas haben wir sicherlich schon erfahren. Man liegt krank im Bett und dann ist da eine helfende Hand, der Partner, der sich um einen kümmert, die Mutter, die einen versorgt, oder eine Schwester oder ein Pfleger, die uns das Notwendigste ans Bett bringen. Nichts besonderes, aber so unheimlich wichtig, um wieder auf die Beine zu kommen. Daß es solche Menschen gibt, die helfen, mit Wasser und Brot oder mit Kaffee und Suppe, das ist zwar unspektakulär, aber so hilfreich, ja manchmal lebensrettend. So wie für Elija der Engel, der ihm Brot und Wasser bringt.

Und nun, halbwegs wieder auf den Beinen, macht Elija sich da wieder auf den Weg zurück? Mit neuem Mut zurück an die Arbeit? Nein so

weit ist er noch lange nicht. Er hat zwar wieder ein wenig körperliche Kraft bekommen, aber er hat immer noch keinen Lebensmut zurückgewonnen. Vierzig Tage und Nächte wandert er durch die Wüste, bis er an den Gottesberg Horeb kommt. Und dort legt er sich wieder hin und verkriecht sich in einer Höhle. Wieder ein Ort der Flucht, der Ausweglosigkeit und der Dunkelheit.

Vierzig Tage, das ist eine lange Zeit. Vierzig Tage Einsamkeit in unwirtlicher Landschaft, sengende Sonne, ein beschwerlicher Weg und kein Begleiter, niemand mit dem man sich unterhalten kann. Vierzig Tage Einsamkeit, sechs Wochen, das ist fast eine Ewigkeit. Vierzig Tage alleine verbringen zu müssen, mit viel Zeit zum Nachdenken, zum Zurückblicken und Vorausschauen, vierzig Tage ohne Kontakt zu lieben Menschen und herausgerissen aus der gewohnten Umgebung, das kann einem allein schon wie eine Wüstenwanderung erscheinen. Und mancher Lebensabschnitt gleicht wirklich einem langen Weg durch endlose trockene Dürre. Und solche Durststrecken, Zeiten, in denen uns unser Leben endlos trocken, staubig, langweilig und öde vorkommt, unendlich ereignislos und einsam, gibt es wohl bei jedem von uns. Aber oft sind es gerade diese schweren Zeiten und Wege, die unser Leben verändern.

Genau wie bei Elija. Am Ende seiner Wüstenwanderung steht eine Begegnung, wie sie Elija nun wirklich nicht erwarten konnte. Er, der auf dem Weg in die Wüste eigentlich den Tod gesucht hatte, er begegnet nun Jahwe, dem Gott, für dessen Verehrung er so leidenschaftlich gekämpft hat. Er darf den Gott erleben, an den er geglaubt und dem er vertraut hatte.

Aber auch diese Gottesbegegnung verläuft völlig anders, als Elija sich dies gedacht hat. Gott zeigt sich ihm nicht in den großen Naturgewalten. Da ist zwar ein heftiger Sturm, ein gewaltiges Erdbeben, ein großes Feuer, aber Gott zeigt sich weder im Sturm, noch im Erdbeben, noch im Feuer. Jahwe ist zwar ein mächtiger Gott, aber er nutzt hier nicht die großen und gewaltigen Zeichen, um sich zu zeigen. Er zeigt sich Elija im sanften, leisen Säuseln eines Windhauchs. Die unauffälligste Weise wählt Gott, um sich Elija vorzustellen. Kaum spürbar ist die Gegenwart Gottes in dieser leichten Brise. Fast könnte man sie übersehen nach Sturm, Erdbeben und Feuer.

Der Gott, für den Elija sich mit soviel Eifer einsetzte, dem er all seine Kraft gewidmet hatte, für den er bis zum Umfallen gekämpft hat, dieser Gott tritt ganz unscheinbar auf, ganz leise, ganz zurückhaltend, fast unmerklich. Der große Gott des Propheten, er wirkt fast im Verborgenen, ganz unauffällig, leicht zu übersehen. Durch so einfache, alltägliche Dinge wie Wasser und Brot zur Stärkung und einen Windhauch zur Kühlung und Erfrischung. Es ist ein Gott, der durch die Kleinigkeiten wirkt, die weiterhelfen, durch die Alltäglichkeiten, die man nur wahrnimmt, wenn man darauf achtet.

Wo warten wir darauf, daß Gott sich uns zeigt? Erwarten wir auch vor allem große Wunder und beeindruckende Taten von Gott? Sehen wir ihn

mit seinem Geist nur dann am Werk, wenn etwas umwerfendes passiert, etwas ganz außergewöhnliches und unbegreifliches? Nehmen wir Gott nur da wahr, wo er sich machtvoll und unübersehbar präsentiert?

Ich glaube, wir würden am liebsten immer einen solchen Gott haben, der sich uns wie im Sturm nähert, Bewegung bringt, wie ein Erdbeben; der alles Böse vernichtet, wie ein verzehrendes Feuer. Ein Gott, der von heute auf morgen alles verändert, alles zurechtrückt, alles gut macht. Ein Gott, der sich mit Macht einmischt in unser Leben, sich vernehmbar und vorzeigbar zur Schau stellt. Wir wünschen uns einen solchen Gott, der unübersehbar wirkt und offensichtlich seine Macht zeigt. Wir hätten ihn am liebsten immer in der Rolle des unübersehbaren gewaltigen Feuerwerfers, wie auf dem Berg Karmel.

Aber wir werden genauso enttäuscht, genauso eines besseren belehrt wie Elija. Auch in unserem Leben zeigt sich Gott oft nur in den kleinen unbedeutenden und alltäglichen Dingen. Er verändert unsere Lebenssituation vielleicht nicht schlagartig, sondern allmählich, vielleicht kaum merklich oder für uns viel zu langsam, aber stetig. Wir können ihn oft nicht vorweisen, seine Begleitung und Hilfe anderen Menschen nicht zeigen. Wir merken es ja oft selbst kaum, wenn er uns durch andere Menschen Brot und Wasser bringen läßt, uns stärkt oder durch einen leichten Windhauch erfrischt.

Unser Gott ist derselbe wie der, den Elija auf seiner Wüstenwanderung und auf dem Berg Horeb erlebt: unscheinbar, aber wirksam, nicht auffällig, aber hilfreich. Vielleicht können wir von Elija lernen, darauf zu achten, wo Gott auch in unserem Leben helfend eingegriffen hat. Es ist nicht immer leicht zu sehen, wo er gewirkt hat, wo er uns gestärkt und erfrischt hat, denn vielleicht ist es durch so etwas alltägliches wie Wasser und Brot oder eine kühle Brise geschehen. Vielleicht hat uns ein Mensch das Notwendigste zum Überleben gereicht, uns etwas Gutes getan, damit wir wieder zu Kräften kommen konnten. Oder es war ein schöner Sonnentag, der uns nach einer langen, trüben Zeit neuen Mut, neue Kraft hat tanken lassen. Wenn wir wie Elija darauf achten, wo Gott sich zeigt, ich glaube, dann werden wir ihn auch häufig in solchen kleinen Alltäglichkeiten entdecken können.

Wenn wir so aufmerksamer beobachten, wo sich uns Gott im Alltag nähert, werden wir auch mehr von dem verstehen, was es heißt, daß Gott mit uns ist und an uns wirkt. Auch das geschieht oft unbemerkt oder unmerklich, aber doch gibt es keinen Moment, keine Situation in unserem Alltag, in der Gott nicht bei uns ist. Aber wenn wir das entdecken wollen, dürfen wir nicht nur auf die Gipfelerlebnisse unseres Glaubenslebens schauen, wo sich Gott uns so deutlich zeigt wie bei Elija auf dem Berg Karmel. Dann sollten wir nicht nur auf die großen Stürme schauen, die alles wegfegen, und die gewaltigen Erschütterungen, die alles umwerfen. Wenn wir den helfenden, tröstenden, stärkenden Gott entdecken wollen, müssen wir ihn in dem leichten Säuseln entdecken lernen. Gottes Wir-

ken in unserem Leben ist leicht zu übersehen. Hätte Elija nach Feuer, Sturm und Erdbeben enttäuscht aufgegeben, weil Gott sich darin nicht zeigte, er hätte das Entscheidende verpaßt. Als Elija merkt, daß Gott sich ihm in der sanften, säuselnden, leichten Brise zeigen will, kommt er aus seiner Höhle hervor. Da gewinnt er neuen Mut, weil er merkt, wo Gott überall wirken kann. Als er den leichten Windhauch spürt, mit dem Gott sich nähert, kommt er aus der Dunkelheit seiner Fluchtstätte heraus in Gottes Nähe.

Ich wünsche uns auch diesen neuen Mut, diese neue Lebenshoffnung, die aus der Gewißheit kommt, daß Gott sich auch durch die unscheinbarsten Dinge als Helfer erweisen kann. Ich wünsche uns, daß wir an diesem Sonntag und in der kommenden Woche wieder neu die Nähe Gottes erleben, wenn wir entdecken, daß er bei uns ist, uns trägt, stärkt und tröstet, wenn auch vielleicht ganz sanft, ganz im Stillen, nicht auffällig und nicht offensichtlich, aber wirksam und hilfreich.

Amen

»Noch einmal davongekommen«

Predigt über Lk 13,1-9¹

Kim Strübind

Liebe Gemeinde,

die vergangene Woche stand im Zeichen des Unglücks von Eschedde. Mit 200 Stundenkilometern raste ein Intercity-Expresszug gegen eine Brücke: Den mehr als 1000 herbeigeeilten Helfern bot sich ein Anblick des Grauens. Über 100 Tote sind in der Zwischenzeit geborgen. Die meisten Opfer sind durch die ungeheure Zerstörungskraft so sehr entstellt, daß es wohl Wochen dauern wird, alle Toten zu identifizieren. Den Hinterbliebenen und auch den an der Bergung Beteiligten gilt unser aufrichtiges Mitgefühl und unser Wunsch nach Trost.

Dieses schreckliche Unglück hat Fragen ausgelöst. So etwa die *technische Frage*: »Wie konnte so etwas passieren?« Ein defekter metallener Radreifen soll Schuld daran sein, daß dieser Zug entgleiste, so vermutet man. Das Unglück hat eine der stärksten Stützen unseres kulturellen Bewußtseins erschüttert: Die moderne und modernste Technik hat nachdrücklich bewiesen, daß sie anfällig und fehlerhaft ist. Wir haben erneut lernen müssen, daß wir auch der modernsten Regeltechnik nicht uneingeschränkt vertrauen können. Die Welt des Machbaren ist durch dieses Unglück ins Wanken geraten. Zumindest vorübergehend.

Dieses Unglück löst wie jedes derartige Unglück aber nicht nur technische Fragen aus. Wir fragen ja nicht nur: »Wie konnte so etwas passieren?« Wir fragen auch: »Warum ist so etwas passiert?« Damit stellen wir, oft unbewußt, zugleich eine *theologische Frage*. Denn nur im Reich des Glaubens läßt sich die Frage nach dem letzten Sinn von Ereignissen stellen. Sicherlich ließe sich auch diese Frage in einem vordergründig »technischen« Sinn beantworten: Es ist passiert, weil derartige Unglücke nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung von Zeit zu Zeit einfach passieren. Kein technisches System läßt sich gegen alle nur denkbaren Gefahren absichern. Überall im Leben gibt es ein sogenanntes Restrisiko.

Aber wer danach fragt, »warum« so ein Unglück passieren mußte, sucht gar keine technische Antwort. Der Glaube meint mit dieser Frage etwas ganz anderes. Wenn der Glaube fragt: »Wie konnte so etwas passieren?«,

¹ Gehalten am 7. Juli 1998 anläßlich eines Gottesdienstes mit Abendmahl in der Gemeinde München (Holzstraße) nach dem verheerenden Zugunglück von Eschedde.

dann fragt er zugleich: »Warum hat der allmächtige Gott ein so sinnlos scheinendes Unglück nicht verhindert?« Ich möchte diese Frage noch ein wenig präzisieren: Was unterscheidet diese 101 mit einem Schlag getöteten Menschen so sehr von uns, daß *wir weiterleben*, sie aber nicht? Wenn an vielen Gräbern der kommende Wochen gesagt werden wird: Es hat Gott gefallen, Herrn X oder Frau Y aus diesem Leben abzurufen: Was hat Gott für ein »Gefallen« daran gehabt, wenn Menschen aus ganz unterschiedlichen Lebenssituationen und in verschiedenen Lebensaltern auf diese schreckliche Weise umkommen? Hat Gott womöglich am *Tod* dieser Menschen Gefallen gefunden, weil er an ihnen als *lebenden* Menschen keinen Gefallen mehr hatte?

Gerade ein Glaube, der Gott alles zutraut, kennt keinen Gott, der nicht zugleich Herr über jedes nur denkbare Unheil wäre. Ein starker Glaube kennt keinen Gott, der bei einem Zugunglück in Niedersachsen oder bei dem schlimmen Erdbeben in Afghanistan in dieser Woche einfach die Augen schließt.

Ein defekter Radreifen an einem ICE-Zug läßt sich ersetzen. Aber was macht man mit einem Gott, der uns mit der Frage allein läßt, warum diese Menschen sterben mußten, während *wir weiterleben*? Was unterscheidet uns eigentlich von den Toten von Eschedde und den Erdbebenopfern in Afghanistan? Was hebt uns so von ihnen ab, daß wir leben, während sie nicht mehr leben dürfen?

Unser heutiger Bibeltext stellt diese Frage auf seine Weise. Ich lese aus dem Lukasevangelium, Kap. 13,1-9:

13,1 Es kamen aber zu der Zeit einige, die berichteten ihm von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte. 2 Und Jesus antwortete und sprach zu ihnen: »Meint ihr, daß diese Galiläer mehr gesündigt haben als alle anderen Galiläer, weil sie das erlitten haben? 3 Ich sage euch: Nein! Sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auch so umkommen. 4 Oder meint ihr, daß die achtzehn, auf die der Turm in Siloah fiel und erschlug sie, schuldiger gewesen sind als anderen Menschen, die in Jerusalem wohnen? 5 Ich sage euch: Nein! Sondern wenn ihr nicht Buße tut, werdet ihr alle auch so umkommen.«

6 Er sagte ihnen aber dies Gleichnis: »Es hatte einer einen Feigenbaum, der war gepflanzt in seinem Weinberg, und er kam und suchte Frucht darauf und fand keine. 7 Da sprach er zu dem Weingärtner: »Siehe, ich bin nun drei Jahre lang gekommen und habe Frucht gesucht an diesem Feigenbaum und finde keine. So hau in ab! Was nimmt er dem Boden die Kraft?« – 8 Er aber antwortete und sprach zu ihm: »Herr, laß ihn noch dies eine Jahr, bis ich um ihn grabe und ihn dünge; vielleicht bringt er doch noch Frucht; wenn aber nicht, so hau ihn ab!«

Liebe Schwestern und Brüder: Zwei Katastrophen, eine politische und eine technische, führen dazu, daß Menschen mit ihren Fragen an Jesus herantreten. Pilatus, der Vertreter der römischen Besatzer, hatte offenbar fromme Pilger innerhalb der Tempelmauern umbringen lassen, während diese gerade ihr Opfer vor Gott darbrachten. Die Ermordeten werden »Galiläer« genannt. Das spricht für sich. Die Menschen aus Galiläa hatten nicht gerade den besten Ruf, weder bei den Römern noch bei den Juden in Jerusalem. Galiläa – das stand für politischen Aufruhr und religiösen Liberalismus. Weder die Gesetze Roms noch die Gesetze der Tora wurden in Galiläa sonderlich ernst genommen, wie wir aus zeitgenössischen Quellen wissen. Wenn der fiese Pilatus einige obskure Galiläer zeitgleich mit ihren Opfern umbringen ließ – mitten im Tempel –, dann hatten sie dies gewiß verdient. So dachten nicht wenige.

»Nein« – sagt Jesus zu einer solch naheliegenden Deutung der Ereignisse: »Ihr irrt euch sehr! Euer Versuch, dieses Unglück zu deuten, geht an dem vorbei, was es euch lehren möchte.« Zweimal spricht Jesus sein entschiedenes ›Nein‹ gegen die Meinung, dieses Unglück sei Konsequenz individueller Schuld. Das zweite ›Nein‹ Jesu bezieht sich auf ein Ereignis, das, wie in Eschedde, eine technische Katastrophe als Ursache hatte. Da war in Jerusalem vor kurzem der Turm am altehrwürdigen Teich Siloah zusammengebrochen und hatte 18 Menschen in den Tod gerissen. Hatte der Architekt versagt? War es Materialermüdung? Wie sich die Fragen doch heute gleichen! Vielleicht auch manche Antworten. Diese 18 Opfer, die unter den Trümmern des Turm begraben wurden, sie hatten es wohl verdient. Gottes Vorsehung macht eben keine Fehler.

Liebe Schwestern und Brüder, wo natürliche Erklärungen versagen, da bringt der Glaube Gott ins Spiel: Wie hilfreich wäre es, wenn man sagen könnte: »Sie haben es verdient!« Die Galiläer, die Pilatus umbringen ließ, ebenso wie diese Opfer unter den Trümmern von Siloah und Eschedde. Was für eine Erleichterung wäre es für unseren Glauben, wenn wir den schrecklichen Ereignissen in dieser Weise noch einen letzten Sinn abgewinnen könnten – und sei es auch ein schrecklicher Sinn! Jesus aber sagt dazu: Nein und nochmals Nein! Ihr irrt euch. Falsch ist nicht, daß ihr Gott bei einem Unglück ins Spiel bringt. Gott drückt sich nicht vor unserer Todesstunde als hätte er damit nichts zu tun. Aber ihr mißversteht, was dieses Unglück lehrt, sagt Jesus. Ihr hört die Botschaft von diesem plötzlichen und unerwarteten Tod. Aber ihr *mißversteht* sie! Die entscheidende Frage ist nicht: Warum sind diese Menschen überraschend gestorben? Die wichtigere Frage ist: *Warum hat es mich nicht erwischt?* Warum lebe ich, trotz der heimlichen und darum auch so heimtückischen Bedrohungen des Lebens immer noch? Warum bin *ich* nicht unter den Toten?

