

Zeitschrift für Theologie und Gemeinde

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

ZThG • 9. Jahrgang • 2004 • Aus dem Inhalt:

Anna Janzen

Maria im Markusevangelium

Friedrich Emanuel Wieser

Was heißt: »Die Kinder sind heilig?«

Erich Geldbach

Die ökumenischen Dialoge
des Baptistischen Weltbundes

Joachim Molthagen

Das Nichtwissen des Plinius und
die Anfänge der Christenprozesse

Martin Kloke

Israel und der christliche
Fundamentalismus

Edgar Machel

Pastorenbild und Pastorenausbil-
dung im Spannungsfeld von
Theorie und Praxis

Johannes Saltzwedel/Mathias Schreiber

Das »Projekt Aufklärung« und die
Aktualität Immanuel Kants

Kim Strübind

Einigkeit und Recht auf Freiheit. Zum
Dauerproblem einer Freikirche

Lutz Reichardt

Anspruch und Wirklichkeit evangelisch-
freikirchlicher Gemeinden

Kim Strübind

Religiöse Gewalt in der Bibel

Heinz-Günther Stobbe

Religion und Gewalt

Carl Jürgen Kaltenborn

Von ohnmächtiger Gewalt und
gewaltfreier Macht

(weitere Beiträge s. Rückseite)



ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND GEMEINDE (ZThG)

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

9. Jahrgang · 2004

Redaktion

Kim Strübind (Schriftleiter) · Olaf Lange (Geschäftsführer) · Peter-Johannes
Athmann · Andreas Liese · Wolfgang Pfeiffer · Andreas Peter Zabka

unter Mitarbeit von

Dorothee Dziewas · Ralf Dziewas · Erich Geldbach · Dietmar Lütz ·
Joachim Molthagen · Thomas Nißlmüller · Irmgard Stanullo · Andrea Strübind

Zum Gedenken an
Heinz Zahrnt (†)
den »Übersetzer Gottes« und
Versöhner zwischen Theologie und Religion
(gest. 1. November 2003)

Die Zeitschrift erscheint einmal jährlich mit ca. 300 Seiten Umfang. Der reguläre Jahresbezugspreis beträgt € 14,- (für Abonnenten € 12,-). Die Preise gelten nur während des jeweils laufenden Jahrgangs. Mitglieder der GFTP erhalten ein Exemplar der Zeitschrift kostenlos. Weitere Exemplare können von Mitgliedern für € 10,- erworben werden (über www.GFTP.de). – Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, wenn nicht eine Abbestellung bis zum 1.12. erfolgt. Manuskripte sind nur an die Schriftleitung zu senden: Dr. Kim Strübind, Bruggspergerstraße 26, D-81545 München, Telefon: 089/64 47 00 oder 089/64 24 16 80, Fax: 089/64 24 16 81, E-Mail: Struebind@GFTP.de. Rücksendung oder Besprechung unverlangt eingesandter Bücher können nicht gewährleistet werden. Bestellungen der Zeitschrift über den Gemeindebüchertisch oder direkt an: »Oncken, Medien für Gemeinden · Postfach 20 01 52 · D-34080 Kassel«, Telefon: 0561/5 20 05-0, Fax: 0561/ 5 20 05-54, E-Mail: buchhandlung@oncken.de

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

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

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

© Verlag der GFTP, Hamburg
Satz & Umschlag: OLD-Media OHG, Neckarsteinach
Druck & Bindung: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten im Allgäu
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
ISSN 1430-7820

INHALT

Editorial	5
---------------------	---

ESSAYS

<i>Johannes Saltzwedel und Mathias Schreiber</i> Das reine Gold des Denkens. Das »Projekt Aufklärung« und die unverwüstliche Aktualität Immanuel Kants	12
<i>Kim Strübind</i> Einigkeit und Recht auf Freiheit. Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindebundes	30
<i>Lutz Reichardt</i> Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden zwischen Anspruch und Wirklichkeit	53
<i>Thomas Nißlmüller</i> Die »Marke Zukunft« und die Gottes-Marke. Anmerkungen zum Zukunftsmanagement	66

ARTIKEL

<i>Anna Janzen</i> Maria, die Mutter Jesu, im Markusevangelium. Ein Vergleich mit den anderen Evangelien	72
<i>Friedrich Emanuel Wieser</i> Was heißt: »Die Kinder sind heilig«? Ein Beitrag auf dem Weg zum Verständnis von 1. Korinther 7,14.	83
<i>Erich Geldbach</i> Die Dialoge des Baptistischen Weltbundes mit anderen weltweiten Christlichen Gemeinschaften	92
<i>Joachim Molthagen</i> »Cognitionibus de Christianis interfui numquam.« Das Nicht- wissen des Plinius und die Anfänge der Christenprozesse	112
<i>Martin Kloke</i> Endzeitfieber und Pulverfass. Israel und der christliche Fundamentalismus in Deutschland	141
<i>Edgar Machel</i> Pastorenbild und Pastorenausbildung im Spannungsfeld von Theorie und Praxis. Eine qualitative Studie mit Theologie- studenten der Theologischen Hochschule Friedensau	163

SYMPOSION DER GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK (GFTP)

Elisabeth Dieckmann und Kim Strübind

»Religion und Gewalt«. Einleitung zum Symposium der GFTP
und der ACK in Bayern 177

Kim Strübind

Gottes gewalttätige Taten. Religiöse Gewalt in der Bibel 179

Heinz-Günther Stobbe

Religion und Gewalt. Systematisch-theologische Überlegungen 207

Carl-Jürgen Kaltenborn

Von ohnmächtiger Gewalt und gewaltfreier Macht.

Nachdenken über Matthäus 20,24-28 230

THEOLOGIE IM KONTEXT

Friedrich Emanuel Wieser

Notizen zum Thema »Mitgliedschaft« 252

Wolf Bruske

Averroës. Kulturelle Entwicklungshilfe für das Abendland 256

THEOLOGIE UND VERKÜNDIGUNG

Lutz Reichardt

Der alles erneuernde Gott. Predigt über Jesaja 43,18-19 271

Peter-Johannes Athmann

Skandal in Judäa. Erzählpredigt über Apostelgeschichte 8 279

Michael Stadler

Glauben wir an die Auferstehung Christi? – Osterpredigt über
Römer 6,4 und 8,11. 285

Kim Strübind

Das trinitarische Band des Friedens. Festpredigt zum
30-jährigen Jubiläum der ACK in Bayern über Epheser 4,1-7.. 292

BUCHBESPRECHUNGEN

A. Strübind, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung
in der Schweiz (*Erich Geldbach*) 298

GFTP E.V.

Vereinsnachrichten 301

Mitglieder des Vereins 303

MITARBEITER/INNEN DIESES HEFTES

Peter-Johannes Athmann, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Evangelische Religionspädagogik der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät, Regensburger Straße 160, D-90478 Nürnberg

Wolf Bruske, Hutstraße 54, D-91301 Forchheim

Dr. Ralf Dziewas, An der Tränke 21, D-16321 Bernau

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

Dr. Anna Janzen, Birkenleiten 27, D-81543 München

Professor *Dr. Carl-Jürgen Kaltenborn*, Schönfelder Weg 4a, D-16321 Bernau

Dr. Martin Kloke, Fregestraße 51, D-12161 Berlin

Edgar Machel, Dozent, Theologische Hochschule Friedensau, An der Ihle 19, D-39291 Friedensau

Professor *Dr. Joachim Molthagen*, Universität Hamburg, Geschäftsführender Direktor des Seminars für Alte Geschichte, Von-Melle-Park 6, VIII, D-20146 Hamburg

Dr. Thomas Nißlmüller, Tulpenstraße 5, D-65388 Schlangenbad

Lutz Reichardt, Adolf-Reichwein-Straße 51, D-61267 Neu-Anspach

Dr. Johannes Saltzwedel, Redaktion DER SPIEGEL, Brandstwiete 19, D-20457 Hamburg

Dr. Mathias Schreiber, Redaktion DER SPIEGEL, Brandstwiete 19, D-20457 Hamburg

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

Professor *Dr. Heinz-Günther Stobbe*, Universität Siegen, Professor für Systematische Theologie und Theologische Friedensforschung, Fachbereich 1: Katholische Theologie, Adolf-Reichwein-Straße, D-57068 Siegen

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

Dr. Friedrich Emanuel Wieser, Mollardgasse 35, A-1060 Wien

Editorial

»Nur als Krieger kann man auf dem Pfad des Wissens überleben. Für einen Krieger ist das Wissen etwas, das plötzlich kommt, ihn überfällt und weiterzieht. Um ein Wissender zu werden, muss man ein Krieger sein, kein wimmerndes Kind. Man muss kämpfen, ohne aufzugeben, ohne zu klagen, ohne zurückzuweichen, bis man *sieht*, nur um zu erkennen, dass nichts wichtig ist.« *Carlos Castaneda*

Die baptistische Konfessionsfamilie ist weiterhin durch stürmisches Fahrwasser auf dem Meer der Zeitläufte unterwegs. Die Rede ist dabei nicht von der »Bundeskrise«, die uns im vergangenen Jahr kaum mehr in Atem, sondern nur noch leicht in Bewegung hielt. *Diese* Krise ist jedenfalls auf dem besten Wege, in das subkutane kollektive Gedächtnis entsorgt, um damit auf besonders raffinierte Weise für alle Zeiten erhalten zu werden. Trotz großer Ankündigungen steht derzeit eine ernsthafte »Aufarbeitung« wohl nicht wirklich auf der Tagesordnung. Einem Anschreiben, das vor mehr als einem halben Jahr an alle »ehemaligen Bundesverantwortlichen« ging, ist keine weitere Aktion gefolgt. Mit den gewiss notwendigen Fragen zur neuen Bundesstruktur, die jetzt den stolzen Namen »Phase zwei« tragen, tut man sich da gewiss leichter.