Nicht der allgegenwärtige Tod der »anderen« ist unser eigentliches Problem, sondern die Frage, warum ausgerechnet ich noch weiterleben darf. Warum saß keiner von uns in diesem Unglückszug von München nach

Hamburg? Warum haben wir Krankheiten, kleine und große Katastrophen und Beinahe-Unfälle unbeschadet überlebt? Warum sind wir nicht unter den Tausenden von Verkehrstoten, die jedes Jahr plötzlich sterben? Für Jesus ist nicht der Tod fraglich, sondern das Leben: das Überleben, das immer noch Leben-Dürfen unseres Lebens! Niemals können wir mit letzter Gewißheit sagen, warum ein Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt stirbt. »Es hat Gott gefallen«, so hören wir als nüchterne Erklärung an den Gräbern nur einen letzten Verweis auf Gott. Das Leben bleibt noch an seinem Ende ein nicht zu löfendes Geheimnis. Aber jedes Unglück fragt uns, warum wir nicht oder noch nicht unter den beklagenswerten Toten sind. Zwar wissen wir nicht, warum Menschen zu ihrer Zeit sterben. Aber wir erfahren hier, warum wir weiterleben. Denn Jesus sagt es uns: Wir sind nicht besser als diese elenden Galiläer oder die unglückseligen Opfer unter dem Turm des Teiches von Siloah. Wir haben deshalb nicht in dem Unglücks-Zug von München nach Hamburg gegessen, damit wir weiterhin *Zeit haben, Gott zu suchen*. Buße nennt Jesus diese Suche nach Gott. Buße: Das ist Umdenken und Umkehr in einem. Buße als Umkehr zu Gott, das ist der geheime Sinn alles Weiterlebens: Wir leben und wir überleben, damit wir *Zeit haben, Gott zu suchen*. Leben als »Weiterleben« ist gestundete Zeit, ist immer Erlaubnis. Es gibt kein Recht auf Leben, es sei denn, Gott erlaubt und gebietet es durch sein schöpferisches Wort.

Nicht nur diejenigen, die einen Zug später nahmen als die Passagiere von Eschedde, wir alle sind darum noch einmal davongekommen! Wir sind bei diesem und bei allen anderen Katastrophen noch einmal davongekommen, damit wir diese Frage stellen: »Wozu«? Warum hat es mich nicht erwischt? Es hätte jeden von uns treffen können. Das ist die Botschaft aller bösen Überraschungen. Es hätte uns treffen können – aber es hat nicht. Aus dieser Differenz ergeht die entscheidende Frage des Evangeliums an uns. Denn der gewisse Tod ist uns immer näher als das nur gestundete Leben.

Die Frage: Warum sind diese gestorben, erfaßt das Problem eines Unglücks noch gar nicht in seiner ganzen uns angehenden Tiefe. Jesus lehrt uns, die für uns *entscheidende* Frage im Blick auf Gott zu stellen: Wozu lebe ich noch? Das Leben ist das Wunder, der Tod kommt schnell, überraschend – und vor allem gewiß. Weil das Wunder des Lebens buchstäblich ein langlebiges Wunder ist, darum nehmen wir es nicht mehr als Wunder wahr. Es ist nur eine Illusion, wenn wir nicht begreifen wollen, daß das Leben immer bedrohtes, gefährdetes, um das Leben kämpfendes und sich gegen den Tod behauptendes Leben ist. Daß das Leben nicht vom Tod verschlungen wird, verdanken wir Gottes Barmherzigkeit und Liebe, sagt das Evangelium. Wir haben keinen Anspruch auf unser Leben, solange der gewisse Tod uns näher ist als das gestundete Leben. Darum gilt: »*Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiß nicht, was er dir Gutes getan hat!*« (Ps 103,2).

Daß wir leben, immer noch leben, ist das Wunder! Und dieses Wunder stellt uns die Frage, warum – oder besser wozu – wir noch einmal davongekommen sind. Diese Frage geht von jedem nahen oder fernen Unglück aus. Und diese Frage ist unsere Chance: Unsere Chance zur Buße, zu Umkehr, zu neuer Hinwendung an Gott, der uns im Evangelium. Das Unglück von Eschedde fragt daher, was wir mit unserer Zeit, mit unserer restlichen Lebenszeit eigentlich anstellen wollen. Ein Verkehrsunfall oder eine unverhoffte Diagnose beim nächsten Arztbesuch kann dazu führen, daß wir uns diese Frage nicht mehr stellen, weil wir es nicht mehr können. Aber jetzt können und sollen wir beharrlich fragen: Wozu sind wir bisher davongekommen? »Wenn ihr nicht Buße tut, so werdet ihr alle auch so umkommen«, antwortet Jesus (V. 3) Das ist eine nüchterne, ja harte Rede. Aber dieses harte Wort ist wichtig. Es ist von geradezu ungeheurem Gewicht für uns. Es entscheidet über unser Leben, weil es unsere Lebenszeit unter ein Vorzeichen stellt. Lebenszeit ist demnach die Zeit, die wir haben, Gott zu suchen. Das meint Buße: Daß unser Leben seine Mitte, sein Ziel und seine Bestimmung findet, indem es Gott sucht; daß es getrost vergehen kann, dieses Leben, wenn es denjenigen gefunden hat, der es geschaffen hat. Jesu Ruf zur Umkehr ist darum »Gute Nachricht«, ist Evangelium: »Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe gekommen!« So nahe ist für Jesus dieser Gott mit seiner Herrschaft, daß es ein Wunder ist, daß wir noch nicht vor ihm stehen. Um dieses »Noch-nicht« geht es Jesus: Dieses Noch-nicht zwischen Geburt und dem Tod, das ist die Zeit, die wir haben, um zu leben. Lebenszeit ist Noch-nicht-Zeit und darum Zeit, die wir füllen oder auf geradezu tragische Weise auch vergeuden, verspielen oder verträumen können.

Im Gleichnis unseres Bibeltextes sagt Jesus in aller Deutlichkeit, daß alle Lebenszeit immer gestundete Zeit und damit Frist ist: »Herr, laß diesen Baum noch ein Jahr«, bittet ein Weingärtner gegen alle Unfruchtbarkeit unseres Lebens (V. 8). Dieses eine Jahr, um das er den Besitzer bittet, ist gesetzte Zeit, ist Frist. Ein Jahr, das ist keine willkürliche Zeit: Es ist die Zeit bis zur nächsten Ernte. Dieser Baum, er bekommt noch einen Zeit-Zyklus zugestanden, um Frucht zu bringen. Diese Zeit ist gegebene und gestundete Zeit. Zeit, um Gott zu suchen. Das gestundete Jahr ist ein Raum der Hoffnung. Hoffnung auf die nächste Chance, Frucht zu bringen. Denn es ist hohe Zeit, daß der Baum ein Baum wird. Ein Baum ist dazu da, Frucht zu bringen. Wie der Baum zu sich selbst, zu seiner ›Baumheit‹ kommen soll, so der Mensch zu seiner Menschlichkeit. Und Gottes Wort sagt: Wir Menschen kommen zu unserer Menschlichkeit, wo immer wir zu Gott umkehren. Was die ermordeten Galiläer und die Erschlagenen unter den Trümmern eines umgestürzten Turmes nicht mehr können, das ist uns möglich: Unsere Lebensfrist zu nutzen, um Gott in unser Leben zu lassen.

Der Turm von Siloah, der 18 Leute ins Unglück stürzte, verweist auf einen anderen Turm. Der steht in Pisa. Er steht schief, sehr schief. Aber er

steht. Er sieht aus, als würde er jeden Augenblick umfallen. Aber er fällt nicht. Viele bautechnische Maßnahmen werden unternommen, damit dieser Turm nicht fällt. Um diesen Turm wird buchstäblich gegraben, damit er nicht fällt. Wie ein Monument unseres Bibeltextes steht dieser Turm in Pisa, in Italien. Der längst verschüttete Turm von Siloah und der uns viel vertrautere Turm von Pisa sagen uns: Unser Leben steht unter dem bedrohlichen Vorbehalt, daß es gestundetes, befristetes Leben ist. Lebenszeit ist nicht die manchmal unendlich scheinende Zeit, die wir ziellos verleben dürfen. Denn der Tod ist uns näher als wir glauben. Lebenszeit ist Frist und steht unter einem umfallenden, aber noch nicht gefallenem Turm.

Was Jesus zu sagen hat, endet nun nicht mit diesem eher düsteren Realismus im Blick auf unsere Lebenszeit. Jesu Worte sind schon deshalb jeder Dürsterkeit, weil Buße und Umkehr zu Gott nichts Schlimmes, sondern etwas ausgesprochen Erfreuliches für uns Menschen sind. Eine geradezu ansteckende und überirdische Freude muß das sein, wenn sich sogar der Himmel über einen einzigen Sünder freuen kann, der umkehrt (Lk 15,7). So wie ein Baum, der endlich wieder Frucht bringt, ein richtiger Baum ist, so sind auch wir, wenn Gott in unser Leben kommt, wieder richtige Menschen. Menschen, die zu sich selbst gefunden haben, weil Gott uns gefunden hat. Wie zum Baum die Frucht gehört, so gehört der Vater Jesu Christi zu uns Menschen. Das unterscheidet bekanntlich uns Menschen vom Affen, daß wir, wie es die Bibel sagt, zum Ebenbild Gottes, zu seinem Stellvertreter auf Erden geschaffen sind. In der Buße entdeckt sich jeder Mensch neu als Ebenbild Partner.

Das ist die frohe Seite der Buße! Die Büsser, von denen die Evangelien erzählen, sind jedenfalls alle frohe Büsser gewesen. Denn Gottes Evangelium ist ein Ruf zurück in unsere Menschlichkeit. Buße ist eine »Rückrufaktion« in unser verborgenes und oft so entstelltes Wesen: Das Unnütze soll wieder nützlich, das Unbrauchbare brauchbar und das Kranke soll wieder heil werden. Das ist die aufregende Botschaft der Buße!

Unser Text enthält noch eine zweite »Gute Nachricht«. Wir *sollen* nicht nur umkehren, wir *können* es auch! Wir können getrost umkehren, weil der Weingärtner und Herr des Lebens sagt: »Ich selbst will um dich graben und düngen« (V. 8). Während wir andere Menschen gerne auf die Rolle festschreiben, die wir ihnen zugeordnet haben, macht sich dieser Gott auf den Weg, uns zu verändern. Er zieht den Königsmantel aus und die Gärtnerschürze an, weil wir vor ihm nicht so bleiben müssen, wie wir sind. Er legt die Axt nieder und nimmt die Schaufel in die Hand, er gräbt, damit das Wasser die Wurzeln dieses Baumes erreicht. Und er streut Dünger der Liebe, damit ein Baum wieder Baum und ein Mensch wieder Mensch wird.

Jesus Christus gräbt selbst um unser Leben. Er selbst tritt mitten hinein zwischen unsere Katastrophen und uns. Am Kreuz von Golgatha, da hat er um uns gegraben. Mit seinen durchgrabenen Händen, die durch Nä-

gel an ein Kreuz geheftet waren, hat er sich zu Tode geschuftet für uns. »Ich will um ihn düngen«, sagt der Weingärtner. Mit seinem Blut hat Jesus Christus unser Leben gedüngt. Auf dem vergossenen Blut unseres Herrn wächst und gedeiht unser Glaubensleben. »Ihr habt mir viel Mühe gemacht mit euren Sünden«, läßt Gott einmal durch seinen Propheten (Jes 43,24) verkünden. Am Kreuz von Golgatha sehen wir, wie groß diese Mühe war und wieviel sie Gott gekostet hat. Das Abendmahl, das wir heute miteinander feiern, weist uns darauf hin, daß Jesus bis an sein Lebensende um uns gegraben hat: Damit unser Leben nicht in einer Katastrophe endet. Unser aufgeschobenes Lebensende ist gestundete Zeit. Sie ist die Frist zur Umkehr, damit Gott sein gnädiges Werk in uns vollende!

Amen

Die Wiederkehr des Schmerzes

Predigt über Röm 9,1-5¹

Kim Strübind

9,1 Ich sage die Wahrheit in Christus und lüge nicht, wie mir mein Gewissen bezeugt im heiligen Geist, 2 daß ich große Traurigkeit und Schmerzen ohne Unterlaß in meinem Herzen habe. 3 Ich selber wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder, die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch, 4 die Israeliten sind, denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen, 5 denen auch die Väter gehören, und aus denen Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobt in Ewigkeit. Amen.

Es war im Jahr 1966, als der evangelische Theologe Karl Barth vom katholischen Einheitssekretariat um ein Wort zur ökumenischen Lage der Christenheit gebeten wurde. Barths Ausführungen mündeten in die berühmte gewordenen Worte: »Die Ökumene wird deutlich vom Geist des Herrn getrieben. Aber wir sollten nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.«

Welches Verhältnis haben Christen zum Judentum? Vor allem ein ungeklärtes. Es ist eine der schmerzlichsten Wunden der Christenheit, daß sie einerseits im Judentum verwurzelt ist. Andererseits hat die Gemeinde Jesu kein angemessenes Verhältnis zu ihrem eigenen Ursprung. Wer aber kein versöhntes Verhältnis zu seinem eigenem Ursprung hat, ist ein gestörter Mensch. Wer sich mit seiner Kindheit und mit den Eltern nicht versöhnt weiß, der ist oft in seiner Seele krank. Vielleicht sind Christen ja gestörte Menschen, solange sie sich ihrer jüdischen Wurzeln nicht bewußt sind – oder sich ihrer gar schämen. Das Judentum ist eine offene *christliche* Wunde, zumindest eine bleibende Frage an uns. Israels unaufhörliches Fortbestehen neben der Kirche ist ein Problem, ein christliches wohl gemerkt. Und Probleme kann man bekanntlich auf verschiedene Weise lösen. Man kann sich mit ihnen auseinandersetzen, was zeitraubend und kompliziert sein kann. Man kann sich ihrer ihrer aber auch

¹ Gehalten am 8. November 1998 anlässlich des Gedenkens an die Reichspogromnacht vor 60 Jahren im Rahmen eines Gedenk- und Abendmahlsgottesdienstes.

entledigen, indem man sagt: Das Problem existiert eigentlich gar nicht. Es ist »nur« ein Teil der Vergangenheit. Und was vergangen ist, das ist auch nicht mehr wahr.

In dieser Weise hat sich die Christenheit lange des Problems, das sie mit »Israel« hatte, entledigt: Es existierte eigentlich gar nicht – oder nicht mehr. Und wenn, dann höchstens als ein unpassendes Überbleibsel der Geschichte. Etwas, das bestenfalls in das historische Kuriositätenkabinett oder in den Bereich der kulturellen Folklore gehörte. Denn Israel hatte sich nach landläufiger Meinung mit dem Aufkommen des Christentums erledigt. Hat nicht das Christentum das jüdische Denken auf eine neue Stufe gehoben? Flugs erklärte man das Judentum als die – zudem mißverständliche – Vorgeschichte der Christenheit, in die das Evangelium endlich Klarheit gebracht habe. Israel wurde als eine Art Präludium verstanden, das die Melodie anstimmt, die dann von Christen gesungen wurde. Oder um es kulinarisch auszudrücken: Für Israel blieb nur der Vorgeschmack auf Gott. Das Hauptgericht haben die Christen gegessen. Die Zeit für diese herablassende Behandlung des Judentums ist freilich vorbei. Denn auch der christliche Glaube verliert unübersehbar an Boden. Kirche und Synagoge stehen mittlerweile Hand in Hand vor dem gemeinsamen Abgrund der gesellschaftlichen Bedeutungslosigkeit. Auch unser öffentliches Ansehen als Christen schwindet, wo der Glaube zur Folklore wird und die Kirchen nur noch durch die barocken Gewänder ihrer Kleriker in den Medien auffallen. Das Judentum hat, was den Verlust an Öffentlichkeit anbelangt, bereits eine lange Erfahrung hinter sich. Wir Christen müssen uns dagegen erst daran gewöhnen. Wenn Juden und Christen sich auch oft unversöhnlich gegenübermaßen, so sitzen sie doch mittlerweile in einem Boot, auch wenn sie sich dabei gegenüber sitzen. Ihre alte gegenseitige Abneigung trifft auf eine noch stärker werdende Ablehnung von außen. Vielleicht ist diese breite gesellschaftliche Ablehnung ja der kleinste gemeinsame Nenner von Mutter- und Tochterreligion.

Ansonsten hat man als Christ nicht viel mit dem Judentum und als Jude nicht viel mit dem Christentum zu tun. Man geht sich tunlichst und einvernehmlich aus dem Weg. Dies zeigt sich bereits in der Liturgie. Es gibt kein Lied in unserem Gesangbuch, in dem das Verhältnis der Gemeinde zu Israel aufgegriffen wird. Ich habe es bei der Vorbereitung auf diesen Gottesdienst wieder einmal schmerzlich erlebt: Die Gemeinde des Neuen Bundes findet keine Töne für das Gottesvolk des Alten Bundes. Keine liturgische Stimme regt sich in unseren Gottesdiensten für eine weltweite Glaubensgemeinschaft, die doch mitten unter uns und mit uns vor demselben Gott lebt und ihm gemeinsam mit uns dient. Unsichtbar und durchaus überhörbar lebt da ein Volk, das wie wir zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs betet und ihm ergeben ist – und wir haben nichts mit ihnen zu schaffen.

Israel ist für viele Christen bestenfalls die dunkle Folie, auf deren Hintergrund sich der christliche Glaube nur um so leuchtender erhebt. Da

fallen dann schnell Begriffe wie »Gesetzlichkeit« und eine angeblich jüdische »Lohnmoral«. Der liebe Gott hier und der strafende dort; die Feindesliebe hier und das Rachegesetz von »Auge um Auge, Zahn um Zahn« dort. Religionsgespräche auf der Grundlage solch dumpfer Vorurteile münden zwangsläufig in heilige Kriege. Und sei es, daß man diesen Krieg auch nur in Gedanken führt.

Unser Problem ist: Juden und Christen wissen wenig bis nichts voneinander. Oft ist es so wenig, daß wir keine Grundlage für ein Gespräch finden. Israel ist vielen Christen ein Rätsel. Allein der Name gibt uns Rätsel auf: Wörtlich heißt Israel »Gottesstreiter«. Aber was ist damit gemeint? Streiter für Gott oder Streiter gegen Gott? Israel ist in seiner Geschichte beides gewesen. Es hat mit und es hat auch gegen seinen Gott gestritten. Mit seinem Gott konnte es über Mauern springen. Gegen seinen Gott hat es Mauern errichtet, die auch für Israel zu groß waren, um noch darüber springen zu können: Mauern des Ungehorsams und des Götzendienstes. Israel ist ein Rätsel, vielmehr ein »Geheimnis«, wie Paulus im 11. Kapitel des Römerbriefes sagt (V. 25). Über Geheimnisse kann man nicht sprechen. Unsere Sprachlosigkeit, die in der Unkenntnis gründet, beschäftigt den Apostel Paulus. Sie ist der Grund für seine lange »Israellehre«, die sich über drei Kapitel erstreckt (Röm 9-11). Gilt es doch, eine Gemeinde, die Israel aus dem theologischen Vokabular gestrichen hat, für »Gottes erste Liebe« einzunehmen. Paulus tut das, indem er uns an das erinnert, was bleibt. Was auch dann noch bleibt, wenn Israel mehrheitlich Gottes Stimme im christlichen Evangelium nicht zu hören vermag.

Israel, die tragische Gestalt des Alten Testaments, ist doch unsterblich. Als Zeuge Gottes ist dieses Volk einfach nicht totzukriegen. Nicht einmal die apokalyptischen Horden der Nazis haben das geschafft. Auch das hässliche Gesicht des nahöstlichen Terrors und der Kriege um »Palästina« haben Israel nicht auslöschen können: Weder aus dem Gedächtnis der Menschheit, noch aus dem Herzen Gottes. Und kein Bombenanschlag wie der vor zwei Tagen in Jerusalem, kein offener oder versteckter Antisemitismus hat das jüdische Gebet auch nur für einen Tag unterbrechen können, das dreimal täglich in jüdischen Synagogen ergeht: »Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr allein«.