Immerhin: Die Dinge laufen ordentlich, die neue Kirchenleitung arbeitet gut zusammen und auch die Kasse stimmt halbwegs wieder. Erstmals in der jüngeren Geschichte des Baptismus werden Mindereinnahmen durch Minderausgaben und nicht mehr durch ruinöse »Visionen« kompensiert. Über die neue und unpräzise agierende Bundesgeschäftsführung hört man vor allen Dingen, dass sie keine Fehler macht. Und das ist in diesen nicht leichten Umbruchszeiten ja schon etwas. In der Öffentlichkeit ist das Bemühen um Ausgewogenheit erkennbar, mit dessen Hilfe man diesen schwierigen Gemeindebund aus weiteren inneren Zerreißproben herauszuhalten sucht. Verständlich, gewiss. Für das kollektive Selbstbewusstsein hat man ja gottlob auch noch einen »Präsidenten aller« (Siegfried Großmann). Der ist nicht nur aber auch deshalb wichtig, weil das Volk immer jemanden braucht, zu dem es vertrauensvoll aufblicken darf.

Ein Kirche mit Perspektive sieht allerdings anders aus. Sie dürfte sich nicht auf Ausgewogenheit, Strukturfragen und artige Pressemeldungen kaprizieren. In einer Kirche mit Perspektive müsste man weg von den Schlagworten und für Überzeugungen gerade stehen (bzw. wie im Verlauf der Bundeskrise notfalls den Kopf hinhalten), statt zu versuchen, alle überallhin mitzunehmen. Letzteres kann in einem so heterogenen

Gemeindebund wie dem Unsrigen ohnehin nicht gelingen. Zwei Jahre nach Ausbruch der Bundeskrise spürt die neue Mannschaft allmählich, dass sie nun unter Erfolgsdruck steht. Die Larmoyanz über Flurbereinigungen und Trümmerlandschaften, die jede Aktion schon zum Hoffnungszeichen stilisierte, nutzt sich spürbar ab und verliert ihren Charme. Dem Retter-Image müssen daher nun langsam programmatische Taten folgen, weg vom Reparaturbetrieb, hin zur Freikirche mit Perspektive. Das ist bei jedem Systemwechsel so. Irgendwann wüsste man zu gerne, wofür die neuen Leute stehen.

Für die erforderliche Profilierung hat sich das neue Präsidium allerdings kein leichtes Terrain ausgesucht. Damit meine ich nicht das leicht karnevalistisch anmutende Motto »Kampagne missionarisch leben«, mit dem man mal wieder die Missionierung der ganzen Welt ins hypotrophe baptistische Auge fasst. Natürlich soll diesmal alles ganz anders werden usw. Freilich wird die Welt ihre baptistische Retterstunde wohl wieder nicht bemerken. Solche flauen Schlagworte zeigen nur, dass den Neuen bisher noch nicht viel Besseres eingefallen ist als den Generationen vor ihnen: Seit ich Baptist bin, jagt ein missionarisches Jahr unter einem immer neuen Motto das andere. Das Ganze wirkt wie eine Camouflage der Ratlosigkeit.

Richtig düstere Wolken ziehen allerdings von anderer Seite her über das baptistische Eiland: Präsidium und Bundesgeschäftsführung haben im Verlauf der ausdrucksvoll geführten Reformdiskussion ein neues Ziel ausgemacht, das seit langer Zeit als vergifteter Apfel am baptistischen Wegesrand herumliegt. Man möchte das von dem Nachrichtenblatt *idea* als eine Art freikirchlicher Oskar verliehene Prädikat der »größten deutschen Freikirche« gerne auch in Zukunft sein Eigen nennen und sucht deshalb nach neuen Bundesgenossen in Sachen »wir sind wieder wer«. Was auch immer die Bundesverantwortlichen geritten haben mag, gerade die wachsenden rußlanddeutschen Aussiedlergemeinden und weitere nicht näher bezeichnete »Traditionsgruppen« als Objekte der missionarischen Begierde zu küren, ist mir – und anderen übrigens auch – ziemlich schleierhaft. 60 Jahre Erfahrungen in einer ungeliebten Koalition – einer *detente cordiale* – aus Brüder- und Baptistengemeinden in unserem »Bund« müssten uns eines Besseren belehrt haben. Kirchliche Gemeinschaft ist gewiss ein hoher Wert und ein Ziel von Rang, stützt sich aber auf einen Pool gemeinsamer Erfahrungen, Werte und Erkenntnisse.

Wie schwer es ist, solche Gemeinsamkeiten selbst innerhalb der baptistischen Familie zu konservieren, zeigen die Spannungen, die der Baptistische Weltbund (BWA) gerade durchlebt, der in die ernsthafteste Krise seiner Geschichte geraten ist. Anlass ist der unmittelbar bevorstehende und mit großem Tamtam angekündigte Austritt der »Southern Baptist Convention« (SBC) und damit der mit 16 Millionen Mitgliedern stärksten Baptistenunion der BWA. Nach einer heimlichen Kriegserklärung fundamentalistischer Kräfte, der sich ein erfolgreicher Marsch durch die

innerkirchlichen Institutionen anschloss, haben diese Kräfte im Lauf der letzten 20 Jahre die Macht innerhalb der weltweit größten Baptistenunion an sich gerissen und eine kirchengeschichtlich wohl einzigartige »religiöse Säuberung« von aus ihrer Sicht liberalen Elementen durchgeführt. Mithilfe ihrer starken Finanzkraft plant die neue (Ver-)Führung die Schaffung eines eigenen weltweit agierenden Imperiums als Hort der unfehlbaren Bibeltreue – eine Art konservatives baptistisches Paralleluniversum also.

Unser Bund hat nun nichts anderes zu tun, als die engsten osteuropäischen Vasallen dieser Gotteskrieger als Partner in die eigenen Reihen aufzunehmen. Wann werden wir hierzulande wohl die simple Wahrheit begreifen, dass wer sich auf Fundamentalisten einlässt, durch sie immer umkommt? Die einzige Alternative, dem menschenfreundlichen Gott durch einen menschenfreundlichen Bund zu entsprechen, bestünde darin, den fundamentalistischen und das heißt immer auch: menschenverachtenden Strömungen innerhalb der Kirche Paroli zu bieten. Auch wenn die geplante Liaison mit zweifelhaften Gruppierungen nur als loser Dachverband von Baptisten unterschiedlichster Couleur und weiteren »Traditionsgemeinschaften« geplant ist, bleibt doch die Frage, was das Ganze eigentlich soll. Wird unser Gemeindebund künftig zu einem religiösen Club, der staatliche Körperschaftsrechte verhökert? Denn einen anderen Grund für solche Zusammenschlüsse gibt es nicht. Inhaltlich verstehen wir unter »Evangelium« nämlich etwas grundlegend Anderes. Die religiöse Welt des osteuropäischen Talibanismus ist nicht die unsere und – mit Verlaub – wird es auch niemals werden. Gibt es denn keine anderen Gesprächs- und Koalitionspartner als die erbittertsten Feinde der Ökumene und der Frauenordination? Eine Annonce für eine solche religiöse Wohngemeinschaft, auf die sich unsere Bundeshäuptlinge derzeit kaprizieren, müsste lauten: »Biete Körperschaftrechte – suche unproduktiven Streit.« Unzufriedene aller freikirchlichen Länder, vereinigt euch im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden! Das hatten wir alles schon in der Zeit der NS-Barbarei mit der großen Illusion von einer geeinten deutschen Freikirche. Weiter, d.h. näher zueinander, hat es uns nicht gebracht. Fragen wir doch einmal die Mennoniten, die ihr eigenes Klagelied über diese Art des »west-östlichen Diwans« zu singen wissen. Der neu entworfene Bund wird durch solchen religiösen Unfug nur noch schneller zu einem Muster ohne Wert, wobei die Bezeichnung »Baptisten« in Zukunft erklärungsbedürftiger denn je sein wird. Ein bisschen anspruchsvoller dürfte eine Kirchengemeinschaft schon sein! Man bedenke, in welche Paradoxie man sich dabei begibt: Eine Freikirche, die sich für die unter ihrem Dach geduldete anachronistische Sektiererei dauernd entschuldigen muss, ruft gleichzeitig eine »Kampagne missionarisch leben« für die Menschen unserer Zeit aus! Schönen Dank auch – da halten wir es lieber mit den Heiden und Agnostikern.

Die »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik«, die nächstes Jahr ihr zehnjähriges Jubiläum feiert, wird jedenfalls etwaigen fundamentalistischen Kapriolen nicht tatenlos zusehen. Einen zweiten religiösen McCarthyismus, wie er der Schütz-Krise vorausging, werden wir nicht widerstandslos hinnehmen. Dies mag manchen sehr martialisch klingen – und es ist durchaus auch so gemeint. Bereits von Jesus und Paulus wäre zu lernen, dass es mit allen Sorten von Fundamentalisten niemals Frieden geben kann – auch und erst Recht nicht den des Evangeliums. Apostel und Propheten waren sowohl Friedensbringer als immer auch »Krieger«, weil sie wussten: Es ist furchtbar, wenn das Evangelium in die Hände falscher Schriftgelehrter gerät. Null Toleranz der Intoleranz!