»Sie sind Israeliten, denen die Kindschaft gehört und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen, denen auch die Väter gehören, und aus denen Christus her kommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobt in Ewigkeit.« Dies ist die evangeliumsgemäße Antwort auf die Frage, wer oder was Israel ist: Sie *sind* Israeliten. Sie *waren* es nicht, sie *sind* es: immer und immer noch. Sie, die Juden, hören auch in ihrem Nein zum Evangelium nicht auf, Israeliten zu sein, sagt der Apostel. Also Schluß mit dem überheblichen Denken, das Christentum habe das Judentum beerbt! Schluß mit der Behauptung, daß Israel kein Bleiberecht im Reich Gottes habe! Denn Israel scheint alles zu haben, was es braucht. Es hat die Gotteskindschaft,

Herrlichkeit, Gottesbund, Gesetz und Gottesdienst. Und, gleichsam um einem christlichen Enwand zu begegnen, weiß der Apostel hinzuzufügen: Israel hat all dies nicht kraft seiner eigenen religiösen Bemühungen. Denn »um der Väter willen« (Röm 11,28), sagt Paulus, bleibt Israel erwählt und geliebt.

So wie sich die christliche Gemeinde ganz der Tat eines anderen verdankt, so verdankt auch Israel seine Existenz nicht sich selbst, auch nicht seiner Frömmigkeit. Israel verdankt sich den Verheißungen, die Gott einst Abraham gegeben hatte: »Ich will dich und deine Nachkommen segnen. Wie der Sand des Meeres und wie die Sterne am Himmel sollen deine Nachkommen sein,« hatte Gott Abraham versprochen. Israel gründet, wie die christliche Gemeinde, ganz in der Liebe eines anderen. Hier zeigt sich etwas untrennbar Gemeinsames: Israel ist geliebt um der Väter willen – und wir Christen sind geliebt um des Sohnes willen. Daß wir um eines anderen willen geliebt sind, das verbindet Christen und Juden zu allen Zeiten. Was uns verbindet, das entbindet uns zugleich: von uns selbst, unseren guten und auch unseren bösen Taten.

Unser aller Leben als Juden und Christen ist also nicht *verdientes*, sondern *verdanktes* Leben. Abraham und – für uns Christen größer als dieser – Jesus Christus garantieren unser Bleiberecht vor Gott. Sie sind auch die Garanten unserer Zukunft, die einmal eine gemeinsame Zukunft sein wird, wie der Apostel sagt. Was also ist Israel? Ein Volk, ein Land, eine Religion, ein Sitzname? Oder etwas von allem? Der Apostel Paulus sagt uns im Römerbrief: Israel ist vor allem und zuerst *geliebt*. Es ist von Gott geliebt. Geliebt um der Väter willen, die sich ihrem Gott anvertraut hatten. Das Wesen Israels erkennt man nicht an einer ethnischen, kulturellen oder geographischen Eigenschaft. Israel definiert sich nicht über einen Volkscharakter oder eine Mentalität. Das Wesen Israels ist vielmehr ein uraltes Versprechen Gottes. Ein Versprechen, das Gott einst dem Abraham gegeben hatte: »Ich will dich zu einem großen Volk machen und will dich segnen und dir einen großen Namen machen, und du sollst ein Segen sein. Ich will segnen, die dich segnen und verfluchen, die dich verfluchen; und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden« (Gen 12,2f).

Ein Versprechen? Ist dieses Versprechen nicht vielleicht ein Versprecher? Hat Gott sich versprochen, als er sich Israel versprochen hatte? Wer ist schon Israel? Diese abschätzige Frage ist uralte. Sie ist keine Erfindung der Antisemiten unseres Jahrhunderts. Und Israels Synagogen haben auch nicht erst vor 60 Jahren gebrannt, wie hier in München am 9. November 1938. Israels Synagogen und Gotteshäuser haben schon immer gebrannt. Assyrer, Babylonier, Römer – sie alle waren ja in ihrem Umgang mit Israel viel weniger Biedermänner als vielmehr Brandstifter.

Noch einmal gefragt: Was ist das Besondere an Israel? Paulus sagt es uns: *Israel ist Gottes angefangene und noch unvollendete Geschichte*. Israel ist Gottes begonnenes Werk. »Sie sind Israeliten, denen die Kind-

schaft gehört und die Herrlichkeit und der Bund und das Gesetz und der Gottesdienst und die Verheißungen, denen auch die Väter gehören, und aus denen Christus her kommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobt in Ewigkeit« (V. 4f). Was will man eigentlich mehr? Angesichts dieser geballten Ladung an einzigartigen Geschenken und Gnadenweisen Gottes erübrigt sich die Frage, was an Israel außergewöhnlich ist. Was ist an Israel eigentlich nicht besonders? Glückselig, wer zu Israel gehört!, möchte man nach diesen Worten ausgerufen. Glückselig? Israel hat unter seiner Berufung nicht nur fröhlich gelebt, sondern diese Berufung vor allem erlitten. Von einem jüdischen Rabbi stammt das ernstgemeinte Gebet: »Lieber Gott, du hast uns schon so lange erwählt. Du könntest ruhig einmal ein anderes Volk erwählen!« Hinter diesen Worten verbirgt sich eine ernste Wahrheit: Erwählung ist alles andere als Lust. Es kann zur bitteren Last werden. Was helfen schon Gotteskindschaft, Herrlichkeit, Bund, Gesetz, Gottesdienst und Verheißungen, wenn einem all dies das Leben kosten kann?

Freilich wissen auch Christen um die Last der Berufung. Wenn Gott uns erwählt und in seinen Dienst nimmt, wer möchte da nicht auch manchmal ausbrechen? Die Familie, der Urlaub, die freie Zeit – irgendwo möchten wir auch einmal nicht Gemeinde sein. Nur ganz wir selbst, ohne Berufung, ohne das hohe Amt und die damit verbundene ständige Verantwortung vor allem und jedem. Auch der Apostel kennt ein Leiden an seiner Berufung. Freilich ist dieses Leiden ganz anderer Art: Er weiß um den Schmerz des verschmähten Glaubens. Er hat wie kein anderer diesen Schmerz immer wieder zum Thema seiner Verkündigung gemacht. Traurigkeit und unaufhörliche Schmerzen habe er, so sagt er, wegen der Brüder »nach dem Fleisch«. Sie erkennen Christus nicht. Hier zeigt sich der Schmerz der Liebe, der verschmähten Liebe.

Die Christen haben diesen Schmerz später gegen Israel gewandt. Sie haben den eigenen Schmerz in den Schmerz Israels verwandelt. Sie haben es Israel spüren lassen, wie sehr sie unter seinem »Nein« zum Evangelium leiden! Das gerade unterscheidet die Inquisitoren aller Zeit von dem Apostel. Paulus hat das Leiden an Israels »Nein« zum Evangelium noch als seinen ureigenen und unvertretbaren Schmerz erlitten. Er hat der Versuchung widerstanden, Israel zu verwünschen, es abzuschreiben oder es zu bekämpfen. Er hat Israel geliebt und den Schmerz erduldet, als die Gegenliebe ausblieb. Seine Liebe hat sich, anders als in der späteren Kirche, nicht zum Haß gewandelt. Das ist die Größe des Apostels. Darin ist er seinem Herrn ganz und gar ähnlich geworden.

Wenn sich morgen die Reichspogromnacht zum 60. Male jährt, dann denken wir doch wieder an diesen Schmerz des Apostels. Und dann an den Schmerz jener jüdischen Mitbürger, die diesen Schmerz durchaus mit Billigung vieler Christen am eigenen Leib zu spüren bekamen. Das Leiden am Unglauben des anderen, es muß wieder *unser* Schmerz werden. In der Trauer und im Schmerz um Israel, Gottes angefangene Ge-

schichte, könnten wir in eine letzte Verbundenheit mit Israel treten. Diesen Schmerz, den Paulus noch auszuhalten mußte, sind wir dem Judentum bisher schuldig geblieben. Aus Gleichgültigkeit, aus Stolz und schließlich aus Verachtung.

Juden mußten die Schmerzen erliden, die Christen nicht länger als ihren Schmerz ertragen wollten. Die schauerliche Erinnerung an die Reichspogromnacht könnte uns lehren, daß der Schmerz über die getrennten Wege des einen Volkes Gottes wieder zu uns zurückkehren muß. Der Schmerz am Unglauben Israels muß wieder *unser* Schmerz werden und er muß bei uns verbleiben. Wir können diesen Schmerz nicht delegieren. Israel kann und darf ihn nicht länger tragen.

Nur der, den wir den »Schmerzensmann« nennen, kann und wird uns vom Schmerz getrennter Wege erlösen. Hier, am seinem Tisch, lädt er uns ein, daß wir seinen Schmerz und sein Leiden am verweigerten Glauben mit ihm teilen. Die schmerzende Wunde zwischen dem Volk des Alten und dem des Neuen Bundes, sie wird wohl nicht heilen, bis der Erlöser kommt. Laßt uns die Nähe unseres Herrn Jesus Christus suchen, in dem der Schmerz verschmähter Liebe seinen Grund und seine Geduld hat. Er hat diesen Schmerz leibhaftig ertragen. Der Geschmähte verfluchte seine Schmäher nicht. Als Geschlagener schlug er nicht zurück. Im Schmerz des Gekreuzigten ist auch unser Schmerz, der Schmerz getrennter Wege, geborgen. Ist doch auch dieser Schmerz in ihm Ja und

Amen.

Rechenschaft von der Hoffnung

Predigt über 1Petr 3,15¹

Andrea Strübind

3,15 Heiligt aber den Herrn Christus in euren Herzen. Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist.

In diesem fröhlichen und zugleich feierlichen Gottesdienst begegnen wir uns unter einem sehr herausfordernden Thema: »Wenn man euch fragt ...« – Wir finden uns als Christen hier im Zeugenstand wieder. Da steht einem sofort so etwas wie ein »heißer Stuhl«, eine peinliche Befragung oder ein Kreuzverhör vor Augen. Gestattet mir die Bemerkung: Anlässlich des 20jährigen Jubiläums unserer bayerischen Vereinigung hätte man vielleicht auch etwas Heitereres oder Besinnlicheres finden können als einen solch provokanten Bibeltext! Vielleicht etwas nach dem Motto: »Bis hierher hat der Herr geholfen – Leben und Werk der Vereinigung Bayern.« Oder: »Dem Herrn hintennach sehen – 20 Jahre Segenspuren der Vereinigung Bayern.« Aber nun diese sperrige Gerichtsszene und die Nötigung, kritisch über unseren bisherigen Weg nachzudenken, mehr noch: nach vorne zu schauen auf unseren weiteren Dienst: »Wenn man euch fragt ...«

Und nun finden wir uns als einzelne Christen und Gemeinden im ausgehenden 20. Jahrhundert im Zeugenstand vor dem Forum unserer Umwelt wieder. In welcher Weise haben wir an unserem Arbeitsplatz, bei den Nachbarn und in den Medien Rede und Antwort zu stehen? Wir werden von Kollegen, Freunden, Ratsuchenden und nicht zuletzt unseren Kindern zu einer Stellungnahme über unsere Hoffnung herausgefordert. So viele Predigten haben wir schon gehört, aber es gelingt uns immer weniger, unseren Glauben und unsere Hoffnung in Worte zu fassen. Vielleicht weil aus der Rede *mit* Gott zunächst die Rede *von* Gott geworden ist, sodann die Rede *über* Gott und schließlich das Reden über Möglichkeiten des Redens über Gott. Wie aber kann man heute glaubhaft Zeugnis geben von unserem Glauben *an* Jesus Christus?

Eine Antwort darauf soll durch unser gemeinsames Hinhören auf den eben gelesenen Text aus dem Ersten Petrusbrief kommen. Und in der

¹ Predigt gehalten am 26. April 1998 anlässlich der Vereinigungskonferenz zum 20jährigen Jubiläum der Vereinigung Bayern 1998 in Landshut. Dies stand unter dem Thema: »Wenn euch die Leute fragen ...«.

Tat: Jeder Zeitgenosse, der nach dem Christsein fragt, erhält hier präzise Antworten. Um das konkrete Christsein im ausgehenden 1. Jahrhundert nach Christus geht es in jedem Kapitel und jedem Vers dieses urchristlichen Rundschreibens. Es handelt sich um ein Christsein »im Kreuzfeuer«. Die kleinen christlichen Gemeinden, an die sich der Brief richtete, waren dem Mißtrauen und Argwohn ihrer nichtchristlichen Umwelt ausgesetzt. Sie lebten in gefährlichen Auseinandersetzungen. Kleinere und größerer Verhöre und Tribunale waren ihnen nicht fremd. Was können wir von diesen Christen lernen, wenn man uns heute, nicht weniger kritisch, nach unserer Hoffnung fragt?

Wir entdecken zunächst eine erstaunliche Tendenz: Die verfolgten Christen, die sich als Fremdlinge ihrer Zeit und Umwelt fühlten, sollen gerade *weltoffen* sein. Um ihres Herrn willen sollen sie sich leidenschaftlich engagieren zum Guten gegenüber ihrer alles andere als christlichen Gesellschaft. In ihrer Zeit und Welt weit überragenden Hoffnung sollen sie für die jetzige Lebenswelt gerade offen sein und allzeit bereit, ihr Rede und Antwort zu stehen. Ein neuer »Lebensstil«, die unverbrüchliche Hoffnung und die Apologie in Sanftmut – das waren die Faktoren ihrer Glaubwürdigkeit.

Der *erste Faktor christlicher Glaubwürdigkeit* ist der Ruf in einen neuen Lebensstil. Die Gemeinde erhält hier keineswegs den Befehl, in alle Welt auszuziehen, um für ihren Herrn »Jünger zu machen«. Vielmehr sollen sie so in und vor der Welt stehen, daß diese Welt ins Fragen kommt und durch ihre Fragen vielleicht selbst fraglich wird: »Wenn man euch fragt ...« Auf die provokativen Faktoren christlicher Glaubwürdigkeit gilt es zu achten. Über sie wollen wir hier ein wenig nachdenken.

Die Lage der heutigen Welt schreit nach Veränderung. Jeden Tag zeigen uns das die Medien mit ihren bedrückenden Nachrichten. Wenn wir *so* weiterleben, können wir *nicht* weiterleben. Nur tiefgreifende Veränderungen, nur eine Revolution der allgemeinen Lebensweise kann unser Überleben retten, wird uns gesagt. Wird es dazu kommen? Werden sich die Vernünftigen und Weitsichtigen gegen die kurzsichtigen Egoisten durchsetzen? Auf welcher Seite stehen wir selber? Auf der Seite der Egoisten oder der Weitsichtigen? Und was können wir selber zur Veränderung beitragen? Diese Fragen stehen dem Evangelium nicht fern, ja es treibt uns vielmehr mitten in diese Fragen hinein.

Zunächst wird im Ersten Petrusbrief nicht von der Veränderung der Welt um uns herum gesprochen, sondern von uns selbst und unserer eigenen Veränderung. Die Christen lebten damals in einer nicht weniger schrecklichen Welt als wir. Schon wegen ihrer Winzigkeit war an einen weltverändernden Einfluß dieser Randgruppe nicht zu denken. Aber daß ihr *eigenes Leben* sich verändern muß, dessen waren sie sich gewiß. Und dies war ihr erster und unerläßlicher Beitrag zur Weltveränderung.

Das Ziel des Kommens Jesu ist die Veränderung unseres Lebens. Jesus offenbarte dieser Welt einen neuen Lebensstil, nicht nur eine gedankliche Korrektur. »Heiligt den Herrn Jesus in euren Herzen« so wird dies kurz und knapp im Vers 15 zusammengefaßt. Im Judentum ist die Heiligung des Namens Gottes der Sinn des ganzen Lebens. Gottes Volk ist dazu aufgerufen, so zu leben, daß andere erkennen, daß ihr Gott der wahre Gott ist. Auch wir werden durch unseren Text aufgefordert, allezeit Rechenschaft zu geben. Aber der Apostel liefert uns nun keine einleuchtenden Argumente für unseren Glauben, etwa in schlüssigen Gottesbeweisen. Wir erhalten keinen Themenkatalog, der heute aktuell wäre. Vielmehr sollen wir durch die veränderte *Art unseres Lebens* den Menschen um uns herum den Grund anzeigen, aus dem wir leben. Ein Grund, an dem sich dann nicht mehr so einfach vorbeileben läßt.

Das klingt kurios. Wenn Gemeinden bedrängt werden, dann liegt es eigentlich nahe, sich in die eigene Innerlichkeit zurückzuziehen. Um Schwierigkeiten in einem nichtchristlichen Umfeld aus dem Weg zu gehen, verzichten die Gläubigen möglichst auf alle Aktivitäten, die nach außen gerichtet sind. Sie beschränken sich auf rein religiöse Aufgaben wie Gottesdienst, Gebet, Pflege der eigenen Gemeinschaft und der Sorge für die eigenen Gemeindeglieder. Wächst der Druck von außen, so kultivieren wir eine private christliche Lebensführung. Gerade dann besteht aber die Gefahr, daß aus der Kirche Jesu Christi eine fromme, um sich selbst besorgte Sekte wird. Als freikirchliche Christen, die wir zu recht die persönliche Beziehung zu Christus besonders betonen, sind wir für ein solches Verhalten besonders anfällig.

Der Erste Petrusbrief erwartet dagegen von den angefochtenen Gemeinden einen guten Wandel und einen christusgemäßen Lebensstil unter den Andersgläubigen, ein unerschrockenes Tun des Guten auch in Leid und Verfolgung. Es geht diesem christlichen Lehrer nicht so sehr um Orthodoxie (die rechte Lehre), sondern um Orthopraxie (das rechte Tun). Darin zeigte sich im ausgehenden ersten Jahrhundert die neue Lebendigkeit und Macht der christlichen Bewegung.

Vielleicht vergessen wir angesichts der schönen antiken Denkmäler oft, daß dieses Zeitalter von einer gnadenlosen sozialen Härte, Brutalität und Rücksichtslosigkeit geprägt war, mit der die Randgruppen der Gesellschaft – die Kranken, Behinderten, Arbeitsunfähigen, Sklaven und Kriegsgefangenen – behandelt wurden. Vom Evangelium ging dagegen ein starker Impuls zur Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit aus. Christen lebten eine Gemeinschaft, in der die Schranken der Herkunft, der Standes und des Geschlechts nicht mehr voneinander trennten. Christen waren und sind »eins in Christus«, wie in Galater 3,28 treffende zusammengefaßt wird! »Einheit in Christus!« lautete die tröstliche und zutiefst revolutionäre Parole. Christen unterschieden sich durch ihre Lebensweise sichtbar von ihrer Umwelt. Ihre Ethik, vor allem die Praxis der Nächstenliebe, war der Mittelpunkt des christlichen Le-

bens. Die christlichen Gemeinden versuchten in einer durch Egoismus und Sünde gekennzeichneten Welt etwas Neues, eine neue Solidarität zu leben. »Seht, wie sie einander lieben!, rufen erstaunt die Heiden!« So steht es in einem der ältesten Zeugnisse über das frühe Christentum. Wie steht es mit uns? Ein »neuer Lebensstil«? Wenn wir ehrlich sind, ist dieser erster Faktor für Glaubwürdigkeit altbekannt und darüber hinaus äußerst unbequem. Wir hätten uns lieber eine Liste aktueller Argumente für den christlichen Glauben gewünscht. Möglichst als Kopie zum Abheften oder zum Einschleiben in den Terminkalender. Wenn mich dann morgen einer fragt: »Warum läßt Gott soviel Leid zu?«, dann könnte ich etwa nonchalant mit der Patentantwort Nr. 1 kontern. Wenn man mich zum x-ten Mal fragt, »ob es Gott gibt«, verweise ich anhand von Patentantwort Nr. 2 auf bewährte Gottesbeweise, die auch wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. Aber warum soll ich durch meinen Lebensstil antworten? Ist *das* wirklich nötig? Nun, es ist nötig, weil es dran ist.

In unseren Tagen erleben wir einerseits einen Atheismus, der längst nicht mehr kämpferisch ist, sondern in eine allgemeine religiöse Gleichgültigkeit übergegangen ist. Eine praktisch gelebte Gottlosigkeit, ein Leben nach einem zufällig wirkenden Lustprinzip macht sich breit. »*Laßt uns soviel wie möglich leisten, damit wir uns möglichst viel leisten können.*« So ließe sich diese Einstellung in ein griffiges Motto fassen. Auf der anderen Seite boomt der religiöse und esoterische Markt in unvorstellbarem Ausmaß. Mythen, Mystik, Magie und Okkultismus faszinieren unseren aufgeklärten Zeitgenossen, der scheinbar an alles Mögliche und Unmögliche glauben kann, vom Kaffeersatz bis zur Ufologie.

Nur in einem sind sich Atheisten und Neureligiöse einig: Vom Christentum erwarten die meisten nichts mehr. Das christliche Sinnpotential scheint ausgeschöpft zu sein. Unser Glaube an Gott erscheint unseren Zeitgenossen als so belanglos, daß sie sich nicht einmal mehr daran stoßen. Alle großen Ideologien haben am Ende dieses Jahrhunderts ihre Kraft scheinbar vollkommen eingebüßt. Davon ist auch unser christlicher Glaube betroffen. Die Menschen um uns her stellen uns oft keine direkten Fragen mehr »über die Hoffnung, die in uns ist«. Sie verweigern vielmehr den Dialog, sei aus Gleichgültigkeit heraus oder im Bewußtsein eigener Wahrheiten.

Hier gilt es, den neuen Lebensstil Christi einzuüben. Wie er aussieht, zeigen die vorangehenden Verse unseres Bibeltextes. Hier nur einige Stichworte: »Einfühlsames Mitgefühl«, durch das wir uns in die Nöte und Schwächen des anderen hineindenken; »Geschwisterlichkeit«, wenn wir uns auch dann verantwortlich fühlen, wo alle sich heraushalten; »Barmherzigkeit«, wenn wir uns die Not anderer noch an die Nieren gehen lassen; nicht Vergeltung, sondern Vergebung; nicht Geschmack an der Macht, sondern Geschmack am Dienst; demütig sein in einer Gesellschaft der Abzocker. Demütig ist einer, der lieber unten steht als oben. Das liest sich alles geradezu wie ein Kontrastprogramm des Zeitgeistes!

Der Apostel Paulus faßt einen solchen neuen Lebensstil einmal in die bekannten Worten zusammen: »Laßt euch zu den Niedrigen hinziehen« (Röm 12,16). Um welche Ausrichtung geht es dabei? Steht auf der Seite der Schwachen, der Entehrten, der Einsamen und Kranken!, sagt das Evangelium. Auf diesem »Zug nach unten« werden wir, wie der Theologe Eberhard Jüngel einmal sagte, Christus begegnen, der uns dabei vorangeht. Deshalb ist dieser untere Weg ein fröhlicher und gesegneter Weg. Zu diesem glaubwürdigen Lebensstil gehört auch die in unseren Gemeinden derzeit so umstrittene Sexualethik. In einer Zeit, in der Ehen und Familien in nicht gekanntem Ausmaß zerbrechen, Sexualität in pervertierter Form tagtäglich über die Mattscheibe flimmert, gilt es gerade hier vorbildlich zu leben. Wir wissen doch um Gottes gute Weisungen über die Ehe als einer lebenslangen, verbindlichen Partnerschaft von Mann und Frau. Wir wissen um die Ehrfurcht vor dem Leben, gerade gegenüber dem noch ungeborenen Leben, weil jeder Mensch von Gott geschaffen ist, ihm zum Bilde. Für uns kann und darf es kein »unwertes« Leben geben! Wir müssen protestieren gegen die »Wegwerfmentalität« von Menschen und menschlichen Beziehungen. Und hier ließe sich noch vieles anführen. Unsere christlichen Grundsätze warten auf eine Verwirklichung durch uns und durchaus gegen den Trend. Bieten wir den Vereinsamten, den Verbitterten und Irrenden eine menschlich mögliche Chance der Heimkehr oder kapseln wir uns als kleine, brave Herde immer mehr von ihnen ab?

Allein durch das Verhalten der im Petrusbrief angesprochenen Christen sollen die »Heiden« – so heißt es hier – zum Gotteslob finden. Die Faszination der christlichen Gemeinde ging nicht von Chorälen, Liturgie, Chorussen, coolen Shows oder mystischen Erfahrungen aus; auch nicht von wohlgesetzten Predigten, sondern durch gute Werke. In ihnen wird Gott vor der Welt erkennbar; in ihnen kann jeder Mensch das Geheimnis des göttlichen Erbarmens schauen. Aber täuschen wir uns nicht: Solches Anderssein fällt immer auf, eigenartigerweise oft unangenehm. Es reizt zum Widerspruch bei denen, die angepaßt, gleichgeschaltet und vereinnahmt sind. Aber im Verlauf der Kirchengeschichte machten Christen immer wieder eine erstaunliche Erfahrung: Je mehr sich die Kirche in der Welt als etwas Fremdes erfuhr, desto mehr wirkte sie gerade auf sie ein.

Der *zweite Faktor christlicher Glaubwürdigkeit* liegt in der Aufforderung begründet: »Seid allzeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist.« Nicht der Glaube, sondern die Hoffnung ist für den Ersten Petrusbrief das Kennzeichen des Christsein. Nicht in erster Linie der bekennende Glaube, der vom Vergangenen trennt, ist ihm wichtig, sondern die Hoffnung, die durch die Geschichte trägt. Christen sind das wandernde Gottesvolk, die Exodusgemeinde der Hoffenden.

Mit dieser Erinnerung an die Hoffnung trifft der Erste Petrusbrief mitten hinein in unsere Situation vor der Jahrtausendwende. In unserer Zeit macht sich vermehrt ein Gefühl der geistigen Ungeborgenheit breit. Hinzu kommen Ängste, die durch politische und wirtschaftliche Krisen verstärkt werden. Verunsichert erleben wir den Zusammenbruch ganzer Wirtschaftssysteme, die doch so fest im Sattel zu sitzen schienen. Einerseits sehen wir voller Angst in eine bedrohlich Zukunft. Andererseits nehmen wir diese mit einer schier ungeheuren Lethargie einfach hin. Aurel von Jüchen hat einmal gegen eine solche Perspektivlosigkeit geschrieben: »Jede Gegenwart verkommt, die ihren Glauben an die Zukunft einbüßt.« Die Zukunft ist also ein schöpferischer Teil der Gegenwart. Der Glaube an eine Zukunft ist wie ein lebendiges »Movens« in jeder Gegenwart verborgen, das sie verändert und bewegt. Mit jeder konkreten Hoffnung wird daher die Zukunft in die Gegenwart hineingenommen. Zukunft ist kein Haben, sondern ein Vor-Haben. Ohne solche Vorhaben wird die Gegenwart alt. Sie vergeht wie das Gras in der Sommerhitze. In diesem Sinne ist unsere Gesellschaft alt geworden. Sie klebt am Status quo. Sie ängstigt sich vor der Zukunft und verfällt mehr und mehr in Resignation. Durch Warenhunger, Vergnügungshunger, Besitzhunger und Leistungshunger mogelt man sich in unserer Freizeitgesellschaft über die eigene Zukunftslosigkeit hinweg. Aber mitten in allem technischen Fortschritt ist die Seele unserer Gesellschaft in tiefe Resignation verfallen, einer Krankheit vergleichbar, wie Max Scheler einmal feststellte. Resignation ist ihrem Wesen nach Zukunftslosigkeit.

In dieser Lage gilt es gerade, »Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in uns ist«. Wir brauchen uns nicht auf spitzfindige Diskussionen einlassen, sondern sollen unserer Hoffnung kraftvoll Ausdruck geben. Sprecht von dem, was ihr tut, was euch bewegt, was euch Mut und Zuversicht gibt! Wir sind doch über unsere Zukunft nicht im Unklaren. Als Nachfolger Jesu wissen wir, daß wir mit jedem Tag und mit jeder Stunde auf Gottes Reich zugehen. Am Ende unseres Lebens steht Gott, der Herr unserer Zeit und unseres Lebens. Eine unbeschreibliche Herrlichkeit des Friedensreichs Gottes wartet auf uns. Diejenigen, die ihre Hoffnung auf Gottes Gerechtigkeit und Frieden nicht aufgegeben haben und sich mit der Welt, wie sie nun mal ist, nicht einfach abgefunden haben, werden an der neuen Wirklichkeit teilhaben.

Je länger ich Theologie treibe, mit anderen Christen im Gespräch bin und auch unsere Gemeindegemeinschaft mitgestalte, desto stärker fällt mir auf, welche geringe Bedeutung unsere Hoffnung auf die Zukunft des Reiches Gottes für unsere Gegenwart hat. Das intensive Sehnen nach der Herrlichkeit »dort droben« ist aus unseren Reihen ebenso verschwunden, wie die alten Heilslieder aus unseren Gemeindeliedern. Es hat auch bei uns eine Bewußtseinsverschiebung vom Jenseits zum Diesseits stattgefunden. Spürt man uns da eigentlich noch etwas von unserer Hoffnung ab? Stellen wir uns einmal ernsthaft die Frage: Ist unser Leben von Gottes Zukunft be-

stimmt oder von ihr geprägt? Leben wir von der Hoffnung? Oder stimmt die Beobachtung: Je besser es den Christen geht, um so weniger bereiten sie sich auf Gottes Zukunft vor und um so weniger erwarten sie sein Kommen?

Unsere Zukunft, die Vollendung des Reiches Gottes, Gottes alles veränderndes Kommen – das soll unsere Gegenwart prägen! Wenn wir diese Aufforderung ernst nehmen, brauchen wir keine Angst davor zu haben, daß wir zu passiven und weltabgewandten Jenseitsphantasten werden. Weder der gedankliche noch der reale Rückzug aus dieser Welt ist die Konsequenz, wenn uns das Kommen des Reiches Gottes bestimmt. Im Gegenteil! Wer um seine Zukunft bei Gott weiß und sie ganz und gar an seine Gegenwart bindet, der lebt gegenwärtig anders, der wird gerade jetzt ungeheuer aktiv. Wer sich ganz auf die Zukunft Gottes einläßt, der gewinnt Trost und Geborgenheit, der wird frei. Wohl wahr: Wir gehen einer herrlichen Zukunft entgegen. Wir werden bei Gott sein, kein Tod wird mehr sein, noch Schmerz oder Geschrei. Alle werden zum großen Festmahl der Liebe Gottes kommen: von Osten und Westen, von Norden und Süden. Durch Jesus Christus mögen wir es immer wieder hören: Gottes Liebe hat bereits über die Zukunft entschieden. Seiner Liebe gehört die Zukunft. Das vor allem gilt es weiterzusagen.

Christliche Hoffnung stellt darum alle Allmachtsansprüche der vermeintlichen Herrn der Geschichte in Frage. Ideologien, Weltsysteme und die Mächtigen dieser Welt werden nicht das letzte Wort behalten. Dieses ist einem anderen vorbehalten. Christliche Hoffnung läßt uns nicht einstimmen in die langweiligen Klagegesänge über die Schrecklichkeit der Welt im ausgehenden 20. Jahrhundert. Von der Zukunft bei Gott kommt vielmehr Sinn in unser persönliches Menschenleben und in die Menschheitsgeschichte. Wir hoffen auf eine durch Christus verbürgte heile Zukunft. Es gibt eine Zukunft, die unsere Vorstellungen von Raum und Zeit übersteigt. Es gibt eine Begegnung mit Gott, in der die Beziehung zu ihm uns ganz erfüllt. Ich darf mich darauf verlassen, daß ich einmal uneingeschränkt verstanden werde und ohne Angst ich selber sein darf. Darüber hinaus warten wir auf eine neue Gemeinschaft von Menschen und eine neue Welt.

Jederzeit sollen wir davon Rechenschaft geben und keiner ist von dieser Aufforderung ausgenommen. Wenn die Welt nach der Hoffnung fragt, die in uns ist, so muß diese universale Hoffnung unter den Christen erkennbar werden.

Der dritte Faktor christlicher Glaubwürdigkeit ist die Apologie des Glaubens in Sanftmut und Ehrfurcht: Eine neue Lebensweise, eine lebendige Hoffnung – und nun kommen wir zum Stil. Fragen des Stils sind ja wieder in. Aber gibt es auch im Neuen Testament so etwas wie »Stilberatung«? Allerdings! Die Rechenschaft unserer Hoffnung und ihre Verteidigung soll in »Sanftmut« und »Gottesfurcht« geschehen. Diesem Stilge-

bot entspricht auch der Erste Petrusbrief. Andere Schriften aus dieser Zeit sind voller Polemik und Streit. Bei aller Mahnung zur Standhaftigkeit und Überzeugungstreue wirkt dieser Brief jedoch nie starr, rechthaberisch oder intolerant. Ungläubige werden nie herabgesetzt, man verurteilt sie nicht und macht sie nicht lächerlich. Vielmehr haben diese Christen noch eine Hoffnung, daß sich ihre Zeitgenossen ändern können.

Wie anders geht es uns, wenn wir uns rechtfertigen gegenüber ungläubigen Freunden und Kollegen? Wer sich verteidigt, der legt sich einen Panzer aus Fakten und Argumenten an, die für ihn sprechen. Hier wird von uns dagegen eine Rechenschaft in Sanftmut und Ehrfurcht verlangt. Die Verteidigung unserer Hoffnung soll von anderen Menschen als ein »Angriff der Liebe« erlebt werden. Das ist eine hohe und herausfordernde Aufgabe! Die Überzeugungskraft der christlichen Hoffnung liegt nicht nur in ihrer Lebendigkeit. Auch nicht allein darin, daß sie sich jetzt schon in guten Taten auswirkt, sondern zugleich in der Art, *wie* ein Christ davon Rechenschaft gibt. Gefragt sind: Sanftmut und Freundlichkeit; echte menschliche Güte und Toleranz ohne Fanatismus und Selbstgerechtigkeit und ohne den Gegner verächtlich zu machen. Wir sollen unseren Standpunkt ruhig und sachlich erläutern, verbunden mit einer von Herzen kommenden ehrlichen und nicht nur diplomatischen Freundlichkeit. In Ehrerbietung, nicht in Menschenfurcht. Mit unseren Mitmenschen sollte uns vielmehr eine furchtlose Freundschaft verbinden. Furchtlose Freundschaft – wie ist es um sie bestellt?

Wir sollten unsere Antworten genau überprüfen. Die Rede von der christlichen Hoffnung muß die Signatur des christlichen Liebesgebotes an sich tragen. Denn die Art der Selbstdarstellung der Christen wird zum Argument für oder gegen die Hoffnung. Jedem, der aggressiv, neugierig oder interessiert nach dem Christentum fragt, soll zugleich in einer bestimmten *Weise* Antwort gegeben werden. Sanftmütig, nicht verurteilend, sondern gewinnend. Pastoren stehen als »Berufs-Christen« in Gefahr, über Gott vermeintlich allzugut Bescheid zu wissen. Flink sind wir mit den Antworten bereit. Vielleicht sollten wir manchmal Fragen lieber offen lassen, »damit sie zu Stacheln werden, die uns tiefer in die Wahrheit treiben«. Bloß kein triumphaler Umgang mit göttlichen Wahrheiten. Was wir brauchen, ist Sensibilität. Heinz Zahrnt, einer der Väter des Kirchentagsbewegung stellte einmal süffisant fest: »Die Zeitgenossen fragen uns Theologen, wieviel Uhr es ist, und wir erklären ihnen daraufhin, wie das Uhrwerk zusammengesetzt ist; sie bitten uns um Brot zum Leben, und wir reichen ihnen die Speisekarte.« Wo aber die Hoffnung geglaubt wird, kann dem Fragenden unbefangen, freundlich und ungebrochen begegnet werden. Wer weiß und verstanden hat, kann antworten, kann formulieren, was er glaubt. Eine furchtlose, gottesfürchtige, freundliche Rechenschaft »über die Hoffnung, die uns ist«, die hat unsere Welt so bitter nötig.

So sind uns im Ersten Petrusbrief also drei Faktoren für die Glaubwürdigkeit genannt, »wenn man uns heute fragt«. Die Antworten sind ungewöhnlich und unbequem. Wir werden aufgefordert zu einem neuen Lebensstil, einer lebendigen Hoffnung und einem Zeugnis in Sanftmut und Liebe. Woher bekommen wir die Kraft dazu? Das Evangelium sagt uns: Du kannst viel mehr als du meinst und du bist viel wichtiger als du meinst und dir wird viel mehr geholfen als du meinst!

Hilf uns, Herr Jesus, das zu glauben, darauf das neue Leben und Verhalten zu wagen und so deinen Namen in unseren Herzen und in unserem Leben zu heiligen.

Amen

»... damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt«

Über die Herausforderung zur Vielfalt
Bibelarbeit zu 1Joh 1,1-4¹

André Heinze

1,1 Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir betrachtet haben und unsere Hände betastet haben, vom Wort des Lebens – 2 und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, das beim Vater war und uns erschienen ist –, 3 was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. 4 Und das schreiben wir, damit unsere Freude vollkommen sei.

1. Einleitung

Wer sich in den Kirchen oder auch innerhalb einer Kirche in den verschiedenen Gemeinden umschaute, der stellt schnell fest, daß zahlreiche unterschiedliche Zielvorstellungen, theologische Überzeugungen oder auch nur Arbeitsschwerpunkte vorhanden sind, die nicht selten nebeneinander leben. Mit dieser Beobachtung ist aber in einer ersten (!) Auseinandersetzung auch immer zugleich die Frage nach der Möglichkeit dieses Miteinanders oder dem Grund einer scheinbar unüberwindlichen Trennung gestellt. Gemeinsames Leben trotz zum Teil elementar anmutender Differenzen muß begründet sein, es ist nicht selbstverständlich.