Zum Inhalt des Hefts

Gott hat in seiner Weisheit das vermeintlich christliche Abendland mit der »Aufklärung« beglückt, um das Christentum aus seiner Borniertheit, der massenhaften religiösen Verdummung und ihrem gemeinschaftszerstörerischen Konfessionalismus zu erlösen. Die Kirchen haben die Wege ihres Herrn, so oft, meist nicht erkannt und die Aufklärung aufs Heftigste bekämpft. Der körperlich schwächliche geistig aber riesenhafte Königsberger Philosoph *Immanuel Kant*, dessen Vorname wörtlich »Gott mit uns« bedeutet (was sich auf die Verheißung in Jes 7,14 bezieht), hat mit der Präzision eines Schweizer Uhrwerks das spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Grundgerüst der christlichen Religion ins Wanken gebracht und zugleich neue Wege eröffnet, auf denen Gott im Angesicht der Moderne gedacht werden kann, ohne dem obsoleten Theismus zu verfallen. Für Beides, die Erschütterung wie die Erneuerung des religiösen Nachdenkens über Gott und die Welt, hätten die Kirchen Kant vielfach zu danken. Da sich der Todestag des wohl größten deutschen Denkers in diesem Jahr zum 200. Male jährt, eröffnen wir das neue Heft mit einem Essay der SPIEGEL-Redakteure *Johannes Saltzwedel* und *Mathias Schreiber* über das Erbe Kants, das sie im »reinen Gold des Denkens« sehen. Ihrer These, dass Kants weitsichtige Konzepte heute so modern wie eh und je seien, wird man sich nach der Lektüre dieses Essays schwerlich entziehen können.

Es folgt ein Essay über »Einigkeit und Recht auf Freiheit«, das auf ein Referat zurückgeht, das ich im vergangenen Jahr vor dem Bundespräsidium meiner Kirche hielt. Darin gehe ich der theologischen Spannung nach, die notwendigerweise zwischen der gebotenen Einheit und der ermöglichten Vielfalt innerhalb der Kirche Jesu Christi besteht. Binnenlösungen, mit denen man lediglich die konfessionelle Integrität der jeweils eigenen Konfession zu konservieren versucht, erteile ich dabei eine Abfuhr. Einheit ist vom Neuen Testament her nicht als das Recht auf religiöse Eigenbrötelei, sondern als das durch den Geist Gottes ermöglichte gemeinsame und transkonfessionelle Leben aufzufassen. Die Unvollkommenheit und das Fragmentarische dieses Beitrags war mir bei der Abfassung durchaus bewusst, weshalb ich die Gattung »Essay« (wörtl.: »Versuch«) hier für sehr angemessen halte.

Als kritischer Impuls einer Erneuerung ist auch der Beitrag von *Lutz Reichardt* »Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden zwischen Anspruch und Wirklich-

keit« zu verstehen. Der vormalige Bundesdirektor zeigt darin die Schwächen aber auch die Chancen des freikirchlichen Lebens auf. Ausgangspunkt ist für ihn die Ortsgemeinde, die das Wertvollste sei, was Jesus Christus dieser Welt hinterlassen habe. »Die Arbeit unabhängig und ›oberhalb‹ der konkreten Gemeinde« berge dagegen immer auch »die latente Gefahr der Hybris.« Das Essay geht auf einen Festvortrag zurück, den Reichardt auf der bayerischen Vereinigungskonferenz 2003 in Bobingen hielt.

Thomas Nißlmüller greift in seinen Anmerkungen Fragen des Zukunftsmanagements der Kirche in einer postmodernen Welt auf. »Die Marke Kirche und die ›Marke Gott‹, die Rede von Glaube und Liebe im Horizont der heutigen Welt ist ein Produkt, das es stimmig, mit gutem Marketing und einer tiefen Leidenschaft heute zu positionieren gilt.« Sprachlich gewandt und inhaltlich herausfordernd ist dieses Essay zu lesen, etwa wenn den christlichen »Zukunftsagenten« ins Stammbuch geschrieben wird, dass die Kirche »mehr denn je ein Lifestyle-Produkt« sei, deren Handlungsreflexion derzeit allerdings meilenweit von dem entfernt sei, »was an produktiven Strukturen, Modellen und Rahmen bereits vorhanden ist und quasi mundgerecht vorliegt.«

Im freikirchlichen Raum hat die Beschäftigung mit Maria, der Mutter Jesu, seit jeher einen schweren bzw. überhaupt keinen Stand. Daher füllt der Artikel der mennonitischen Neutestamentlerin *Anna Janzen* ein gewisses Defizit, wenn sie den Aussagen über Maria in den synoptischen Evangelien nachgeht. Im Mittelpunkt steht das Markusevangelium, das Maria in ein negatives Bild zeichnet, gehört sie nach dessen Aussagen doch eher auf die Seite der Gegner Jesus. Andererseits genießt die Mutter Jesu im Urchristentum später hohes Ansehen. Der Artikel setzt sich mit der religionssoziologischen Kategorie der »Familie« auseinander und beleuchtet deren ekklesiologischen Hintergrund, vor dem die markinische Polemik einen präzisen Sinn erhält.

Ausgehend von der Crux interpretum in 1Kor 7,14 fragt *Friedrich Emanuel Wieser*, was die Aussage kindlicher »Heiligkeit« für die ungetauften Kinder im Urchristentum sowie in heutigen Baptistengemeinden bedeuten kann. Der Artikel kann aufgrund seiner religionssoziologischen Familienthematik komplementär zum Beitrag *Anna Janzens* über das Familienbild der Evangelien gelesen werden, hat aber eher eine praktische als eine exegetische Zielrichtung und erklärt, warum Baptisten auch mit noch nicht getauften Kindern ruhig schlafen können.

Erich Geldbach, dem die Schriftleitung an dieser Stelle von Herzen zum 65. Geburtstag gratuliert, erläutert in seinem kirchenhistorischen Beitrag die ökumenischen Dialoge des Baptistischen Weltbundes (BWA), indem er deren Hintergründe und Ergebnisse sowie die Gründe für eine diesbezügliche Abstinenz einzelner Unionen (wie der SBC) aufzeigt. Wenn der Weltbund sowie die aus ihr hervorgegangene Europäisch-Baptistische Föderation (EBF) selbst ökumenische Gebilde sind, dann sind deren Gespräch mit anderen Kirchen vor allem Ausdruck des eigenen Selbstverständnisses.

Mit *Joachim Molthagens* Studie über das »Nichtwissen des Plinius über die Anfänge der Christenprozesse« betreten wir ein Terrain, in dem sich Kirchengeschichte und Allgmeinhistorie auf erhellende Weise begegnen. Der Briefwechsel des kaiserlichen Statthalters Plinius aus der Provinz Pontus-Bithynien wird in der Historiographie der Alten Kirche gerne als Beleg für die kaiserlichen Chris-

tenverfolgungen zitiert. Im Raum steht allerdings die Frage, ab wann im Römischen Reich mit einer systematischen Christenverfolgung zu rechnen ist.

Der spannenden Frage über das Verhältnis von christlichem Fundamentalismus und seiner Einstellung zu Israel geht *Martin Kloke* in seinem Artikel »Endzeitfieber und Pulverfass« nach. Dabei macht er auf den Hintergrund der oft beschworenen Sympathiebekundungen und Solidaritätsadressen gegenüber Israel aufmerksam. Er zeigt das Welt- und Geschichtsbild fundamentalistischer Kräfte auf, deren Israeliebe nicht nur einem eigenwilligen sondern auch eigennützigem ideologischen Strickmuster folgt. Klokes Beschreibung von Organisationen und Kräften macht dabei auch überraschende Interdependenzen zwischen Philosemitismus und Antisemitismus aus.

Dass das Pastorenbild und die Pastorenausbildung immer wieder in einem »Spannungsfeld von Theorie und Praxis« stehen, gehört zur Grunderfahrung jedes Pastors bzw. jeder Pastorin. *Edgar Machel* zeigt diese Dissonanzen im pastoralen Berufsbild seiner Freikirche umsichtig auf, die zwischen Theologiestudium und Gemeindegewirklichkeit bestehen und verweist auf die Konsequenzen für die pastorale Ausbildung an der Theologischen Hochschule Friedensau. Viele der dort gesammelten Beobachtungen sind auch für die Pastoraltheologie anderer Freikirchen gültig.

Neben den rein literarischen Beiträgen können wir auch dieses Jahr Vorträge des jährlichen *GFTP-Symposiums* veröffentlichen, das unter dem Thema »Religion und Gewalt« in München stattfand. Erstmals wurde das Symposium in Kooperation mit der »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern« durchgeführt, wofür ich der Geschäftsführerin der ACK, Elisabeth Dieckmann, an dieser Stelle noch einmal herzlich danke! Die spannenden Vorträge waren von nicht minder spannenden Aussprachen begleitet und werden in dieser sowie in der nächsten Ausgabe der ZThG dokumentiert und in einer kurzen Einführung vorgestellt (S. 177).