Christen pflegen nicht selten davon zu reden, sie seien »eins im Herrn«; der »Herr« stelle die gemeinsame Basis dar oder er ermögliche sie wenigstens. Man weiß auch, daß Einheit nicht machbar ist, sondern vom »Geist Gottes« bewirkt werden muß. Um so schmerzhafter ist bei diesen

¹ Diese Bibelarbeit wurde auf der Tagung der Hauptamtlichen Mitarbeiter der Vereinigung Süd-West im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland im September 1997 gehalten und für die Drucklegung in dieser Zeitschrift leicht gekürzt und überarbeitet.

Aussagen und diesem Wissen dann aber die Feststellung fehlender Einheit und Gemeinsamkeiten oder sogar von gegenseitigem Mißverständnis. Diese Erfahrungen stellen die Frage nach der Möglichkeit und der Grenze eines möglichen Miteinanders immer wieder neu.

Die Herausforderung zur Gemeinsamkeit und/oder Abgrenzung trotz oder wegen unterschiedlicher Erkenntnisse ergeht schon an die junge Kirche. Daß es innerhalb der paulinischen (pln.) Gemeinden unterschiedliche Strömungen und Lehren gegeben hat, ist heute weithin anerkannt. Ebenso anerkannt, wenn auch nicht so beachtet, da weniger ekklesiologisch als vielmehr christologisch interessant, ist die Auseinandersetzung, die in den johanneischen (joh.) Gemeinden stattfand. Sie standen nicht nur neben anderen christlichen Gruppen, so etwa in Ephesus, wo man vielleicht mit pln. neben joh. geprägten Gruppen rechnen kann, sondern vor allem in Auseinandersetzung mit anderen Überzeugungen zum christlichen Glauben in den eigenen Gemeinden.

Auf einem der Höhepunkte dieser Auseinandersetzung ist aller Wahrscheinlichkeit nach der 1Joh geschrieben. Besonders der Beginn dieses Schreibens enthält dabei einige interessante Aspekte für die Frage nach dem Grund von Gemeinschaft in der Gemeinde.

2. Zum Text

Hierzu ist zunächst ein Blick auf den Text in 1Joh 1,1-4 nötig, wobei im Rahmen dieser Arbeit eine genauere Analyse des Aufbaus und ein paar kurze Hinweise zu wichtigen Begriffen genügen müssen. Die sog. Einleitungsfragen nach Verfasser, Ursache etc. können nur am Rande erwähnt werden.

Die vier Verse sind von ihrem Aufbau her oft erst auf den zweiten Blick zu durchschauen: Die einleitenden Relativsätze in V. 1 dienen als Objekt für das in V. 3 folgende Verb ›verkündigen‹, von dem dann der erste ›damit‹-Satz in V. 3b abhängig ist. Dort wird auch das direkte Ziel der Verkündigung zur Sprache gebracht: die ›Gemeinschaft‹ zwischen den Absendern und den Adressaten. V. 4 erweitert allerdings sofort dieses Ziel. Über die Gemeinschaft hinaus geht es um die Freude der Verfasser.

Dieser Aufbau der V. 1.3 wird unterbrochen durch eine recht deutliche Paranthese in V. 2, die durch einen Stichwortanschluß an ›Wort des Lebens‹ am Ende von V. 1 motiviert scheint. Gleichzeitig ist aber festzustellen, daß gerade ›Wort des Lebens‹ die ansonsten saubere Konstruktion der Aneinanderreihung der Relativsätze selber schon durchbricht, so daß man auch von einer doppelten Paranthese sprechen könnte.

Liegt somit schon in V. 2 ein Stichwortanschluß vor, so auch am Ende von V. 3. Der eigentliche Einleitungssatz endet mit der Erklärung der Absicht, Gemeinschaft mit den Adressaten haben zu wollen. V. 3b nimmt nun nochmals den Begriff der ›Gemeinschaft‹ auf und führt aus,

daß die Absender selber Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn hätten. Damit wird die den Adressaten angebotene Gemeinschaft auf die mit dem Vater und mit Jesus Christus ausgedehnt.

Dieser V. 3b unterbricht also die Schilderung des Zweckes des Schreibens bzw. der Verkündigung (V. 3a), die in V. 4 fortgesetzt und beendet wird. War der erste Zweck, Gemeinschaft des Absenders mit der Gemeinde zu ermöglichen, so liegt ein weiterer Zweck des Schreibens darin, die Freude des Absenders zu vollenden. Daß zwischen diesen beiden Absichten eine enge, vielleicht sogar kausale Verbindung gesucht werden darf, ist anzunehmen: Die Freude des Absenders ist in dem Moment vollkommen, wenn die Gemeinde mit ihm Gemeinschaft hat. V. 4 beschreibt damit die Folge und das Ergebnis der Verkündigung bei dem Verkündiger selber, so wie V. 3aß die Folge der Verkündigung bei den Adressaten, also der Gemeinde, aufgezeigt hat.

Dieser Überblick zeigt eine Briefeinleitung, die recht stringend verläuft. Dennoch ist ihr Stil bemerkenswert. Fast hektisch mutet er an, als wenn er mit großem Enthusiasmus hervorgebracht wurde. Die Stichwortanschlüsse und vor allem auch die Wiederholungen im Satzbau und in den Begriffen (›gesehen‹ 3×!) unterstreichen diese Wahrnehmung. Sie geben dem Text etwas holpriges. Doch scheint es durchaus möglich, daß dieser Eindruck beabsichtigt ist, da hierdurch auf die große auch innere Beteiligung der Verfasser bei dem Geschehen dieses Schreibens hingewiesen wird.

Der Brief will demnach der Verkündigung dienen, die wiederum die Entstehung der Gemeinschaft ermöglicht und so zur Freude führt. Damit stellt sich die Frage, was denn hier verkündet werden soll. Doch an dieser Stelle ist der Text zunächst seltsam offen.

›Was am Anfang war‹, so beginnt die Beschreibung dessen, was verkündet werden soll. Der Begriff ›Anfang‹ hat im joh. Kontext einen bestimmten Klang. Die Nähe zum Prolog des JohEv ist unübersehbar: ›Im Anfang war das Wort.‹ Diese letztlich christologische Qualität des absoluten Anfangs findet sich auch in 1Joh 2,13, wo es heißt, die Väter hätten *denjenigen* erkannt, *der* von Anfang an war. *Was* am Anfang war, ist demnach genau genommen *derjenige, der* am Anfang war: der präexistente Logos. Daß es sich natürlich nur um diesen selber handeln kann, zeigt auch der erklärende Einschub in V. 1,1c-2, in dem die unpersönlichen Begriffe ›Wort des Lebens‹ und ›Leben‹ zweifellos christologisch zu deuten sind.

Das neutrische Relativpronomen ›was‹, das in V. 1 viermal wiederkehrt und in V. 3 die Aufzählung wieder aufnimmt, umgreift also keine Sache, und um hier gleich abzugrenzen: damit auch keine Lehre, sondern ein Geschehen, nämlich das Christusgeschehen, welches sowohl die Präexistenz (V. 1aα) als auch natürlich und besonders die Inkarnation (V. 1c-2) umfaßt.

Daß es sich um ein personales Geschehen handelt, zeigen auch ganz deutlich die weiteren Ausführungen, über das, *was* am Anfang war. Die-

ses war zu hören, zu sehen, zu betrachten und sogar zu betasten. Die Viererkette ist auffällig. Es gibt im Rahmen der joh. Tradition keinerlei erkennbare theologisch bedeutsame Gemeinsamkeit dieser Verben. Besonders bemerkenswert ist darüber hinaus, daß an dieser exponierten Stelle des Schreibens ein im joh. Kontext völlig unbekannter Begriff verwendet wird, nämlich ›betasten‹, welcher sonst nur noch in Lk 14,39; Hebr 12,18; Apg 17,27 vorkommt. Hier ist ein absolut betont sinnlicher Vorgang gemeint. Es geht um die physische Möglichkeit der Wahrnehmung, was noch durch den Zusatz ›mit unseren Händen‹ unterstrichen wird. Beachtet man diese Bedeutung des letzten Gliedes der Viererkette, so läßt sich vermuten, daß die sinnlich konkrete Wahrnehmung auch bei den übrigen drei Verben im Vordergrund steht. So beschreiben diese Verben eine zunehmende Nähe zum Logos: über das Hören zum Sehen dann zum Betrachten und schließlich zum Betasten.

Soll also das, was am Anfang war, verkündet werden, so betonen die Verfasser den präexistenten und inkarnierten Logos als ein im höchsten Maße konkretes, geschichtliches und sinnlich wahrnehmbares Geschehen. Der Logos ist der Fleischgewordene; er ist zu hören, zu sehen, zu beobachten, ja, sogar zu betasten gewesen. Das, was verkündet werden soll, ist demnach keine stoff- und materielle Lehre, kein Buch, kein Geist und kein Ideal, sondern der fleischgewordene Gottessohn, in dem das ewige Leben (V. 2) erschienen ist.

Mit dieser Feststellung schlagen die Absender den Pflock ihrer theologischen Überzeugung ein und eröffnen gleichzeitig den latent im Hintergrund dieses Schreibens stehenden Kampf gegen die doketische Irrlehre, die diese historische Fleischwerdung Christi leugnet. Dabei sprechen sie von sich selber als Zeugen dieses inkarnierten Gottessohnes. Ob dieses die Annahme einer tatsächlichen Augenzeugenschaft der Absender zur Folge hat, oder ob nicht eher schon gemeindliche Überlieferung autoritativ in Anspruch genommen wird, braucht an dieser Stelle nicht erörtert zu werden.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist die im Text deutlich werdende Konzentration auf die Erfahrung und Wahrnehmung des fleischgewordenen Logos als behaupteten Grund und Ausgangspunkt der Verkündigung. Die direkte Beziehung des Gläubigen zum lebendigen Gott wird betont. Keine Vermittlung durch Lehre, durch Schriften und Bücher oder durch Geistwesen. Aber auch keine Aufhebung der physischen historischen Existenz der Gläubigen in eine Geisteswelt oder eine Überlagerung ihrer konkreten Existenz durch eine Geisterwelt als Mittel und Weg der Gottesbegegnung. Gott kommt im inkarnierten Logos – und nur dort. Der Glaube soll und kann sich an diesem fleischgewordenen Gottessohn entzünden.

Als Grund und Ausgangspunkt der Verkündigung wird also die Erfahrung und Wahrnehmung Jesu Christi betont. Doch diese ist kaum nur Grund- und Ausgangspunkt, sondern nun offensichtlich auch Inhalt der

Verkündigung. Der Text läßt keinerlei Abstraktion der Erfahrung, etwa in eine Lehre oder in Dogmen, vor der Verkündigung erkennen. Daß eine solche Abstraktion stattgefunden hat und beständig stattfindet, ist unbezweifelbar, auch die Verfasser können schon in V. 5 von einer ›Botschaft‹ sprechen, die sie verkündigen. Doch die Ausgangsbasis und der primäre Inhalt dieser ›Botschaft‹ ist das eigene Erleben und Wahrnehmen des in Jesus Christus ihnen begegnenden offenbaren Lebens. Die Lehre ist sekundär gefolgert. Anders gesagt: Die Lehre, all das, was in 1Joh im Anschluß noch als Theologie verkündet wird, wird in den V. 1-3 auf die persönliche, individuelle und damit auch subjektive Wahrnehmung des gekommenen Gottessohnes zurückgeführt. Es ist demnach diese Wahrnehmung der erlebten Beziehung Gottes zur einzelnen Person, zu den Verfassern, die als Grund und Ausgangspunkt der Verkündigung und der Lehre zu betrachten ist. Theologie und Lehre und damit auch die Inhalte der weiteren Verkündigung gründen elementar in dem individuellen Wahrnehmen des Kommens Gottes im inkarnierten Logos, in Jesus von Nazareth.

Wie kaum eine andere Theologie im NT nehmen damit die joh. Schriften die Konsequenz der Inkarnation für die Offenbarung Gottes den Menschen gegenüber ernst: Indem das Wort Fleisch wurde, wurde es in Jesus Christus zum individuellen Gegenüber der Menschen. Es ist schon bemerkenswert, wie sehr das JohEv diesen Zug betont, wenn es nicht müde wird, die konkreten individuellen Begegnungen Jesu mit einzelnen Menschen in breiter Ausführlichkeit wiederzugeben – und zwar mit einer Liebe zum Detail, die den anderen Evangelien eher fremd ist. Daß das Wort Fleisch wurde und deshalb jedem einzelnen begegnen kann und damit diesen Menschen vor die sehr konkrete Entscheidung ruft, ist die große Zentralerfahrung des joh. Christentums. Diese Überzeugung kommt in unserem Text durch die unbedingte Betonung der eigenen Wahrnehmung der Gottesbegegnung als Grund, Ursache und Inhalt der Verkündigung zum Ausdruck.

Weil Gott zu jedem Menschen in seiner existenziellen Situation, Befindlichkeit und Geschichte kommt, weil in Jesus Gott sich seinen Weg zu so ganz unterschiedlichen Menschen wie Nikodemus oder der Samariterin gesucht, sie in ihrer konkreten Lebensnot getroffen und zum Glauben überwunden hat, deshalb ist die Wahrnehmung Gottes und die daraus erwachsende Verkündigung inklusive ihrer Reflektion und intellektuellen Durchdringung so zahlreich, vielfältig und vielgestaltig, wie es die Menschen sind, zu denen sich Gott Wege sucht. Oder um es kürzer zu sagen, aber auch mit einem in unseren Ohren oft negativ belegten Begriff: Die Wahrnehmung Gottes und die daraus folgende Verkündigung ist *subjektiv*. Und nur solche *subjektive* Gotteswahrnehmung ist der Grund zum existentiellen Glauben und Zeugnis.

Die Verfasser des 1Joh machen ihre subjektive Wahrnehmung des Gottessohnes zur Grundlage der Verkündigung desjenigen, der von Anfang

an war. Dadurch aber schlagen sie nun gleichzeitig jeder Rede von einer Gotteserfahrung ihr Recht und ihre Richtigkeit ab, die angeblich objektiv und individuell zugänglich sei. Wo der fleischgewordene und lebendige Gottessohn verkündet wird, dort ist diese Verkündigung dann nämlich notgedrungen ebenfalls subjektiv. Oder aber die Wahrnehmung, die dieser Verkündigung zugrunde liegt, müßte über den Fleischgewordenen hinausgehen. Doch genau dies scheint für die Verfasser des 1Joh undenkbar, würde damit doch der von Gott beschlossene Weg in diese Welt und zu den Menschen nicht mehr ernst genommen. Die Fleischwerdung des Gottessohnes setzt somit die sachgemäße Grenze der Erkenntnis und der Verkündigung.

Mit dieser Betonung der subjektiven Gotteswahrnehmung taucht aber zugleich ein ungemein wichtiges Problem auf: Ist nämlich die Wahrnehmung subjektiv, dann ist sie letztlich vereinzelt. Existentieller, sich an der Begegnung mit dem lebendigen Gottessohn entzündender Glaube ist damit im tiefsten Sinne des Begriffs offensichtlich persönlicher und individueller Glaube.

Solch ein Glaube ist nun aber auf den ersten Blick keineswegs förderlich für eine *Gemeinschaft*, denn die objektive Größe, die die Gemeinschaft zusammenhalten könnte, ist doch immer nur als Abstraktion des eigenen, persönlichen Glaubens möglich. Damit aber ist sie unbefriedigend, denn sie bietet, an der durch die Offenbarung Gottes gesetzten Grenze der Erkenntnis und Verkündigung gemessen, gerade nicht ein *mehr*, sondern ein *weniger* an Zeugnis.

Vielleicht liegen hier einige unserer Gemeinschaftsprobleme begründet. Wir leben von der intensiven persönlichen Gottesbeziehung. Diese ist subjektiv und – das ist entscheidend – sie ist auch nur in dieser Subjektivität lebendig. In einer Gemeinschaft erlebt man jedoch, wie der eigene Glaube durch den Glauben und die Erfahrungen der anderen relativiert wird, womit man nur leben kann, solange nicht eine Auseinandersetzung mit dem Glauben der anderen herausgefordert wird. Genau diese aber ist beständig im Mitglauben, im Gespräch, im Gottesdienst oder der gemeinsamen Mitarbeit gefordert. Die Möglichkeit vom eigenen Glauben und von dem der anderen aus auf ein Gemeinsames zu schließen, ist für beide bald unbefriedigend, da dabei der jeweils eigene Glaube sehr schnell reduziert wird und damit verkümmert. Solche Suche nach dem gemeinsamen Glauben findet oft nur den ›kleinsten gemeinsamen Nenner‹ und muß damit die persönliche Tiefe der Gotteserkenntnis unbeachtet lassen. Das Ernstnehmen einer subjektiven Gotteserfahrung und des damit verbundenen lebendigen Glaubens auf der Basis einer Beziehung Gottes zu einzelnen Gläubigen ist damit alles andere als gemeinschaftsförderlich. Und die objektive, alle angeblich verbindende Größe ›Gott‹ oder ›Jesus Christus‹ entpuppt sich hierbei ganz schnell als ein theologisch theoretisches Gebilde, das den Weg Gottes in diese Welt hinein, nämlich die von der Joh. Theologie betonte Fleischwerdung, gar nicht mehr im letzten ernst nimmt.

Es ist von daher im höchsten Maße spannend, ja, geradezu aufregend, wenn genau in diesem Zusammenhang der intensivsten Betonung subjektiver Wahrnehmung die *Gemeinschaft* zwischen Christen als gewünschtes Ziel genannt wird. Und deshalb ist es hier nun wichtig, den Schnittpunkt zwischen Wahrnehmung und Gemeinschaft zu beachten. Dieser Schnittpunkt ist die Verkündigung. Die Verkündigung jedoch bedeutet, nicht nur, aber auch im joh. Kontext, die Weitergabe des Empfangenen: so verkündet in Joh 5,15 der geheilte Gelähmte das erfahrene Heilshandeln Jesu an sich oder Maria verkündet den Jüngern in Joh 20,18 ihre Schau des Auferstandenen. Besonders deutlich wird dies in der Rede vom Parakleten in Joh 16,13-15: der Geist verkündet, was er hört (13). Er nimmt von dem des Sohnes und verkündet dieses (14f). Der Gegenstand der Verkündigung in 1Joh 1,1-4 kann damit nichts anderes sein als die empfangene subjektive Gotteserfahrung der Absender, d.h. mit anderen Worten: Es ist der aus der Begegnung mit Gott erwachsene Glaube in Worte gefaßt.