Die Rubrik »Theologie im Kontext« enthält zwei Beiträge. In einer theologischen Meditation befasst sich *Friedrich Emanuel Wieser* mit dem Wesen und den Hintergründen einer »Gemeindegliedschaft«. Der Begriff ist gewiss erklärungsbedürftig, zumal er sich nicht dem Neuen Testament verdankt, sondern aus dem Vereinswesen abgeleitet ist.

Wolf Bruske geht in seinem Beitrag den Gedanken des arabischen Gelehrten Ibn Roshd (Averroës) nach, der im 12. Jahrhundert in Spanien lebte, das seinerzeit ein arabisches Land war. Der heute fast vergessene Religionsphilosoph könne »ohne Übertreibung als einer der Wegbereiter der abendländischen Kulturgeschichte gelten.« Der Beitrag ist – etwa auf dem Hintergrund des mittelalterlichen Universalienstreits – spannend zu lesen und verführt dazu, sich mit diesem islamischen Ausnahmegelehrten zu beschäftigen, der wie viele wache Geister ein Opfer der Fundamentalisten wurde.

Eine Buchbesprechung von *Erich Geldbach* über Andrea Strübinds Habilitationsschrift beschließt den wissenschaftlichen Teil des Heftes. Die Verfasserin wird ab April eine Gastprofessur an der Uni Lüneburg wahrnehmen, die ein Resultat ihrer vielfältigen wissenschaftlichen Forschung darstellt

Die Rubrik »Theologie und Verkündigung« ist wie immer Predigten und Bibelarbeiten – diesmal von *Lutz Reichardt*, *Peter-Johannes Athmann*, *Michael*

Stadler und *Kim Strübind* – vorbehalten. In ihnen finden Wort, Zeit und Persönlichkeit zu einer je eigentümlichen Symbiose, eben der Predigt, zusammen.

Bei der Frage, wem das diesjährige Heft gewidmet werden sollte, entschied sich die Schriftleitung für *Heinz Zahrnt*, den temperamentvollen Grandseigneur und Nacherzähler der protestantischen Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Als Publizist wie auch als Rhetoriker hat er es wie kein zweiter verstanden, die Menschen unserer Tage für »die Sache mit Gott« zu begeistern, indem er sie in diese Fragen verstrickt sein ließ, ohne je eine ehrliche Antwort schuldig zu bleiben. Die Evangelikalen, die ihn nie verstanden haben, machten ihm das Leben schwer, das am 1. November 2003 – an Allerheiligen – 88-jährig sein irdisches Ende fand. Wir ehren einen großen Theologen, der die Kirche weit über die Grenzen der eigenen Konfession hinaus die Pflicht zum Aufbruch lehrte und sich nicht scheute zu provozieren, wo er es um Gottes und der Menschen willen für notwendig hielt. »Wenn ihr einen nur zum Streicheln braucht, dann sucht euch einen bequemeren Gott – und einen Bequemerer, der über ihn spricht«, lautet eines seiner unzähligen Bonmots. Es könnte gut und gerne auch als Motto über jedem Jahrgang der *Zeitschrift für Theologie und Gemeinde* stehen.

München, im April 2004

Dr. Kim Strübind

Das reine Gold des Denkens

Das »Projekt Aufklärung« und die unverwüstliche Aktualität Immanuel Kants¹

Johannes Saltzwedel und Mathias Schreiber

»Sapere aude! Habe Mut,
dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.«

Immanuel Kant

Kamera stopp. Licht aus. Welcher Narr hat die Szene ins Drehbuch geschrieben? Nicht einmal für eine Talkshow um Mitternacht in den Dritten taugen diese paar Sätze – zu verschraubt, zu unkontrovers, zu allgemein. Und doch gehört der Text zum Grandiosesten, das je geschrieben wurde:

»Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir [...] Ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz.«

Wo TV Schwafelrunde und selbst Bohlen & »Bild« mal die Klappe halten, darf in aller Ruhe dieser schwerfällig schöne Text genossen werden, der »Beschluss« überschrieben ist und im letzten Kapitel von Immanuel Kants moralphilosophischer »Kritik der praktischen Vernunft« (1788) steht. Der Inhalt: die ganze Welt, der Stil: gravitatische Nüchternheit, die Geltung: ewig. Der nächtliche Himmel mit seinen »Welten über Welten«, seiner »periodischen Bewegung« in unermesslichen Räumen und Zeiten, mutet dem staunenden Betrachter das Gefühl zu, selbst nur ein nichtiger Winzling zu sein; doch »das moralische Gesetz« richtet den Gedeimütigten wieder auf: Denn es gilt selbst grenzenlos, über den Tod einzelner Menschen und Völker hinaus. Die moralische Selbstverpflichtung, zum Beispiel nicht zu betrügen oder zu morden, ist sozusagen der weite Kosmos im engen Menschenkopf, dieses Gesetz ist ebenso unverwüstlich und bewunderungswürdig wie das am Nachthimmel leuchtende »Sternenheer«, etwa der Andromeda-Nebel, dessen Lichtspirale zum Menschen gut zwei Millionen Jahre unterwegs ist – dabei ist es der nächste galaktische Verwandte unserer Milchstraße.

¹ Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Nachrichtenmagazins DER SPIEGEL, Nr. 1 vom 29.12.2003, 116-133.

Kein langer, aber ein großer Text. Er zielt, in Deutsch und Russisch, jene Kant-Gedenktafel, die an einem Mauerrest des ehemaligen Königsberger Schlosses hängt, nicht weit vom Grabmal des Philosophen neben dem Dom – eine Erinnerung auch daran, dass nach dem Januar 1758, als russische Truppen erstmals Königsberg besetzt hatten, zahlreiche russische Offiziere bei Kant Vorlesungen gehört haben. Nicht schießen, lieber philosophieren, denn das Leben ist kurz und seine Geheimnisse sind gewaltig – zumindest so viel werden sie dabei mitbekommen haben. Kant hat nicht nur kühn den Kosmos über und in unseren Köpfen analysiert, er hat auch sehr genau und für alle Zeiten gültig dargelegt, weshalb der Angriffskrieg, »der Quell aller Übel und Verderbnis der Sitten«, dem moralischen Gesetz in uns Gewalt antut und unter welchen Voraussetzungen der Staatsverfassung und des »Weltbürgerrechts« die Menschheit dem »ewigen Frieden« näher käme – nicht heute oder morgen, aber »in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung«.

Kant ist vor 200 Jahren gestorben, am 12. Februar 1804 – und doch sind seine wichtigsten Erkenntnisse bis heute plausibel und aktuell geblieben. Neben den Gedanken zur Moral, zu Weltall und Weltfrieden, zur Eigenart des Schönen in Kunst und Natur vor allem auch seine Vernunftkritik, welche das selbstbewusste Denken als oberste Instanz intellektueller Mündigkeit zugleich inthronisiert und in die Schranken weist – gegen alle Ansprüche der Religionen. Genial daran und überraschend gegenwärtig ist gerade die Verbindung zwischen Religionskritik und Friedenstheorie: Worum sonst geht es letzten Endes zurzeit in Afghanistan und im Irak, wenn nicht um Friedenssicherung durch ein weltliches Rechtssystem, kombiniert mit einer klaren Trennung geistlicher und weltlicher Politikambitionen?

Was in derartig konkrete Konsequenzen mündet, steigt bei Kant erst relativ spät aus tieferen, sehr viel grundsätzlicheren Überlegungen. Was ist Schicksal? Gibt es einen Gott? Wie weit dürfen jene, die an einen Gott glauben, die öffentliche Moral in einem Staat vorgeben oder gar diktieren? Wieso ist eine republikanisch verfasste Gesellschaft eher zum Frieden geneigt als jede Art von Despotie? Ist die Seele unsterblich? Sind Raum und Zeit endlich oder unendlich? Hat der Mensch einen freien Willen? Lauter uralte Fragen der Menschheit – Kant hat sie neu beantwortet, und seine Antworten wurden zwar bezweifelt oder differenziert, bis heute aber niemals ernsthaft widerlegt. Von welchem Denker der deutschen Geschichte ließe sich Ähnliches behaupten?

Weltrepublik, Staatsbürgerrecht und Friedenstheorie

Und doch: Weder Film noch Fernsehen, weder die Gurus der neuen Religionen noch das modische Geschnatter des Halbwissens können mit seinen Schlüsseltexten etwas anfangen. Dieser einzigartige Denker taugt

anscheinend nicht zum Superstar. Ihm fehlen die kultigen Trademarks, die genialische Beethovenmähe, Mozarts Kinderknuddeligkeit, Goethes Duft nach Weibergeschichten, Wagners Wahnsinn, Nietzsches Tragik. Sein weder schräges noch schrilles Leben ist geprägt von altpreußischen Tugenden, von ernster Beharrlichkeit, immensem Fleiß, freundlichem Gleichmaß, zweifelnder Gründlichkeit, von Pflichtbewusstsein, Treue (zu sich selbst und zu Freunden), Bescheidenheit und Ordnungssinn.

Sogar etliche vom SPIEGEL befragte Oberstufenschüler jenes Kant-Gymnasiums in Berlin-Spandau, das gerade eine Vortragsreihe über das Werk des Philosophen veranstaltet, wissen kaum, wer dieser Immanuel Kant gewesen ist und was ihn so wichtig macht. Dabei hätten sich zum Beispiel die Teilnehmer der deutschen Massendemonstrationen gegen den Irak-Krieg im vergangenen Frühjahr leicht Parolen – und die besten Argumente – aus den Schriften des Königsbergers holen können. Sie sind nachzulesen in Kants politisch wichtigstem Werk »Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf« (1795). Klipp und klar heißt es dort etwa: »Kein Staat soll sich in die Verfassung. und Regierung eines anderen Staats gewalttätig einmischen.« Selbst dann nicht, wenn es sich beim Ziel des Angriffs um das Land eines »mit seiner inneren Krankheit ringenden Volks« handelt. Denn auch ein Staat ist eine »moralische Person«, und es ist Unrecht, aus ihr »eine Sache« zu machen. Dieses Unrecht wird nicht vergessen und irgendwann zum »Stoff« eines »künftigen Kriegs«, sodass selbst nach einem ersten Sieg des Angreifers kein echter Friede möglich ist, bloß »ein Waffenstillstand«, der nicht das Ende, sondern den »Aufschub der Feindseligkeiten« bringt. Wer einen anderen Staat, aus welchen Gründen auch immer, überfällt, gefährdet damit »die Autonomie aller Staaten«, und dieses Rechtsgut ist allemal höher. stehend als das mögliche Teil-Recht zum Überfall. Kant wörtlich:

»Für Staaten, im Verhältnisse unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als dass sie, ebenso wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden.«

Kant hat, mitten im militärgeprägten, durchaus nicht pazifistischen Preußen, gegen »stehende Heere« (die die Menschen als »bloße Maschinen« »zum Töten« gebrauchen) plädiert und den möglichen Weltfrieden mit der »Idee einer Weltrepublik« verknüpft – gut 120 Jahre vor der Gründung des Völkerbunds, aus dem später die Vereinten Nationen hervorgegangen sind. Diesem »süßen Traum« (Kant) von einem gesetzlichen Zustand zwischen den Staaten entspricht die Vision von einem die zwischenmenschlichen Konflikte befriedenden »Staatsbürgerrecht« im Inneren der Länder. Kant, der sein Gehalt immerhin von einem König

bezieht, plädiert entschieden für die »republikanische Verfassung«. Auch deshalb, weil nur sie friedensstiftend nach außen wirkt:

»Wenn (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ob Krieg sein solle oder nicht, so ist nichts natürlicher, als dass, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müssten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich lässt, kümmerlich zu verbessern [...]), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen.«

In einer Verfassung, die nicht republikanisch sei, falle es dagegen dem absolutistischen »Staatseigentümer« leicht, den Krieg »wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen« zu beschließen, »weil das Oberhaupt an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u.dgl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüßt«.

Auch wenn Kant im selben Text Friedrich den Großen schont, weil dieser »wenigstens sagte, er sei bloß der oberste Diener des Staats«, und den Verdacht des wohlfeilen Fürstenloblieds mit dem Hinweis zu bannen versucht, der preußische König herrsche ja nicht einfach über Untertanen, sondern er habe lediglich das »Amt«, das »Recht der Menschen zu verwalten« – im Seitenhieb auf den Krieg als feudale »Lustpartie« wird hinreichend deutlich, dass der Philosoph der absoluten Monarchie fern stand. Unter seinen Bekannten galt er, obwohl er in jeder direkteren Form von Demokratie eine neue Form von »Despotismus« befürchtete, längst als »völliger Demokrat«. Während im Paris der Revolutionäre schon die Guillotinen wüteten, erklärte er, alle Gräuel des Umsturzes seien »unbedeutend gegen das fortdauernde Übel der Despotie«.

Allerdings musste Kant anerkennen, dass unter Friedrich dem Großen der »Geist der Freiheit« kontinuierlich Fortschritte gemacht habe und »die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung allmählich weniger werden«. Es ist eine Zeit, in der immer noch nur 25 Prozent der preußischen Kinder, obwohl alle verpflichtet wären, überhaupt zur Schule gehen, wo es überwiegend Bibelsprüche, Stockschläge, Rutenhiebe und Kopfnüsse hagelt. Gewiss war Friedrich der Große ein Verfechter der Religionsfreiheit, der Voltaire verehrte und an seinen Hof nach Sanssouci lud; der die französische »Enzyklopädie«, dieses frisch zusammengetragene Weltwissen in 35 Bänden, im Originalidiom las und den König als obersten Durchsetzer der Rechtsordnung, notfalls gegen das eigene Interesse, verstand; auch hat Friedrich an der Landesuniversität Halle schon 1754 eine (die erste) Frau promovieren lassen (in Medizin), und Missstände wie das so genannte Bauernlegen, die willkürliche Übernahme bäuerlicher Höfe durch die Gutsherren, unter Strafe gestellt. Aber er hat das harte Leben der Landwirte kaum gebessert und den althergebrachten Ständestaat sogar energischer gegen das ökonomisch aufstrebende Bürgertum gestärkt als sein Vater. Adliger Landbesitz war für bürgerliches Kapital tabu, nur

Adlige wurden Offiziere, sie besetzten in Friedenszeiten auch die wichtigsten Ämter.

Friedrichs Staats- und Rechtssinn, seine intellektuelle Großzügigkeit sowie der norddeutsche Protestantismus haben jedoch jene schärfere Konfrontation zwischen aufstrebender Freiheitsliebe und klerikal-royalistischem Absolutismus verhindert, die die Auseinandersetzungen in der französischen Aufklärung charakterisiert. Spektakuläre Fälle wie den des religionskritischen Freigeists Voltaire – er wurde 1717 fast ein Jahr in der Bastille gefangen gehalten und musste wiederholt vor seinen hochadligen Verfolgern aus Paris fliehen – gab es in Preußen nicht.

Vernunft und Religion

Das Beispiel Voltaire zeigt auch: Die französischen Debatten wurden witziger, aggressiver, phantasievoller geführt als die deutschen. Vielleicht, weil auch der Gegner viel skrupelloser war – in Frankreich zahlte, wer Geld hatte, kaum Steuern, dem Adel und der Kirche gehörten weit mehr als die Hälfte des fruchtbaren Bodens, ein Riesenschloss wie das von Versailles beschäftigte mehrere tausend Bedienstete.

Während Kant nobel und sachlich geistliche Ansprüche im politischen Raum mit einer »Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft« begrenzt, lästert Voltaire farbig-drastisch, übrigens in einem Brief an den großen Friedrich, über die religiös beseelten »Toren« dieser Welt, besonders über Mohammed: »Doch dass ein Kamelhändler in seinem Nest Aufruhr entfacht, dass er seine Mitbürger glauben machen will, dass er sich mit dem Erzengel Gabriel unterhielte; dass er sich damit brüstet, in den Himmel entrückt worden zu sein und dort einen Teil jenes unverdaulichen Buches empfangen zu haben, das bei jeder Seite den gesunden Menschenverstand erbeben lässt, dass er, um diesem Werke Respekt zu verschaffen, sein Vaterland mit Feuer und Eisen überzieht, dass er Väter erwürgt, Töchter fortschleift, dass er den Geschlagenen die freie Wahl zwischen Tod und seinem Glauben lässt: Das ist nun mit Sicherheit etwas, das kein Mensch entschuldigen kann, es sei denn, er ist als Türke auf die Welt gekommen, es sei denn, der Aberglaube hat ihm jedes natürliche Licht erstickt.«

Die ätzende Ironie dieser Polemik des Jahres 1740 erklärt sich auch aus der damals noch relativ nahen Erinnerung an den mehrfachen Ansturm osmanischer Heere auf Europa – abgewehrt unter anderem durch Prinz Eugen von Savoyen, den Edlen Ritter aus Paris. Friedrich der Große war übrigens für den antireligiösen Furor Voltaires nicht besonders zugänglich: Er gewährte, in einem protestantischen Staat, dem vom Papst 1773 verbotenen Jesuiten-Orden Zuflucht; seine bosnischen Lanzenreiter hatten einen preußischen Heeres-Imam; den Türken versprach er Moscheen, falls sie denn nach Berlin kämen. Sie kamen (noch) nicht.

Kant könnte der Ratgeber des türkischen Reformpolitikers Kemal Atatürk (1881 bis 1938) gewesen sein. Der Philosoph lehrte, darin dem Dichter Gotthold Ephraim Lessing nahe: Es gibt viele Religionen, aber nur einen Glauben – an Gott; doch dieser Glaube möge bitte schön auf den »Privatgebrauch« beschränkt bleiben, selbst im Rahmen einer »Gemeinde«, denn auch sie sei »immer nur eine häusliche, obzwar noch so große, Versammlung«. Im dezidiert »öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft« dürfe hingegen selbst der Geistliche nur verkünden, was sein eigenes Nachdenken ihm sage. Und dabei dürfe er nicht das Volk überreden wollen, die Aufklärung »aufzuschieben« und irgendeine »Vormundschaft« über seinen Verstand zu akzeptieren. Als 1923 die Türkei zur Republik erklärt wurde, verfügte ganz in diesem Sinne Atatürk die Trennung von Staat und Religion, was in der Rechtsprechung die Abschaffung der archaisch grausamen Scharia-Gerichte, bei der Beamtenkleidung den Verzicht auf den Fes zur Folge hatte – und bis heute bei offiziellen Anlässen das Kopftuchverbot für Frauen.