Diese Verkündigung hat nun das Ziel, Gemeinschaft zwischen Verfasser und Gemeinde aufzubauen. Die Gemeinschaft wurzelt demnach darin, daß die Wahrnehmung Gottes durch die Verfasser verkündigt wird. Das Verbindende und Gemeinschaftsschaffende ist in diesem Moment die Verkündigung, das Zeugnis, das aber im joh. Kontext keinesfalls nur Rede ist. Das Verbindende ist, um es vom Negativen her deutlich zu machen, keine *gemeinsame* Lehre und auch keine *gemeinsame* Gotteserfahrung, es ist keine wie auch immer geartete *Gemeinsamkeit*. Und es ist keine von den beiden Personen abstrahierte objektive Größe, in der sich beide wiederfinden oder auf die sie sich einigen können. Das Verbindende ist allein das Zeugnis: die *Teilgabe* an Gottes Weg mit dem Gläubigen. Damit es verbindend wird und Gemeinschaft entsteht, braucht diese Teilgabe natürlich dann auch als Entsprechung *Teilnahme* des Hörers oder Empfängers des Zeugnisses. Das Wort des Zeugnisses fragt nach den offenen Ohren und Herzen des Hörenden.

Wenn man auf dem Hintergrund dieser Aussagen den in Gemeinden oft anzutreffenden Satz hört, Gott schaffe die Gemeinschaft unter den Christen, so muß man ihn wohl folgendermaßen konkretisieren: Gott bewirkt die Gemeinschaft, indem er den einzelnen zum Zeugen seines Wirkens und damit zum Verkündiger seiner Gnade macht und indem er im Hörer die Offenheit für dieses Zeugnis schafft und die Bereitschaft, sich diesem Zeugnis auszusetzen. Durch das Zeugnis des Verkündigers läßt Gott zur Wahrnehmung der Gemeinschaft Gottes mit *diesem* Menschen ein und genau dadurch fordert Gott selber den *Hörer* wieder zum Glauben heraus. Der am Ende von V. 3 nachgeschobene Satz hat diesen Sinn: Anzuzeigen, daß Gemeinschaft mit dem Zeugen und Verkündiger zugleich eine Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn ermöglicht. In der Verkündigung wird ›das Wort Gottes‹ somit erneut zu einer persönlichen Ansprache, verweist auf Gottes Heilshandeln am Zeugen und for-

dert den Hörer zum Glauben heraus. So erhält der Hörer durch die Verkündigung Anteil an der Gemeinschaft mit Gott.

Schließlich und endlich wird durch diese Verkündigung und die damit entstandene Gemeinschaft die Freude des Zeugen vollendet. Diese Freude, die hier gemeint ist, ist wie auch 2Joh 12 und vor allem in den joh. Abschiedsreden das Ereignis der eschatologischen Freude, realisiert durch die Verkündigung der Christuswahrnehmung des Zeugen, realisiert durch die Offenheit der Empfänger, realisiert in der Gemeinschaft der Christen.

Die Verfasser des 1Joh betonen demnach die absolute Notwendigkeit, aber auch Möglichkeit eines auf einer individuellen Gottesbegegnung beruhenden Glaubens. Ihre Betonung des inkarnierten und somit persönlich wahrgenommenen Gottessohnes führt zu der Folgerung einer subjektiven Wahrnehmung und damit einer individuellen Beziehung des Gläubigen zu Gott. Ein solcher Glaube ist jedoch nur dann gemeinschaftsfördernd, wenn er bezeugter, verkündigter und dementsprechend auch gehörter Glaube wird. Nicht ein angeblich gemeinsamer Glaube verbindet also, denn der ruht viel zu sehr in der individuellen Beziehung des einzelnen Gläubigen zum lebendigen Gott. Ein ›gemeinsamer Glaube‹ wäre vor diesem Hintergrund nur eine Abstraktion, die in anderen Zusammenhängen durchaus notwendig sein kann, hier aber die so betonte persönliche Gottesbewegung und die auf ihr aufbauende Gemeinschaft geradezu relativiert. Und auch ›Gott‹, ›Jesus Christus‹ oder der ›Heilige Geist‹ würden hier sehr schnell zu *objektivierten Größen* werden, die ihre persönliche und individuelle Nähe zum einzelnen Gläubigen verlieren würden.

Das, was verbindet, ist der Austausch, das Zeugnis über den jeweils erlebten Gott. Gemeinschaft entsteht demnach nicht durch Gemeinsamkeit, sondern durch Kommunikation, durch Zeugnis, Verkündigung und einem für dieses Zeugnis offenen Hören, das dann zu Ergänzung, Korrektur und Veränderung führen will.

3. Einsprüche und Folgerungen

Dieser Gedanke der subjektiven Wahrnehmung und Verkündigung Gottes ist nichts neues. Es wird ihm aber oft mit großer Zurückhaltung begegnet, die ihren Grund in der dann angeblich gegebenen Grenzenlosigkeit des Glaubens hat. Die Furcht vor einer nur mangelhaft möglichen Abgrenzung gegenüber Unglaube und Spekulation oder aber vor Vermischung und Verwässerung des Glaubens taucht nicht selten auf, wenn von der eigenen, subjektiven Gotteswahrnehmung gesprochen wird. Die Kirchengeschichte zeigt, daß, um dieser Furcht zu begegnen, immer wieder überindividuelle Größen geschaffen wurden und auch wirklich geschaffen werden mußten: Dogmen, Lehren und Strukturen haben hier ihren durchaus berechtigten Platz. Auch die Bibel wird in diesem Zu-

sammenhang schnell als solch normative Größe verwendet, wobei freilich übersehen wird, daß sie eine überindividuelle Funktion nur als *verstandene*, d.h. als *vermittelte* und damit als *individuell ausgelegte* Schrift haben kann.

Diese Furcht vor Vermischung und Verwässerung ist natürlich durchaus ernst zu nehmen, denn tatsächlich scheint eine subjektivistische Theologie mit entsprechenden Konsequenzen für die Ekklesiologie und auch für die Frage der Ethik bei solchem Ansatz zu entstehen.

Doch dem muß keineswegs so sein. Den Schlüssel zur Verhinderung dieser Auflösung in den religiösen Subjektivismus liefert ebenfalls bemerkenswerterweise die joh. Theologie, die sich damit als ausgesprochen geschlossen zeigt. Die Frage, ob ein Erleben, ein Wahrnehmen Gottes mit einer entsprechenden Verkündigung noch im Sinne der joh. Gemeinden *christlich* ist, entscheidet sich für diese Theologie an einer ganz einfachen Frage: am persönlichen Bekenntnis zum fleischgewordenen Christus, am Bekenntnis zum in Jesus von Nazareth Mensch gewordenen Gott, am Bekenntnis zu diesem exklusiven Weg Gottes in die Welt. Die joh. Gemeinden verwenden gerade im 1Joh (vgl. 2,22ff; 4,2) genau diesen Schlüssel, um die Irrlehre, die sie bedroht, den Dokerismus in ihren eigenen Reihen, zu bekämpfen und auszuschließen. Diese Wahrnehmung Gottes der Doketen ist eben nicht die des fleischgewordenen Gottes. Und damit verkündigen und glauben sie einen anderen Gott (vgl. 4,2), was zu der Feststellung führt, daß sie nicht ›zu uns gehören‹ (vgl. 2,19).

Der Mensch-gewordene Gottessohn, Jesus Christus, ist damit nicht nur Grund, Ursache und Inhalt des Glaubens und der Verkündigung, das Bekenntnis zu seiner Inkarnation ist zugleich Maßstab über Rechtgläubigkeit oder Häresie. Dieser Maßstab sollte nicht als zu weit oder zu allgemein mißachtet werden. Ich möchte als Beispiel vier Denkrichtungen andeuten, die in ihren extremen Formen in der Gefahr stehen, an diesem Maßstab zu scheitern:

- Dies kann z.B. dort der Fall sein, wo Jesus Christus zum Ideal menschlichen Lebens degradiert wird, wo seine Lehre alles ist, seine Leiblichkeit aber nicht mehr ist als ein vorübergehender Zustand.
- Dies kann z.B. dort der Fall sein, wo Jesus Christus in papiergewordene Lehrsätze gepackt wird und man aufgrund einer scheinbar objektiven Größe eines Buches weiß, wie der lebendige Gottessohn war, und wie er zu sein hat.
- Dies kann z.B. dort der Fall sein, wo Jesus Christus allein zum Grund der Möglichkeit mächtiger Krafterweise reduziert wird und so zum Ursprungsprinzip einer idealisierten Lebensform (Gesundheit, Wohlstand etc.) wird.
- Oder dies kann z.B. dort der Fall sein, wo die Struktur einer Gemeinschaft, ihre Geschichte und Tradition wichtiger ist als die Erfahrung der lebendigen Begegnung Gottes mit den Sorgen und Problemen der gegenwärtigen Menschen.

Solche Entwicklungen stehen in der Versuchung, dem fleischgewordenen Gott sein Fleisch und damit seine rettende Nähe zum Menschen zu nehmen. Genau diese Nähe Gottes in Jesus von Nazareth, dem Christus, will die joh. Theologie unterstreichen und z.B. gegen den beginnenden Strukturalismus der pln. Gemeinden oder gegen den Enthusiasmus der Schwärmer betonen.

So verständlich die Furcht vor der Subjektivität der Wahrnehmung und der Verkündigung ist, so unbegründet erscheint sie, wenn beachtet wird, daß der Grund der Möglichkeit dieser Subjektivität, nämlich der inkarnierte Gott, zugleich ihre Grenze bildet. Denn verläßt man die Orientierung am menschgewordenen Gottessohn, so verläßt man zugleich das Recht zur Subjektivität, das genau darin gründete, daß Gott als Mensch zu einzelnen kommt.

4. Abschließende Überlegungen

Diese Überlegungen haben Konsequenzen, von denen nur eine hier wenigstens angedeutet werden soll. Wenn, wie am Anfang festgestellt, die Beobachtung von verschiedenen Gruppen und Richtungen unter uns oder in unseren Gemeinden latent vorhanden ist, so bedeutet dies keine Gefahr, sondern ist eine normale Folge der unterschiedlichen Wahrnehmungen der Begegnung Gottes mit uns bzw. den Geschwistern in den Kirchen und Gemeinden. Daß sich diese Unterschiede auch in verschiedenen Lehren, Theologien, Überzeugungen und Gestaltungen verfestigen, ist ebenfalls nur konsequent, denn der erlebte christliche Glaube drängt auf die Durchdringung des Erlebten und damit zugleich auf eine Formulierung und Umsetzung.

Wo und wie kann nun aber noch von Gemeinschaft geredet werden? Die eine Möglichkeit ist die, sich ein Objekt zu suchen, das diese Gemeinsamkeit repräsentiert. Hier aber muß die Gefahr der Reduzierung auf einen ›kleinsten gemeinsamen Nenner‹ gesehen werden. Sollte dieser in ›Jesus Christus‹ gesucht werden, so ist zu fragen, ob dann tatsächlich so viel mehr verbindet als nur ein Name oder ein Begriff. Vielmehr besteht in diesem Fall die Gefahr, Jesus Christus zu genau solch einer abstrakten Größe werden zu lassen, vor der die joh. Theologie die Gläubigen warnen will. Entsprechendes gilt, wenn das Verbindende von Strukturen und Ordnungen erwartet wird.

Die Botschaft von 1Joh 1,1-4 lautet anders: Nicht angebliche Gemeinsamkeiten schaffen Gemeinschaft, sondern das *Zeugnis einer Gottesbegegnung*, das offen gesagt und gehört wird. Es kann und muß gehört werden, ohne daß es die eigene Gottesbegegnung negiert, aber als Zeugnis doch so, daß Gott dadurch ansprechen, herausfordern und verändern kann. Das Begegnen und Mitteilen, das Berichten und Zeugen und umgekehrt die Offenheit und das Hören schaffen Gemeinschaft. Dies scheint mir auch

genau der Weg Gottes zu sein, mit uns Gemeinschaft zu erreichen: Indem er uns begegnet und sein Leben mit uns teilt, und indem wir im Vertrauen auf ihn offen werden. An dieser Stelle ist eine große Herausforderung und Chance zur Begegnung mit Geschwistern anderer Kirchen und anderer Kulturkreise gegeben.

Die Gemeinschaft entsteht, das ist die Botschaft des Textes an dieser Stelle, nicht auf einer entfernten objektiven, uns jedoch lebensmäßig entzogenen Ebene göttlicher Wirkung, sondern durch das Zeugnis der eigenen Wahrnehmung und durch das Hören auf diese Mitteilung. Indem Gott die Wahrnehmung seiner selbst schenkt und uns darüber zu Wort kommen läßt und indem der Geist Ohren und auch Herzen für dieses Zeugnis öffnet, ermöglicht Gott selber dann Gemeinschaft.

Entsprechend wird Gemeinschaft dort aber unmöglich, wo dieses Zeugnis verweigert wird, indem gemeinsame Lebensräume verlassen werden, wo es durch theologische, strukturelle oder moralische Grundsatzklärungen ersetzt wird, wo das Hören auf das Zeugnis verweigert wird oder wo dem anderen die eigene Gotteserfahrung als normative Größe aufgezungen werden soll.

Diese Konsequenz kann zu einer veränderten Gesprächskultur unter Christen führen: Gemeinschaft wird dort möglich, wo wir einander der ausgestreckte Zeigefinger des Johannes auf dem Isenheimer Altar werden, der auf den für mich menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn zeigt.

Lieder von Licht und Schatten

von »Hugo«

Ich singe im Bauch der Nacht

Ich singe im Bauch der Nacht
vom Licht, das in mir lebt,
bis der Geist singt, der erneut
über dunklen Wassern schwebt.

Ich singe im Herz der Angst
mein Lob mit wehem Wort,
doch ich weiß auch, selbst der Sturm
reißt nur bis zu dir es fort.
Ich singe im Bauch der Nacht
das Lied, das in mir ist,
weil dein Geist singt, durch den du
auch im Dunkel nahe bist.

* * *

Nach Jesaja 42,3 (Für Konni)

Der das Glühwürmchen nicht verglimmen läßt,
zerdrückt auch den Schmetterling nicht.
Wer am Himmel Feuer fing,
mag fallen, doch er fällt ins Licht.
Sanft trägt sein Geist selbst zerbrochene Flügel.
Wer sich in seinen Willen legt,
wird fliegen,
auch wenn sein Herz ins Leere schlägt.

* * *

Rauch mein Psalm, die Zunge Staub

Wie ein Wal in einer Pfütze,
der den Ozean verlor,
sehn ich mich nach Lebensweiten.

Wie ein blinder Bogenschütze
such ich, Hand nur noch und Ohr,
meinen Pfeil ins Ziel zu leiten.
Nichts mehr nütze ist die Kraft mir,
noch Geschicklichkeit genug,
denn ich spür die Schwere fern dir
und die Nacht verschlingt den Flug
meiner Zeit.

Wie ein Sänger, der verstummt ist,
weil im Mund sein Lied zerbrach,
dreh ich auf der Zunge Scherben.

Wie ein Feuer, das sein Herz frißt,
folg ich meinem Hunger nach,
mich ins Dunkel einzukerben.

Christ, der mit dem Kuß des Lebens
selbst die toten Lippen weckt,
küß auch mich, der ich vergebens
flamm um Licht, denn Asche deckt
Scheit um Scheit.

Wie ein Fluß bei Regenschauer
schäum, vom Totenbett erwacht,
ich hoch, wo sich die Sehnsucht staut.

Wie ein Narr im Haus der Trauer,
der sich selber spottend lacht,
schluck ich die Tränen viel zu laut.

Welche Mauer hält die Klage,
welches Wort der Torheit Lauf?

Während ich an Zweifel schlage,
steht die Tür mir längst schon auf,
lebensweit.

* * *

Leere Hände

Breite über meine Torheit,
 Herr, dein lachendes Erbarmen,
 schenk mir Zeit in deinen Armen,
 ich brauch deine Zärtlichkeit
 Nichts blieb mir, es dir zu geben,
 als dies trotzig Herz voll Scham,
 denn wie Rauch sah ich entschweben,
 was ich mir an Leben nahm
 Breite über meine Nacktheit,
 Herr, den Mantel deiner Liebe;
 sieh, der Tage Tagediebe
 ließen Spott mir für mein Kleid

Längst verhallt mein Wort gebrochen
 wie ein Echo mir im Mund
 was hab ich dir nicht versprochen
 und ich küß dich doch nur wund

Breite über meine Schwachheit,
 Herr, die Sanftmut deiner Gnade,
 streichle mir das Krumme grade,
 mach mich neu zu gehn bereit

* * *

Fast eine Entschuldigung (Für beinah' Schuldlose)

Gut, wir haben ein bißchen geschwiegen,
 doch was hätte denn Reden genutzt?
 Und man muß sich ja letztlich doch biegen,
 denn sonst wird man schnell kräftig gestutzt.

Und wir warn ja schon immer dagegen.
 Und es hat ja bloß keiner gewußt.
 Und es wär ja an uns nicht gelegen.
 Und man hat ja so manches gemußt.
 Gut, wir wollten so manches nicht sehen
 und wir hatten uns drum dran gewöhnt,
 wenns drauf ankam, den Rücken zu drehen,
 haben manchmal die Wahrheit geschönt.

Und doch waren wir immer dagegen.
 Und es hat ja bloß keiner gewußt.
 Uns ist eben nie Aufstand gelegen.
 Und man hat ja doch manches gemußt.

Gut, wir waren zu lang eingeschüchtert
 und wir standen auch manchmal dabei,
 doch wir warn mit als erste ernüchtert
 und spricht das nicht von Schuld schon halb frei?

Und wir warn ja schon immer dagegen.
 Und es hat ja bloß keiner gewußt.
 Und es wär ja an uns nicht gelegen.
 Und man hat ja so manches gemußt.

* * *

Das andere Brautlied

Seine Braut sei nicht treu, meinen die einen
 und denken beim Bräutigam, Liebe macht blind.
 Doch inmitten der Nacht hörn die Tauben ihn weinen,
 mit zerbrochenem Herz, wie ein schluchzendes Kind.

Andere flüstern, er hätt' sie verlassen
 und daß er die Hochzeit auf ewig verschiebt.
 Doch seh'n sie die Blinden geh'n auf den Gassen
 und wissen, daß er wie zu Anfang sie liebt.

Und wollen auch Spott und Schmähung nicht enden,
 er trägt ihren Namen in seinen Händen,
 in die einst ein Kreuz ihn mit Narbenschrift schrieb.

Und ist es auch wahr, daß oft Hure sie war,
 daß sie ihn liebt, steht in ihrem Haar
 und den Tränen, mit denen sie sagte »Vergib!«

* * *

Gebet unter den Dornen

Durstverbrannt vom Salz der Träume,
 nachts ein Fremder noch im Schlaf,
 sä' ich in des Schweigens Räume,
 hinkend wie ein Telegraph,

Wind statt Wort oft, bin im Innern
 wie ein Wüstenhimmel brach
 und blick, blitzt auch fern Erinnern,
 Wolken ohne Wasser nach.

Doch selbst wenn dein Herz verborgen
 unter meiner Zunge glüht,
 mir ein Staubsturm, Herr, den Morgen
 schwarz verhüllt, falls nur Sekunden
 Regen fällt, ich weiß, es blüht,
 blutgeboren, dein Licht aus Wunden.