Es ist eine Tragödie, wie stark in jüngster Zeit islamistische Fanatiker dieses Bild einer der Zivilgesellschaft (»civis« ist der Bürger, für dessen Rechte Kant streitet) gegenüber durchaus wohlwollenden Kultur zu trüben vermochten, die zwar auf den Propheten Mohammed hört, aber im gesellschaftlichen Miteinander Andersgläubige gewähren lässt. Die unsägliche Vermischung von Glauben und Halbwissen bei jenen Selbstmordterroristen, die sich aberwitzige Namen wie »Abteilung ›Es gibt nur einen Gott‹« zulegen, wird regelmäßig kompensiert durch eine besonders aggressive Verurteilung so genannter Ungläubiger. Als sei der Zweifel an Allahs oder Gottes Allmacht ein zu bestrafender Akt bössartiger Willkür und nicht etwa eine jeweils individuelle Vernunftentscheidung.

Solch vorsintflutliches Denken, das moralische Verantwortung nicht ans Individuum bindet, sondern an Sippen und Meinungskollektive, konnte lange Zeit nur deshalb von der »multikulturellen« Toleranz westlicher Kultur profitieren, weil diese Kultur ihre eigene Herkunft aus dem »Zeitalter der Kritik« (wie Kant sein Jahrhundert nannte) entweder vergessen hatte oder viel zu lasch, postmodern eben, vertrat. Anders gesagt: Weil dieser Westen seinen Kant nicht mehr las und dem Nachwuchs vermittelte.

Ein Philosophenleben im preußischen Königsberg

Vielleicht ändert sich dies im nun anbrechenden Kant-Gedenkjahr ein wenig. Die neuen Biografien, die schon im Herbst dieses Gedenkjahr eingelaütet haben, könnten dabei helfen, weil sie erstaunlich viele Details über den so liebenswerten wie skurrilen Menschen Kant zusammentragen.

Wer war eigentlich dieser schmalbrüstige Mann mit der zarten Statur, den blauen Augen und dem großen Kopf, der mitten im turbulenten

Übergang von der hierarchisch geordneten Welt des Gottesgnadentums und der tumben Untertanen zur Selbstbestimmungsmoderne gleichberechtigter Bürger ein so hohes Maß an aufgeklärter Hellsichtigkeit und kosmopolitischem Rechtsbewusstsein erreichte? Wie genau entwickelte und begründete er die »Architektur«, ein Terminus von ihm selbst, seiner wichtigsten Ideen? Wie war seine Familie, sein Hausstand, wer waren seine Lehrer, Schüler und Freunde? Konnte Kant, dieser große Einsame zwischen den Epochen, überhaupt echte Freunde haben?

Angefangen hat alles mit einem aufmerksamen Jungen, der um das Jahr 1730 an der Hand seiner Mutter durch das Abenddunkel spaziert. Die Szene spielt vor den Toren Königsbergs, und der Junge heißt noch Emanuel Kant. Bald soll »Manelchen« dank der Fürsprache eines Pastors auf die neue Pietisten-Schule kommen. Doch schon jetzt erklärt die Mutter ihrem ernsthaften, talentierten ältesten Sohn, was sie kennt und weiß: Steine, Kräuter – und dann den gewaltigen, unermesslichen Sternenhimmel. »Sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur; sie weckte und erweiterte meine Begriffe« – so rühmte der alte Kant seine Mutter, die er mit 13 Jahren verloren hatte. Für den Sohn eines ehrbaren, schlecht und recht existierenden Handwerksmeisters war es die entscheidende Wendung: Der Blick nach oben, ins Ganze von Kosmos und Geist, hob ihn hinaus über die Alltagsmühen.

Etliche Jahre harten Schuldrills hielt er durch, auch die schweren Aufnahmeprüfungen der Universität, die er im Alter von 16 Jahren bestand. Und ähnlich wie es schon auf dem Dach des Friedrichs-Kollegs ein »Observatorium« mit Fernrohr gegeben hatte, das seinen Horizont weit hielt, so fand auch der Student Kant einen Gleichgesinnten: Martin Knutzen, naturwissenschaftlich denkender Philosoph und Forschungs-Workaholic, besaß sogar privat ein Spiegelteleskop, wie es der große Sir Isaac Newton verwendete. Zuweilen durften seine jungen Hörer damit in den Nachthimmel blicken. Zum Staunen der Stadtnachbarn sagte Knutzen für 1744 eine Kometen-Erscheinung richtig voraus – dass letztlich ein anderer Schweifstern auftauchte als der berechnete, wenn auch genau zur angekündigten Zeit, fiel nicht weiter auf. Bedeutsamer für Kant war, dass ihm Knutzen auch Newtons Grundlagenwerk über den Bau des Weltalls zu lesen empfahl. Tatsächlich arbeitete Kant das mit Formeln gespickte lateinische Buch durch. Nun hatte er ein Fundament, auf das sich bauen ließ.

»Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.« So kometenhaft und selbstsicher trat der Nobody von 22 Jahren, der sich jetzt mit einem alttestamentlichen Messias-Beinamen »Immanuel« nannte, in seinem ersten Fachbuch auf, einer weitschweifigen Physikstudie. Gleich mit den größten Geistern der Naturforschung legte er sich an.

Doch wenig später waren solche Höhenflüge erst einmal vorbei: 1746 starb auch Kants Vater, zum Studieren blieb kein Geld mehr. Unverdrossen rackerte der junge Mann als Hauslehrer auf Dörfern und Gutshöfen. Seine Geschwister, ein Bruder und drei Schwestern, lebten in bescheidenen Verhältnissen und boten ihm wenig Entlastung – die Schwestern hat Kant, obwohl sie in Königsberg lebten, 25 Jahre lang nicht gesehen. Eine Ehe zu schließen und eine Familie zu gründen kam schon aus finanziellen Gründen für ihn, der als junger Mann durchaus einmal verliebt gewesen war, nicht in Frage. Später ist aus dem mehrfach gegenüber Freunden geäußerten Vorsatz, ein »würdiges« Frauenzimmer zu ehelichen, auch nichts mehr geworden, obwohl besonders die Damen der Gesellschaft seinen geistreichen Witz (wie seine erstaunlichen Kenntnisse der Kochkunst) zu schätzen wussten.

Dafür sammelte er unbeirrbar sechs Jahre lang den Stoff zu einem Werk, das seine erste Großtat als Weltdenker werden sollte. »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« hieß der schmale Band großspurig, und tatsächlich wagte Kant darin schier Undenkbares: ein Modell der Welt und ihrer Entstehung »nach newtonischen Grundsätzen«, mit Kapiteln wie »von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, sowohl dem Raume als der Zeit nach«, am Schluss gar Überlegungen zu »den Bewohnern der Gestirne« auf nicht mal 50 Seiten – alles obendrein auf Deutsch, also für jeden, der lesen konnte: Kühner ging es kaum noch.

Aber der Stolz war berechtigt. »Eine Sternstunde in der Geschichte der Kosmologie« und eine »naturphilosophische Großtat« nennt Kant-Biograf Manfred Geier, 60, das Werklein, in dem das Werden des Alls allein aus Materie und den auf sie wirkenden Kräften erklärt wird – und mit-tendrin auch gleich, warum Winde wehen und woher der Planet Saturn seine Ringe hat. Tatsächlich nahm das am Schreibtisch ergrübelte Buch, ohne eine einzige Formel nötig zu haben, Einsichten voraus, die erst Himmelskundler des 19. und 20. Jahrhunderts in langwierigen Messungen, Rechnungen und Debatten wieder finden sollten. Zum Beispiel jene, dass eine Galaxie tatsächlich aus zahllosen Sternen besteht und nicht aus flimmernden Gaswolken.

Mehr noch: Schon jetzt überhöhte Kant sein Kindheitserlebnis zum Leitbild auch im Moralischen. »Das Weltgebäude setzt durch seine unermessliche Größe und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihm von allen Seiten hervorleuchtet, in ein stilles Erstaunen«, schrieb er. Mit »Vergnügen«, ja »Entzückung« skizziert er die bis ins fernste wirkende »Weltverfassung«. Wer die geordnete Schönheit des Kosmos wahrnimmt, hat der nicht auch schon den besten Hinweis, wie er selbst vernünftig und gerecht handeln müsse? Experten freilich, das wusste Kant sehr gut, hätten entrüstet widersprochen. »Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!« So etwas drucken zu lassen war im Grunde blanker Atheismus. Auf einen großmächtig-barm-

herzigen Schöpfer, der das Himmelsgetriebe konstruiert und in Bewegung hält, mochten auch die gelehrtesten Zeitgenossen (sogar Newton selbst) nicht verzichten.

Als Eintrittskarte zur streng protestantischen Universität Königsberg war der heikle Geniestreich also unbrauchbar. Doch Kant ließ sich nicht einschüchtern. In nur einem Jahr bewältigte er mit zwei braven Abhandlungen erst das Magisterexamen und als Nächstes die Anforderungen für das Lehramt. 1755, mit 31 Jahren, hatte er die erste Etappe seines Lebensplans erreicht: Der Handwerkersohn war Privatdozent der Weltweisheit an der Hochschule seiner Vaterstadt. Logik und Mathematik, philosophische Religionslehre, Ethik und Pädagogik, Naturrecht und Metaphysik, vor allem aber abwechselnd Erdkunde und Menschenkunde dozierte der schmächtige, 1,57 Meter kleine und stets leise sprechende, zudem leicht nuschelnde Magister fortan vom Katheder: in angemieteten Räumen, nach vorgeschriebenen Lehrbüchern, bis zu 24 Stunden die Woche. Ein Staatssalär gab es nicht; Kant lebte von dem, was die Studenten zahlten.

Er lebte sogar gut davon. Der einfache Mittagstisch im Restaurant wurde dem bald geachteten Weltweisheitslehrer ebenso zur Gewohnheit wie gelegentliche Theaterbesuche und die Unterhaltung auf Einladungen zu »gemischten Gesellschaften«. Ab und an, wird gemunkelt, sei Kant dabei so angetrunken gewesen, dass er hinterher »das Loch in der Magistergasse nicht habe finden können«. Wer ihn heimbrachte, ist nicht überliefert.

Doch um Freundschaftsdienste brauchte sich der elegante Aufsteigerungsgeselle keine Sorgen zu machen. In gutbürgerlichen Kreisen Königsbergs war er gern gesehen. Kant sei ein »recht guter Junge«, erklärte Theodor Gottlieb von Hippel, später Bürgermeister von Königsberg und spitzzüngiger Romanautor. Johann Georg Hamann, ein unglaublich belesener Bohemien im niederen Staatsdienst, der zu Kants klügstem christlichem Widerpart werden sollte, rühmte den Magister als »fürtrefflichen Kopf«. Auch Besucher wie der Astronom Johann Bernoulli waren von der »feinen Lebensart« Kants angetan. Mondän ging es in der Provinzhauptstadt von 50000 Einwohnern zwar kaum zu – aber doch recht »multikulturell«, wie Kant-Biograf Manfred Kühn, 56, erklärt:

»Abgesehen von einem großen Kontingent von Litauern und anderen Bewohnern des Baltikums gab es in Königsberg Mennoniten, die im 16. Jahrhundert aus den Niederlanden hierher gekommen waren, sowie Hugenotten [...]. Sie sprachen untereinander immer noch Französisch, gingen in ihre eigene Kirche und besaßen ihre eigenen Institutionen und Geschäfte. Es gab viele Polen, einige Russen [...], eine bedeutende jüdische Gemeinde sowie eine Reihe von holländischen und englischen Kaufleuten.«

Einer von ihnen, der nüchterne Joseph Green, wurde Kants Freund und Vermögensverwalter – seinetwegen schränkte der Magister bald seine Vergnügungen ein; auf das gesellige Mittagessen verzichtete er so gut

wie nie, wohl aber auf Kartenspiel und Theaterbesuche. Lieber, so erzählen es Zeugen, ging er nachmittags zu Green. Nicht selten fand er diesen »in einem Lehnstuhl schlafen, setzte sich neben ihn, hing seinen Gedanken nach und schlief auch ein«. Ein weiterer Freund weckte die Runde, und dann gab es, bis »pünktlich um sieben«, die »interessantesten Gespräche«.

Die meiste Zeit brauchten natürlich Vorbereitung – damit begann er morgens um fünf – und Unterricht. Jahraus, jahrein, scherzte er später in einem Brief, führe er »den schweren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerlei Takte«. Bewerbungen um eine Professur hatten keinen Erfolg. Lichtblicke im Alltagstrott waren nur brillante Schüler wie der junge Landsmann Johann Gottfried Herder und der genialische Jungdichter Jakob Michael Reinhold Lenz oder spannende Neuerscheinungen – über der Lektüre des Erziehungsbuchs »Emile« (1762) des Genfers Jean-Jacques Rousseau (ein Porträt von ihm war das einzige Gemälde im Hause Kant) soll der pünktliche Kant sogar seine Tagesplanung vergessen haben.

Die »Kritik der reinen Vernunft«

Erst 1770, nach 14 Jahren, kam der Lohn der Ausdauer. Nachdem schon Erlangen und Jena ihm einen Lehrstuhl angeboten hatten, wurde Kant endlich Professor. Der finanzielle Rückhalt war ihm willkommen, denn inzwischen hatte er immer bewusster jenes Problem einzukreisen begonnen, das ihn schon seit der Jugend umtrieb: Woher nehmen wir Sicherheit im Erkennen? Gibt es nicht wie am Sternenhimmel, so auch im Geist eine Ordnung, die, wenn ihre Grenzen einmal umrissen sind, Dogmatikern und »Schwärmern« keine Chancen auf öffentliches Wirken mehr lässt?

»Wo finde ich feste Punkte der Natur?«, hatte seine Leitfrage bisher gelaute. Nun, das war sein entscheidender Einfall, suchte er Gewissheit nicht mehr in Beobachtungen, sondern im Beobachter selbst. »A priori«, im Vorhinein und aller Erfahrung voraus (strukturell, nicht zeitlich), musste sie liegen, als Serienausstattung jedes Menschen gewissermaßen.

»Das Jahr 69 gab mir großes Licht«, erinnerte sich Kant später, die allgegenwärtige Lichtmetapher der Aufklärung ganz persönlich bemühend, an den Epoche machenden Perspektivenwechsel. Doch der Geistesblitz allein genügte ihm nicht. Bis er endgültig aus dem »dogmatischen Schlummer« erwacht war und die Konsequenzen durchdacht hatte, verstrichen noch einmal zehn Jahre. Freunde und Kollegen hielten den früher so schreibfreudigen Professor schon für ausgebrannt – da erschien 1781 die »Kritik der reinen Vernunft«. In weniger als sechs Monaten hatte Kant seine jahrelangen Überlegungen endlich zum Buch komprimiert.

»Mir ist's zu hoch«, stöhnte Nachbar Hippel. Auch der Berliner Aufklärer Moses Mendelssohn klagte über das »Nervensaft verzehrende

Werk«. Sogar Hamann, philosophisch durchaus trainiert, war nach dreimaliger Lektüre der vielen überlangen Sätze ziemlich ratlos. Kant selbst gab zu, dass die »Menge ganz ungewohnter Begriffe«, die sich noch dazu in einer ganz »neuen Sprache« zusammenfügten, bei Einsteigern »Betäubung« auslösen könne. Umso größer die Erregung, als der erste Schock abgeklungen war: Was Kant lieferte, war – in den Worten ihres jüngsten Kommentators, des Tübinger Philosophen Otfried Höffe – nichts Geringeres als »die« Grundlegung« schlechthin. »Fast sämtliche Felder der Philosophie werden hier revolutionär neu bestellt, und die Landschaft des abendländischen Denkens erhält ihr modernes Gesicht.«

Im Zentrum dieser Neujustierung aller Prinzipien stand ein Gedanke, den Kant später so formulierte: »Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.« Nur weil unser Denken von vornherein bei allem, was es wahrnimmt, eine Ordnung im Raum, in der Zeit, nach Ursache und Wirkung verlangt, ja sie von sich aus den Erscheinungen aufprägt, kann den Sinnen eine Welt aufgehen, ist »Erfahrungserkenntnis möglich« und somit empirisches Denken überhaupt. Was damit gewonnen war, deklinierte Kant im zweiten Teil seines Wälzers an gleich vier der ältesten philosophischen Zwickmühlen durch: Hat die Welt, räumlich wie zeitlich, einen Anfang? Ist Materie unendlich teilbar? Existiert echte Freiheit, oder ist der Weltlauf durch Naturgesetze vorherbestimmt? Gibt es ein »schlechthin notwendiges Wesen« – einen Gott?

Jede der vier Fragen, so zeigte er, lässt sich auf Anhieb schlüssig mit Ja wie mit Nein beantworten. Nach genauerer Analyse aber erweisen sich die voreiligen Antworten als »vernünfteln« Behauptungen: Wer meint, er müsse sich für oder gegen Gott, Freiheit, die Endlichkeit des Raumes, die unendliche Teilbarkeit des Körperlichen oder die Ewigkeit entscheiden, sitzt für Kant schon in der Denkfalle. Er ist einem »dialektischen Schein«, einer »Antinomie der Vernunft« aufgesessen, denn empirisch ergründen könnte er das, wofür er sich entscheide, sowieso nie.

Zum Beispiel der Raum, ist er nun endlich oder unendlich? Endlich kann er nicht sein, da jede vorstellbare Weltgrenze selbst wieder durch einen »leeren Raum« begrenzt wäre. Unendlich ist er aber auch nicht: Die Wahrnehmung müsste von einer Raumbegrenzung zur anderen bis ins Unendliche »fortschreiten« und käme niemals zur Ruhe einer kohärent »gegebenen« Anschauung; dieser nicht endende »Regress« der Vorstellungskraft erzeugt Gedankenflucht, aber keine kompakte Wahrnehmung, auf der ein Begriff der unendlichen Größe fußen könnte und müsste. Begriffe ohne Anschauung nämlich sind leer, wie anders herum gilt: Anschauungen ohne Begriffe sind blind.

Selbstbewusste Bilanz: »Der kritische Weg ist allein noch offen.« Er führt nicht zu irgendeiner sich selbst »überhebenden« Gewissheit, weiß aber, dass der Raum wie die Zeit »indefinit«, unbestimmbar, bleiben, weil

sie reine Anschauungsformen des menschlichen Subjekts sind und die Welt als »Erscheinung« konstituieren, niemals als »Ding an sich«. Entsprechend gilt: Gott ist kein verifizierbarer Begriff, schon gar keiner, der, als Begriff der Vollkommenheit, die Existenz Gottes, da er sonst ja nicht vollkommen wäre, zwingend enthielte (wie einer der traditionellen »Gottesbeweise« meinte); nein: Gott ist ein reines »Ideal«, ins unerkennbare Reich der »Dinge an sich« verwiesen. Immerhin: eine sinnvolle, für den Kampf des Guten wider das »radikale Böse« im Menschen sogar unentbehrliche Voraussetzung praktischer Vernunft.