* * *

Ave Eva

Mutter der Menschheit,
 die du das Paradies verlorst
 um der Erkenntnis des Verlustes willen,
 du bist mir fern durch die Jahrtausende
 doch nah in deiner Schuld.
 Nichts Neues mehr unter der Sonne
 ist heut dein Fall,
 noch weniger der meine.
 Und nur der Fallschirm der Gnade
 bewahrt uns vor dem allzu raschen Sturz
 in Nacht, Verzweiflung, letzten Tod.
 Nicht viel hat sich verändert.
 Noch immer schmecken die Früchte des Ichs
 erst süß, dann bitter
 und das Gift wirkt langsam, doch tödlich.
 Nur dieses Wissen, das du wolltest,
 hat längst die Inflation in den Konkurs getrieben,
 ist explodiert in Phosphorbomben,
 doch nicht Licht.
 War Höllenflamme
 in Hiroshima,
 Vietnam und anderswo.
 Und jenes Wissen, jenes andre,
 das weiß um Gott, gewissenswach,
 ist schwach geworden,
 oft heisse Stirne an ein taubes Ohr.
 Zu oft verkauft für Silberblech und leere Worte
 und stumpf gewöhnt an harte Zeit.
 So bleibt nur wenig wert,
 fast einzig der,
 den du nicht kanntest damals,
 als du gegriffen hast nach jenem grünen Baum,
 nicht kanntest noch als den,
 der an verdorrtem hängen würde.

Ihn habe ich gepflückt von jenem zweiten Baum
und lebe noch,
sein Gegengift in meinen Adern.
Doch bin ich weiser nicht als du,
trotz allem.
Verzeih,
bin ich nicht auch dein Kind,
so wie der Sohn,
der dir das Herz einschlug
wie seines Bruders sanfte Stirn?
Nicht mehr allein bist du unter den weinenden Müttern,
doch welch ein Trost,
daß sich das Weinen mischt im Kriegsgedröhn,
daß stummer Schmerz so manche Brust zersprengt,
daß eine andre ihren Sohn
einst sterben sah an einem Kreuz.
Doch wenn nicht dieser Trost,
der Trost des Kreuzes,
welcher dann?
So viele wandern, heimatlos wie du,
doch ohne ihn, der dich vertrieb, doch liebte
und wissen nicht,
wohin zurück und wie.
Versteh nicht falsch:
nicht anzuklagen schreib ich dies mir von der Seele,
denn wenn nicht du, dann ich.
Doch weil du weißt um den Verlust,
mehr wohl als jeder andre,
und auch um Schuld
und Schmerz,
von allen Menschen außer Ihm,
drum denk ich, du kannst mich verstehn
in meinem Irren durch Vielleichts und Wenns,
wenn der Versuchung Schlangenswort
so ähnlich meinem eignen klingt.
Drum denk ich dran, wie du dort standst,
vor jenem Tor, das dir sich schloß,
und weintest, wenn auch nur um dich.
Drum grüß ich dich,
auch wenn du mich nicht hören kannst
(noch nicht),
bist du doch längst zurück
im ersten und im letzten Schoß
und ich noch hier
als Bruder.

Legende vom Berg der tausend Diamanten

von Albrecht Gralle

Und es geschah nach sieben Ewigkeiten, daß Gott Wesen um sich haben wollte, die mit staunender Freude die ewige Seligkeit empfangen, und die nicht wie die Engel in heiterer Gelassenheit und Ruhe um ihn schwebten.

Als Gabriel, der Engel, davon hörte, verließ er den Berg der tausend Diamanten, die im Glanz Gottes funkelten, begab sich in das Tal, in dem die Hoffnung und die Geheimnisse blühten, und sprach zu dem Unsichtbaren:

»Herr, wenn du Wesen um dich haben willst, die mit staunendem Eifer die ewige Seligkeit genießen, dann erschaffe eine Welt, die gut ist, aber unvollkommen, die schön ist, aber gefährlich, voller Geheimnisse, aber dunkel, bunt, aber verwirrend, großartig, aber hart. So werden die Geschöpfe, die darin wohnen, nach all der Unvollkommenheit, Gefährlichkeit, Dunkelheit, Verwirrung und Härte, Verlangen haben nach der ewigen Seligkeit und sie voller Eifer und Freude ergreifen.

Aber vor allen Dingen erschaffe das Feuer der Vernichtung, damit sie sich fürchten, das Böse zu tun. Denn wie kann einer, der verdorben ist, deine Liebe und dein Erbarmen ertragen?«

Und Gott, der Unsichtbare, dessen Wort das Tal der Hoffnung und der Geheimnisse erfüllte, sprach: »Gut hast du geredet, und weise sind deine Worte, Gabriel!

Ich werde eine Welt erschaffen, die gut, aber unvollkommen ist, schön, aber gefährlich, geheimnisvoll, aber dunkel, bunt, aber verwirrend, großartig, aber hart. Und den Geschöpfen, die darin wohnen und uns ähnlich sind, denen werde ich eine Ahnung einpflanzen von der Vollkommenheit der ewigen Freude, die sie begleiten wird Tag und Nacht und sie nie ganz zur Ruhe kommen läßt.

Aber eines werde ich nicht tun, Gabriel! Ich werde kein Feuer der Vernichtung erschaffen. Das Feuer, das ich erschaffe, soll ein unauslöschliches Feuer der Reinigung sein für die, die ihr Inneres verdorben haben, damit sie ihr verkehrtes Wesen erkennen und umkehren mögen.

Denn wie kann ein Wesen, das uns ähnlich ist, vernichtet werden?«

So sprach Gott, der Unsichtbare, und Gabriel schwieg, weil er die Liebe und die Weisheit Gottes erkannte.

Und Gott schleuderte geballte Kräfte in die Leere, damit sie sich entfalten.

Und die Engel hatten Gefallen an den leuchtenden Nebeln, an dem Aufglühen und Verglühen der Sterne und an den Spiralen der Galaxien. Sie spielten mit den Planeten und sahen, wie Atmosphären entstanden, die

die Kugeln einhüllten wie Mäntel aus Licht. Sie beobachteten, wie der Regen herabströmte und wie sich die Täler mit Meeren füllten, sie entdeckten, wie die Pflanzen und Tiere aus dem Wasser kletterten und wie endlich der Mensch entstand, ein Wesen aus irdischem Stoff und göttlichem Geist.

Und die Engel begriffen nicht, daß Gott, der Unsichtbare, dieses unvollkommene, lächerliche Geschöpf Mensch liebte, das Lust hatte am Töten und Zerstören, weil es Gottes Geist in sich verschloß wie einen Diamanten vor dem Licht.

Und die Engel sahen, daß Gott in großer Geduld Männer und Frauen beauftragte, die die Menschen lehrten, was gut und böse ist, daß er mit Langmut die Zeiten ertrug, in denen die Menschen steinerne, hölzerne, silberne und goldene Götter anbeteten, obwohl das Wissen um den einen, unsichtbaren Gott offenbar war. Und sie verstanden es nicht.

Aber die Engel sahen auch, wie die Menschen sich freuten über kleine und winzige Dinge: Über einen Sonnenaufgang, der die Spitzen der Berge vergoldete, über den Gesang der Vögel in der Abenddämmerung, über den ersten Schnee, dessen weiße Decke in der Sonne glitzerte, über einen blühenden Kirschbaum, über den überraschenden Brief einer Freundin, über ein knisterndes Feuer in einer frostigen Nacht, über einen Becher Wein an einem Sommerabend, über das Spiel der Liebenden und über ein neugeborenes Kind.

Da sprach Gott, der Unsichtbare: »Ich möchte Gestalt annehmen und mich sichtbar und faßbar machen in meiner Welt, die so schön und unvollkommen ist. Mein Wort, in dem meine Weisheit lebt und das ich selbst bin, soll Mensch werden, und es soll noch deutlicher sagen und leben, was gut ist und was nicht gut ist, daß es die einfachen Dinge sind, die Gültigkeit haben: Einen Durstigen tränken, einen Gefangenen besuchen, das Böse hassen, einem Hilflosen helfen und einen Lieblosen lieben.

Mein Wort soll die befreien, die verwirrt sind, es soll die erhellen, um die es dunkel geworden ist. Es soll die retten, die im ewigen Kreislauf der Bosheit den Weg zur Liebe nicht mehr finden. Es soll ein Mensch aus Fleisch und Blut werden und doch mein Wort bleiben.«

Da erschrakten die Engel und sagten: »Herr, tu es nicht! Wir ertragen gerne deine Unsichtbarkeit. Und was kümmert es dich, wenn die Verdorbenen sich selbst verderben? Laß sie sich doch zugrunde richten!«

»Herr«, sagten die Engel, »laß dein Wort, in dem deine Weisheit wohnt und mit dem du wie mit einem Kind spielst, laß es nicht zu einem Menschen werden. Es könnte sein, daß dein Wort mißverstanden, verraten, verstümmelt wird, daß es stirbt durch die, deren Inneres verdunkelt ist.«

Aber Gott der Unsichtbare, der sichtbar werden wollte, sprach: »Es schmerzt mich, daß viele Menschen so lange leiden müssen an ihrer eigenen Angst und Verbohrtheit, daß der Wurm der Umkehr so lange an

ihnen nagen muß, bis er ihr Herz erreicht, es erfüllt mich mit Leid, daß das unauslöschliche Feuer so lange seinen Dienst an ihnen erfüllen muß, bis der letzte Rest an Bosheit in ihnen verbrannt ist, und ich kann es kaum aushalten, daß es Menschen und Engel gibt, die den Kreislauf der Hölle aus eigener Kraft nicht mehr verlassen können.

Sie alle sollen meine Liebe noch deutlicher spüren, damit es ihnen leichter fällt, zu lieben und sich der ewigen Seligkeit zuzuwenden.«

Und es geschah so, und die Engel schwiegen, weil sie die Weisheit und Liebe Gottes erkannten.

Aber wie es die Engel befürchtet hatten, wurde das Wort, das ein Mensch war, nach der ersten Begeisterung abgelehnt und mißverstanden. Schließlich wurde es zum Schweigen gebracht und getötet.

Und obwohl das Wort Gottes nicht für immer tot sein kann, und obwohl es am dritten Tag ins Leben kam, schmerzte es die Engel, das alles mitansehen zu müssen. Und zum ersten Mal erkannten sie, was es heißt, zu leiden.

Und es geschah, als das Wort getötet war und wieder lebendig wurde, daß es zu einem mächtigen Zeichen erwuchs und zu einer Kraft unter den Menschen. Die Mächte des Bösen wurden in ihrem Kern erschüttert, und der Teufelskreis der Hölle wurde gesprengt. Viele Menschen wandten sich Gottes Liebe zu, die zu solch einer wunderlichen Tat fähig war.

Da sprach Gabriel zu Gott, dem Sichtbaren, der Gestalt und Gesicht des Christus trug: »Herr, es ist ein Wunder, wie durch die bloße Existenz dieser schwachen, hilflosen, und lächerlichen Geschöpfe die Ewigkeit und du selbst verwandelt worden sind. Die Menschen haben in unseren Himmel ihre Wünsche und Sehnsüchte mitgebracht, ihre Freude über blühende Rosen und knirschenden Schnee, ihre Tränen und ihr Lachen, ihre Musik, ihre kindlichen Spiele, ihren Ehrgeiz und ihren Hunger nach Wissen, ihre tausend Arten sich zu lieben. Und unser Himmel ist reicher geworden durch sie.

Ja, selbst wir Engel in unserer gleichbleibenden Heiterkeit spüren etwas von der tiefen Freude, die ihre Stärke gewinnt durch das Leid.

Und sieh nur, wie die Menschen sich freuen über den unergründlichen Reichtum der ewigen Seligkeit.«

Und Gabriel der Engel flog auf den höchsten Punkt des Berges der tausend Diamanten, die im Glanz Gottes funkelten, und sang ein Lied, das er bisher noch nie gesungen hatte.

Vereinsnachrichten

Dr. Kim Strübind, Vorsitzender

Die allgemeine Vereinsentwicklung ist nach wie vor erfreulich. Dies zeigt sich anhand des neuen Jahrgangs unserer Zeitschrift, der (abgesehen von der Herbsttagung 1998 in Duisburg) das Hauptaugenmerk der Vorstandsarbeit im vergangenen Jahr galt. Wir waren neuerlich bemüht, in diesem nun 400 Seiten umfassenden Heft ein möglichst breites Spektrum unterschiedlicher Beiträge zu präsentieren. Eine derartig umfangreiche Edition fiel uns nicht leicht. Der Umfang ist Folge der Vielfalt an Genres, Blickwinkeln und Ausdrucksweisen, auf die wir nicht verzichten wollten. Zum anderen verfolgen wir eine auf Aktualität bedachte Publikationsstrategie, durch die wir unseren Autorinnen und Autoren die oft ärgerlich langen, jedoch durchaus üblichen Wartezeiten bei Veröffentlichungen ersparen möchten. Über eine mangelnde Beitragsfreudigkeit können wir dabei nicht klagen – im Gegenteil.

Das anhaltende Interesse an unserer Arbeit stimmt uns nach wie vor froh und zuversichtlich. Der Mitgliederstand hat sich zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Berichts auf insgesamt 114 erhöht. Viele unserer neuen Mitstreiterinnen und Mitstreiter sind nicht allein durch persönliche Empfehlungen, sondern auch aufgrund der in unserer Zeitschrift veröffentlichten Beiträge zu uns gestoßen.

Erfreulich ist auch die solide finanzielle Lage der GFTP, die es uns ermöglicht, Rücklagen für das breit angelegte Kommentarprojekt »Bibel im Gespräch« (BiG) zu bilden, sowie die Tatsache, daß unsere Zeitschrift bei aller Konzentration auf den innerbaptistischen Bereich mittlerweile in nahezu allen (Frei-)Kirchen zur Kenntnis genommen und von immer mehr Institutionen und Bibliotheken abonniert wird. Der Schwund an vorrätigen Heften führte zu der Entscheidung, nun auch den *ersten Jahrgang der ZThG* – in immerhin sechster Auflage – erneut aufzulegen (vgl. auch die Anzeige am Ende dieses Heftes). Der Vorstand sah sich dazu veranlaßt, weil Bestellungen zunehmend Folgebestellungen vorangegangener Hefte nach sich ziehen. Unter den »Komplettbeziehern« finden sich verständlicherweise vor allem Bibliotheken, die wir nun wieder umfassend beliefern können. GFTP-Mitglieder können den ersten Jahrgang der ZThG, der nun auch im verbesserten Layout, mit solider Bindung und in neuer farblicher Gestaltung vorliegt, zum Vorzugspreis von nur DM 15,- über Wolfgang und Ulrike Pfeiffer beziehen, die freundlicherweise weiterhin den Versand betreuen (Fax: 040-55 00 380).

Aufgrund des näherrückenden Termins möchte ich alle Mitglieder noch einmal zu unserer *Jahresmitgliederversammlung* am 12. Mai um 18.00 Uhr in die Weser-Ems-Halle in Oldenburg einladen (Europaplatz 12, Tel. 0441-800 30). Um Zeit und Kosten zu sparen, treffen wir uns auch diesmal wieder anlässlich der Bundeskonferenz des BEFG. Die Räumlichkeit, die wir in der Weser-Ems-Halle nutzen können, steht noch nicht genau fest. Bitte fragen Sie am *Informationsstand des Hallenbetreibers* nach dem Ort der Jahresmitgliederversammlung der GFTP (u.U. werden wir auch in einer nahegelegenen evangelischen Kirchengemeinde untergebracht). Neben der üblichen Tagesordnung finden zugleich Vorstandswahlen statt. Die Wahlleitung liegt in den Händen von Prof. Dr. Joachim Molthagen, der schriftliche Vorschläge gerne entgegennimmt (Adresse: Köderheide 20, 22149 Hamburg).

Eine weitere Einladung gilt allen Mitgliedern und Freunden der GFTP zu unserem diesjährigen *Herbstsymposion*, das vom 25.-26. September 1999 im renommierten Konfessionskundlichen Institut in *Bensheim* unter dem Thema »Das Christentum und die anderen Religionen« stattfinden wird. In gewohnter Weise wird diese Tagung von der »Theologischen Sozietät« vorbereitet. Bei der Quartiervermittlung ist die GFTP gerne behilflich. Weitere Informationen zu dieser Tagung sollen im Verlauf der Mitgliederversammlung in Oldenburg ausgetauscht werden.

Die GFTP verfügt inzwischen auch über eine *Homepage*, und unsere Zeitschrift über eine eigene E-mail-Adresse (*ZThG@GFTP.de*). Im Internet sind wir unter *http://www.GFTP.de* zu finden. Die GFTP sucht unter unseren Mitgliedern noch einen verantwortlichen »Webmaster«, der bereit wäre, die von Olaf Lange eingerichtete »Website« zu betreuen und laufend zu aktualisieren.

Unser Verlag wird umzugsbedingt ab Jahresende 1999 eine neue, geradezu »märchenhafte« Adresse haben: GFTP, z.H. Wolfgang und Ulrike Pfeiffer, Goldmariekenweg 47, 22457 Hamburg. Auf den genauen Zeitpunkt der Änderung unserer Verlagsadresse werden wir zu gegebener Zeit noch in einem Rundbrief hinweisen.

Die GFTP wird auch im kommenden Jahr Entwicklungen im freikirchlichen Raum, besonders innerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, aufmerksam verfolgen, dokumentieren und kommentieren. Unübersehbar steht unsere Freikirche in den kommenden Jahren vor entscheidenden personellen und wohl auch strukturellen Veränderungen. Das *Ancien régime* spürt sein nahes Ende, das mich an das eingangszitierte Gedicht Rilkes zur Zeitenwende erinnert: »*Man fühlt den Glanz von einer neuen Seite, auf der noch alles werden kann. Die stillen Kräfte prüfen ihre Breite und sehn einander dunkel an.*«

**Mitglieder der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie
und Publizistik e.V.**
(Stand: März 1999)

Vorstand:

Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
Bernd Wittchow (stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Dr. Ralf Dzierwas

Theologischer Beirat:

Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. André Heinze
Michael Holz
Dr. Dietmar Lütz
Dr. Thomas Nißlmüller

Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Blonski, Janusz, Bebra
Braun, Ralf, Karlshuld
Brinkmann, Walter, Neukirchen-Vluyn
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Busche, Dr. Bernd, Bremen

Claußen, Carsten, München

Dienel, Prof. Dr. Peter, Wuppertal
Duncan, Andrew, Blankenfelde
Dzierwas, Dorothee, Wuppertal
Dzierwas, Gerhard, Wilhelmshaven
Dzierwas, Dr. Ralf, Bernau

Ebeling, Matthias, Eberswalde-Finow
Eberbach, Ute, Nürtingen
Erhardt, Christof, Buxheim
Eßwein, Matthias, Siegen
Ewe, Jutta, Schwarzenbek

Fiedler-Scheffner, Marita, Duisburg
Fischer, Mario, Darmstadt
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Frisch, Hans, Nürnberg
Füllbrandt, Dorothea, Ellerbek
Füllbrandt, Prof. Walter, Ellerbek

Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bochum
Graf, F.-Rainer, Neubiberg

Hahm, Werner E., Duisburg
Hamann-Neves, Anne, München
Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Heinze, Dr. André, Ludwigshafen
*Herzler, Hanno, Greifenstein-
Beilstein*

Hinkelbein, Ole, Varel
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hitzemann, Ingeborg, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Holz, Michael, Schöningen
Hoster, Stephan, Nürnberg
Hundhausen, Edmund, Weiler

Kasperek, Hans Werner, Konstanz
Katzenbach, Dr. Tibor, Nürnberg
Kleibert, Friedrich, Bremen
Kohl, Dieter, Dülmen
Köhler, Manja, Berlin
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Markus, Berlin
Kolbe, Vera, Berlin
Kormannshaus, Olaf, Berlin
Kotz, Michael, Dinslaken
Krause-ter Haseborg, Axel, Kronshagen
Krein, Oskar, Eberbach
Krötsch, Dr. Ulrich, München
Küpper, Eva, Herne
Kusserow, Bernd, Erlangen

Lange, Dorette, Neckarsteinach
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Liese, Andreas, Bielefeld
Lüdin, Manuel, Braunschweig
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg
Lüllau, Edgar, Wiehl
Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

*Mallau, Prof. Dr. Hans-Harald,
Wuppertal*
Mansel, Reiner, Zürich (CH)
Mantei, Detlev, Großinzemoos
Martin, Donat, Neckarsteinach

- Marzahn, Werner*, Lappersdorf
Mauschitz, Herwig Hermann, Bonn
Mayordomo-Marin, Dr. Moisés,
Bern (CH)
Meckbach, Wolfgang, Stadthagen
Menge, Mathias, Berlin
Mitschke, Dieter, Ingolstadt
Mittwollen, Karin, Weener
Molthagen, Prof. Dr. Joachim, Hamburg
Mulack, Adolf, Heidenheim
Müller, Christoph, Limbach-Oberfrohn
- Nachtigall, Astrid*, Hamm
Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen
Nißlmüller, Dr. Thomas, Dortmund
- OLD-Satz digital, Neckarsteinach
- Pfeiffer, Dagmar*, Tangstedt
Pfeiffer, Ulrike, Hamburg
Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg
Piel, Werner, Berlin
Pilnei, Oliver, Tübingen
Pithan, Klaus, Kaufbeuren
- Reichert, Thomas*, Berlin
Reinhardt, Tilman, Eichenau
Röcke, Lutz, Wuppertal
Rothkegel, Martin, Hamburg
- Schäfer, Hannah*, Bochum
Schaper, Ingo, Malchow
Schlachta, Astrid von, Mainz
Schönknecht, Tom, Puchheim
Schroer, Heinz-Rainer, Balingen
Schulz, Joachim, Mühlheim
Schuster, Volkmarr, Walsrode
Schütz, Dr. Eduard, Barsbüttel
Seibert, Thomas, Hannover
Specht, Irene, Mainaschaff
Stadler, Michael, Freilassing
Stanullo, Irmgard, Nürnberg
Stevenson, David M., Unterschleißheim
Strehlow, Volker, Berlin
Strübind, Dr. Andrea, München
Strübind, Dr. Kim, München
Stummvoll, Bernd, Berlin
- Tesch, Klaus*, Wuppertal
Tosch, Silke, Köln
- Wedler, Irmela*, München
Welzel, Eckhart, Dortmund
Windgassen, Karl Friedrich, Ratingen
Wittchow, Bernd, Hermersdorf
- Zabka, Andreas Peter*, Neckarsteinach
Zimmer, Dirk, Herford

Die »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.« ist in das Vereinsregister der Stadt Hamburg eingetragen. Sie ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt.

**Mitglieder der Theologischen Sozietät
im »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden«
(Stand: März 1999)**

Vorsitz:

Prof. Dr. Erich Geldbach (Sprecher)
Dr. Andrea Strübind (stellv. Sprecherin)
Norbert Groß (stellv. Sprecher)

*Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg**Claußen, Carsten, München**Dziewas, Dr. Ralf, Bernau*

Geisser, Christiane, Berlin
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Bochum
Groß, Norbert, Hamburg

Heinrich, Lars, Velbert
Heinze, Dr. André, Ludwigshafen
Hildebrandt, Gerhard, Reutlingen

Klassen, Dr. Alfred, Ratzeburg

Laatsch, Werner, Dortmund
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Mallau, Dr. Hans-Harald, Wuppertal
Meyendorf, Prof. Dr. Rudolf, München

Nachtigall, Astrid, Hamm
Niedballa, Dr. Thomas, Neuss
Nißlmüller, Dr. Thomas, Dortmund

Spangenberg, Dr. Volker, Elstal
Stadler, Michael, Freilassing
Stiegler, Dr. Stefan, Elstal
Strübind, Dr. Andrea, München
Strübind, Dr. Kim, München
Swarat, Dr. Uwe, Elstal

Walter, Dr. Matthias, Heidelberg
Wittchow, Bernd, Hermersdorf

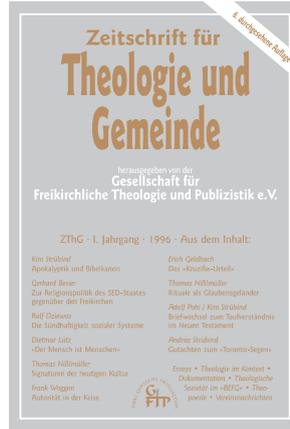
Die Theologische Sozietät versteht sich aufgrund des »allgemeinen Priestertums« als eine freie Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die als Christen die theologische Besinnung in ihrer Freikirche als eine innerkirchlich notwendige und zugleich öffentliche Aufgabe verstehen und diese nach Kräften fördern. Theologie wird in diesem Zusammenhang verstanden als die dialogisch zu vollziehende wissenschaftliche Selbstprüfung der Kirche hinsichtlich der ihr eigentümlichen Rede von Gott sowie der daraus ableitbaren Glaubenspraxis. (*Quelle*: Statuten der Theologischen Sozietät, I/3, ZThG 1 (1996), 237f.)

Wieder erhältlich ...

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

I. Jahrgang 1996

1999. 6. durchgesehene Auflage.
244 Seiten. Broschur. DM 25,- bzw.
DM 20,- für Studenten / Vikare /
Auszubildende (gegen Nachweis).
Vereinsmitglieder erhalten dieses
Heft zum Vorzugspreis von DM 15,-
ISSN 1430-7820



Aufgrund der anhaltenden Nachfrage legen wir den vergriffenen ersten Jahrgang unserer Zeitschrift erneut auf. Das neue Layout und die haltbare Bindung machen diesen »Klassiker« unserer Zeitschrift zu einer lohnenswerten Anschaffung und ermöglichen nun wieder den geschlossenen Bezug aller Jahrgänge der ZThG.

Aus dem Inhalt:

K. Strübind: Apokalyptik und Bibelkanon. – *G. Besier:* Zur Religionspolitik des SED-Staates gegenüber den Freikirchen. – *R. Dziewas:* Die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. – *D. Lütz:* »Der Mensch ist Menschen«. – *Th. Nißlmüller:* Signaturen der heutigen Kultur. – *E. Woggon:* Autorität in der Krise. – *E. Geldbach:* Das »Kruzifix-Urteil«. – *Th. Nißlmüller:* Rituale als Glaubensgeländer. – *A. Pohl / K. Strübind:* Briefwechsel zum Taufverständnis im Neuen Testament. – *A. Strübind:* Gutachten zum »Toronto-Segen«. Essays, Artikel, Theologie im Kontext, Dokumentation, Theopoesie ...

Bestellung: GFTP (z.H. Herrn Wolfgang Pfeiffer) · Wählingsweg 27
D-22459 Hamburg · Fax: 040 / 55 00 380 · E-mail: Pfeiffer@GFTP.de

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

2. Jahrgang 1997

1998. 2. durchgesehene Auflage.
304 Seiten. Broschur. DM 25,-
bzw. DM 20,- für Studenten /
Vikare / Auszubildende (gegen
Nachweis)

ISSN 1430-7820

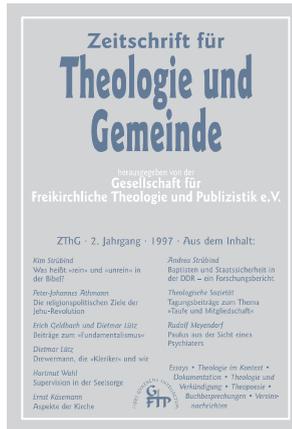
Ging – und geht – es uns mit dieser Zeitschrift um nichts weniger als um einen risikoreichen Spagat: einerseits, den Erfordernissen gegenwärtiger theologischer Wissenschaft durch qualifizierte freikirchliche Beiträge Rechnung zu tragen; andererseits eine zeitgemäße Theologie, die sich bisher überwiegend außerhalb des freikirchlichen Raums entfaltet, gerade auch den interessierten und theologisch nicht vorgebildeten Gemeindemitgliedern zugänglich zu machen. Ein solcher Spagat mag manche Verkennungen verursachen. Diese sind jedoch unvermeidlich, solange das im Protestantismus (und gerade auch innerhalb der Freikirchen) hochgehaltene Prinzip des »allgemeinen Priestertums« die Einbeziehung sogenannter

»Laien« in den Bereich christlicher Lehre verlangt.

(Aus: Editorial, *ZThG* 2/97)

Aus dem Inhalt:

R. Meyendorf: Der Apostel Paulus auf der Couch. – *Th. Nißlmüller*: Lieben, Beten, Reden als Gestaltungsräume christlicher Existenz. – *K. Strübind*: Was heißt »rein« und »unrein« in der Bibel? – *P.-J. Athmann*: Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution. – *E. Geldbach / D. Lütz*: Beiträge zum Fundamentalismus. – *H. Wahl*: Die Bedeutung der Supervision in helfenden Berufen. – *E. Käsemann*: Aspekte der Kirche. – *A. Strübind*: Forschungsbericht über Verbindungen zwischen Baptisten und der Staatssicherheit i.d. DDR. – Die *Theologische Sozietät* und die Taufdiskussion. – Bibelarbeiten und Predigten sowie Rezensionen u.v.m.



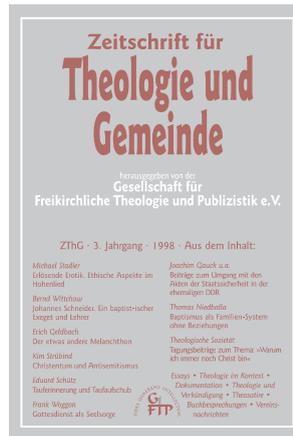
Bestellung: GFTP (z.H. Herrn Wolfgang Pfeiffer) · Wahlingsweg 27
D-22459 Hamburg · Fax: 040 / 55 00 380 · E-mail: Pfeiffer@GFTP.de

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

3. Jahrgang 1998

1998. 368 Seiten.
Broschur.
DM 25,- bzw. DM 20,- für
Studenten / Vikare / Auszubildende
(gegen Nachweis).

ISSN 1430-7820

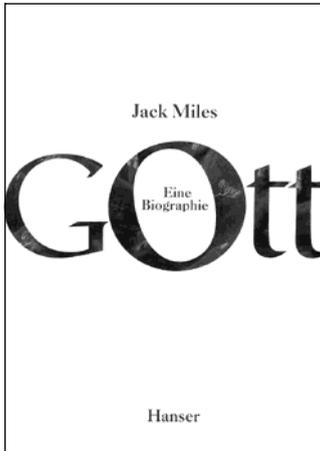


Der 3. Jahrgang bietet erneut ein breites Spektrum an theologischen Studien. Einen Schwerpunkt bilden die Fragen der Zeitgeschichte, besonders der Vergangenheitsbewältigung unter dem Vorzeichen einer Diktatur, die aus der Perspektive ostdeutscher Theologen diskutiert werden.

Aus dem Inhalt:

M. Stadler: Erlösende Erotik. Ethische Aspekte im Hohenlied – *B. Wittchow:* Johannes Schneider. Ein baptistischer Exeget und Lehrer. – *E. Geldbach:* Der etwas andere Melanchthon. – *K. Strübind:* Christentum und Antisemitismus. Anhang: »Israel-Papier« des BEFG. – *E. Schütz:* Taufferinnerung und Taufaufschub. – *F. Woggon:* Gottesdienst als Seelsorge. – *J. Gauck u.a.:* Beiträge zum Umgang mit den Akten der Staatssicherheit in der ehemaligen DDR. – *Th. Niedballa:* Baptismus als Familien-System ohne Beziehungen. – *P.-J. Athmann:* Mission als Werbung. – *J. Rosemann:* Tradition – theologischer Schrittmacher oder geistlicher Bremsen. – *A. Strübind:* Thesenpapier zur Zusammenarbeit von Landes- und Freikirchen. – *H.-H. Mallau:* Zentrale Aussagen des Jahwe-Glaubens im AT. – *C. Claußen:* Aspekte des Glaubens im NT. – *K. v. Orde:* Die erweckliche Predigt im 19. Jh. – *Th. Nifßmüller:* »Der beliebige Mensch«. Postmoderne Strategievirtualität. – *V. Spangenberg:* Was Glauben wir heute? – Essays, Artikel, Theologie im Kontext, Dokumentation, Theologie und Verkündigung, Theosatre ...

Bestellung: GFTP (z.H. Herrn Wolfgang Pfeiffer) · Wählingsweg 27
D-22459 Hamburg · Fax: 040 / 55 00 380 · E-mail: Pfeiffer@GFTP.de



»Ein faszinierendes Buch« (Kim Strübind)

JACK MILES

Gott

Eine Biographie. 498 Seiten. Leinen

ISBN 3-446-17414-1,

Carl Hanser Verlag, München / Wien 1996

Er, der Gott der Juden und Christen, hat kein Gesicht und kein Privatleben. Er ist einzig, und er ist allein. Er hat nicht gelebt, sondern ist in Ewigkeit.

Nun gibt es seine Biographie, die Lebensgeschichte dessen, der gesagt hat: »Ich, der Herr, wandle mich nicht« (Maleachi 3,6). Eine fundamentale Paradoxie und zugleich eine kühne, faszinierende Idee für den-

jenigen, der im Tanach, im Alten Testament eine der genialsten und tiefgründigsten Literaturschöpfungen der Menschheit bewundert und dort ihrem omnipräsenten und omnipotenten Protagonisten begegnet.

Jack Miles, Theologe, Bibel- und Literaturwissenschaftler, hat die Bibel in ganz neuem Licht gelesen. Er erzählt nun, mit welcher überwältigenden Dynamik und Wandlungsfähigkeit Gott dort in Erscheinung tritt. Er folgt dieser atemberaubenden Charakterentwicklung mit Faszination und tiefem Ernst und demonstriert, daß es einer Biographie des lebendigen Gottes bedarf und daß es das Dogma von dessen Unverrückbarkeit ist, von dem wir uns verabschieden müssen.

Das Bild und das Vorbild · Schöpfer · Zerstörer · Freund der Familie · Was macht Gott göttlich? · Befreier · Gesetzgeber · Lehnsherr · Eroberer · Vater · Schiedsrichter · Scheitert Gott? · Scharfrichter · Heiliger · Liebt Gott? · Gattin · Ratgeber · Garant · Satan · Schläfer · Zuschauer · Einsiedler · Rätsel · Abwesenheit · Der Alte an Tagen · Schriftrolle · Immerwährender Kreiskanon · Verliert Gott das Interesse?

HARALD BECKER U.A. (HGG.)

Was hast du – das du nicht empfangen hast?

Festgabe zum 70. Geburtstag von Dr. Eduard Schütz.

188 Seiten. Paperback. ISBN 3-932356-01-2

WDL-Verlag, Berlin 1998

»Ehemalige Studenten und Dozenten von den theologischen Seminaren in Buckow, Hamburg, Rüschnikon und von verschiedenen Universitäten sowie Pastoren, Journalisten und Weggefährten von Eduard Schütz möchten die Person und das Lebenswerk des langjährigen Dozenten und Direktors des Theologischen Seminars in Hamburg-Horn würdigen.« (Aus dem Vorwort der Festschrift, S. 7.)



Weitere Beiträge dieses Heftes:

Andrea Strübind

Trennung von Staat und Kirche? Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips

Andreas Kohn

Die Freikirchen und die »Körperschaftsrechte«

Ralf Dzierwas

Sozialethische Perspektiven zur politischen Verantwortung einer Freikirche

Kim Strübind

Kleine Gemeinden ganz groß! (Essay)

Theologie als Wissenschaft (Thesen)

André Heinze

Taufe und Mitgliedschaft. Ein Impulsreferat

Andreas Peter Zabka

Wie gültig ist die Kindertaufe? Zwei Ansätze zur Begründung der »offenen Mitgliedschaft«

Manfred Bärenfänger

»Spannende« baptistische Kirchengeschichte

Andrea Strübind

Diktatur und Geschichte. Überlegungen zum Fortgang der Geschichtsaufarbeitung im BEFG

Predigten und Bibelarbeit:

Joachim Molthagen (1. Könige 16,23-33)

Ralf Dzierwas (1. Könige 19,1-13)

Kim Strübind (Lukas 13,1-9; Römer 9,1-5)

Andrea Strübind (1. Petrus 3,15)

André Heinze (1. Johannes 1,1-4)

»Hugo«

Lieder von Licht und Schatten

Albrecht Gralle

Legende vom Berg der tausend Diamanten

Vereinsnachrichten und Mitgliederverzeichnis der GFTP und der Theologischen Sozietät

Die in der »**Zeitschrift für Theologie und Gemeinde**« (ZThG) enthaltenen theologischen Beiträge stammen überwiegend von freikirchlichen Autoren und Autorinnen, die fundiert, kompetent und ohne ideologische Vorbehalte am theologischen Gespräch der Gegenwart teilnehmen.

Herausgeberin ist die »**Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e.V.**« (GFTP). Sie ist als gemeinnützig und wissenschaftsfördernd staatlich anerkannt.

Die GFTP will:

- ein *zeitgemäßes Verstehen des christlichen Glaubens* fördern, theologische Gesprächsforen schaffen sowie Theologie preiswert verbreiten
- die Kluft zwischen *wissenschaftlicher Theologie* und den *Gemeinden* überbrücken und auch die nicht akademisch Vorgebildeten an theologischen Fragestellungen Anteil nehmen lassen
- *Theologie* als eine inner-(frei-)kirchlich *notwendige* und zugleich die Grenzen der eigenen Konfession überschreitende Aufgabe begreifen. Dabei sollen spezifisch freikirchliche Überzeugungen in eine konfessionsübergreifende wissenschaftliche Theologie eingebracht werden
- in theologischen Publikationsfragen beraten.

Möchten Sie mehr über die Arbeit der **GFTP** wissen, diese Arbeit unterstützen oder Mitglied der **GFTP** werden?

- Vereinsmitglieder erhalten die »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« (ZThG) kostenlos
- Mitglieder genießen für ihre Publikationen ein Vorzugsrecht
- die Mitgliedschaft kann formlos bei der Schriftleitung beantragt werden (s. Umschlagsinnenseite)
- der Mitgliedsbeitrag beträgt z.Z. DM 60,- (für Verdienende) bzw. DM 30,- (für Nichtverdienende) pro Jahr.