Das Wesen der Aufklärung

Ein gnadenloser Abräumer sei Kant, ja ein »Alleszermalmer« (Mendelssohn), stöhnten viele Intellektuelle, die sich aus ihrer zuvor so behaglich von einer göttlichen Zentralheizung erwärmten Denkwelt vertrieben fühlten. Hamann sah in der Vernunftkritik letztlich sprachliche Taschenspielerlei, und auch der blitzgescheite Herder wandte sich später voller Grimm gegen Kants kühle Konstruktionen. Doch auf jüngere Leute machten sie umso größeren Eindruck. An Universitäten bildeten sich Fraktionen für und gegen den ostpreußischen Ideen-Akrobaten. In Jena studierte der junge Dichter und Geschichtsprofessor Friedrich Schiller die Kantischen Grundsätze begeistert, obwohl er die Bedeutung der Sinnlichkeit unterschätzt fand. Und auch die wohl berühmteste Studentenwohngemeinschaft der Geistesgeschichte debattierte um 1791 im Tübinger Stift hitzig, wohin die kritische Methode eigentlich führe: Die Streitgespräche zwischen Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Hölderlin und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling sollten bis weit ins 19. Jahrhundert fortwirken – Schelling rühmte in einem Zeitungsnachruf 1804 »das reine Gold« der Kantischen Philosophie.

Aber auch privat half der intellektuelle Paukenschlag Kant voran. Als Denkerstar konnte er sich mit 59 Jahren endlich ein kleines Haus – samt 70-Plätze-Hörsaal für seine Vorlesungen – leisten; neben Diener Lampe war später gar eine Köchin tätig. Fast täglich lud der Philosoph Gäste (keine weiblichen) zum Mittagessen in sein bescheiden möbliertes Haus unterhalb des Schlosses – meist gab es drei Gänge: etwa Suppe, »mürbes« Fleisch, Obst, dazu selbst gemachten englischen Senf und Wein. Allein zu essen, meinte er, sei »ungesund«: »Der genießende Mensch, der im Denken während der einsamen Mahlzeit an sich selbst zehrt, verliert allmählich die Munterkeit.« Spazieren ging Kant dagegen am liebsten solo: Er schwitzte ungen und hatte Angst, der andere zwingt ihm ein zu hohes Tempo auf.

Der sensible Geistesarbeiter fühlte sich leicht gestört: Hatte ihm in der früheren Mietwohnung ein frecher Hahn zwischen die Gedanken gekräht, so klagte Kant nun bei Bürgermeister Hippel über Häftlinge, die im

nahe gelegenen Gefängnis allzu gern und vernehmlich fromme Lieder schmetterten. Dann wieder miaute ihm die Katze seiner Köchin zu laut. Er hatte die Ruhe nötig, denn das »kritische Geschäft« ging weiter. Das unverhoffte Hauptwerk war nur der Startschuss für die anvisierte »gänzliche Veränderung der Denkungsart«. Buch um Buch baute Kant fortan die Galaxie seines Denkens in Richtung von Moral und Ästhetik aus.

1784, drei Jahre nach dem Kraftakt der großen Vernunftkritik, zeigt sich das gefestigte Selbstbewusstsein des preußischen Vordenkers im strikt definitorischen, bei aller Trockenheit jedoch wiederum faszinierenden Gestus seines legendären Aufsatzes über das Wesen der Aufklärung. Er beginnt so:

»Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbst verschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen.«

Klare, kraftvolle Worte – hörbar und. denkwürdig bis in unsere Tage. Kant schrieb sie als »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« vor allem gegen die »regiersüchtige Geistlichkeit«, wie es ein juristischer Verbündeter damals nannte. Die »Beantwortung« umfasst nur wenige Druckseiten, gehört aber, neben einigen anderen »kleinen Schriften«, zu den wuchtigsten, wichtigsten und lesbarsten Interventionen, die Kant je verfasst hat. Sie erschien in der »Berlinischen Monatsschrift« als Diskussionsbeitrag zu einem Streitfall, bei dem es um die Frage ging, ob die Ehe unbedingt den Segen der Kirche brauche. Ein anonym abgedruckter Artikel der Monatsschrift hatte die Ansicht vertreten, die religiöse Hochzeitszeremonie vertrage sich nicht mehr mit dem Geist der Aufklärung, und ein Pastor hatte repliziert, was denn das genau sei, diese Aufklärung.

Seine Definition der Aufklärung krönt Kant mit dem berühmten Appell: »Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen.« Die lateinische Form des »Wahlspruchs« war ihm um 1760 von seinem langjährigen Kontrahenten Hamann zugespielt worden. 25 Jahre später nutzt Kant die antike Formel als respektvollen Gruß an seinen qualifiziertesten Kritiker. Auch das ist Aufklärung: Widerspruch wird nicht nur geduldet, dem Widersprechenden versichert der, dem widersprochen wurde, sogar nach langer Zeit noch seine Hochachtung – weil der Widersprechende den Mut hatte, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen und sich allein der »Wahrhaftigkeit« zu verpflichten (»Wahrhaftigkeit« ist für Kant das wichtigste Kriterium eines guten Charakters). Wunderbare Welt der aufgeklärten Diskussionskultur: Heutige Quasselrunden, bei denen keiner den anderen seine Widerrede auch nur zu Ende bringen lässt, sollten davon lernen.

Der »Kategorische Imperativ« – Philosophische Ethik und Ästhetik

In der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« (1785) und der »Kritik der praktischen Vernunft« (1788) zeigt Kant dann, was mündiges, vom theologischen Dogma sich lösendes Denken zum Thema Moral zu Stande bringt – und dass jener Sittenverfall, den der geistliche Kritiker der aufklärten Zivilehe befürchtete, durchaus nicht die logische Konsequenz des selbstbewussten Vernunftgebrauchs sein muss. Als »oberstes Prinzip der Moralität« formuliert Kant in der »Kritik der praktischen Vernunft« den von ihm schon zuvor angepeilten Kategorischen Imperativ: »Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« In der »Metaphysik der Sitten« heißt es konkreter: Kein Mensch dürfe andere Menschen in ihrer moralisch-personalen »Würde« missachten, indem er sie als bloßes Mittel handle und nicht immer auch als »Zweck an sich selbst«.

Rein »formal« ist diese Sittenlehre, wie im frühen 20. Jahrhundert zum Beispiel der katholische »Werte«-Philosoph Max Scheler mahnte, keineswegs. Ihr Inhalt ist die Freiheit der praktischen Vernunft, die zwar empirisch so wenig bewiesen werden kann wie die Unsterblichkeit der Seele, die aber als »Postulat« moralischer Urteile und Handlungen unentbehrlich ist und darum vorausgesetzt werden darf. Diese Freiheit findet ihre Grenze an der Freiheit jedes anderen Vernunftwesens. Mögliche Konflikte regeln Gesetze, an die sich alle Bürger, auch die mächtigen, halten müssen. Nur solche Prinzipien, die diesen wechselseitigen, gesetzlich geschützten Respekt der Freien nicht gefährden, dürfen allgemeine Gültigkeit beanspruchen.

Kein Zweifel, das ist keine enge, moralinsaure Kleinbürgermoral, sondern eine helle, öffentlich verhandelbare, kristalline, eben: eine aufklärte Ethik. Sie besagt letztlich: Nur als sozial handelndes Lebewesen, das beispielsweise bei der Versorgung der Kinder oder bei der Verachtung des Betrugs nicht an den eigenen Vorteil aus »geschäftiger Torheit« denkt, ist der Mensch sozusagen ein Kind Gottes, das die Grenzen vitaler Selbsterhaltung großzügig überschreitet – »transzendiert«.

Auch Kants Ästhetik enthält die für seine Morallehre typische Paradoxie, den Menschen einerseits von Dogmen zu befreien, andererseits aber seiner Willkür deutliche Grenzen zu setzen. Die »Kritik der Urteilskraft« (1790) stellt die Frage nach der zweckfreien »Zweckmäßigkeit« des Schönen, dem Kant ein »interesseloses Wohlgefallen« zuordnet, das auf subtile Weise wiederum der Allgemeinheit zumutbar ist. Was im Klartext heißt: Kunst ist kein Ergebnis genialischen Wischmob-Geschlenkers, sondern eine ideell geordnete Vielfalt sinnlicher Eindrücke – aber die sichtbare oder hörbare Ordnung verfolgt nicht irgendwelche moralischen, pädagogischen oder politischen Zwecke, sie lockt vielmehr den Betrachter in ein freies Spiel seiner »Gemütskräfte«. Die Kunst verkörpert eine Freiheit, die den ganzen, autonomen Menschen meint, darum darf

sie nicht bloß einzelne seiner Überzeugungen oder Ziele bestätigen. Das besagt auch: Geschmack ist durchaus etwas, worüber sich, weil es den ästhetisch urteilenden »Gemeinsinn« angeht, mit Argumenten streiten lässt. Auch diese einerseits abstrakt wirkenden, andererseits für pietistische Kunstprediger ungewohnt liberalen Bestimmungen wurden so gleich eifrig diskutiert.

Die »Sabotage des Schicksals« – Kants Vermächtnis

Mit dem Aplomb des Star-Intellektuellen wagte sich der Königsberger Professor immer wieder weit vor. Als Preußens neuer, kirchentreuer Herrscher Friedrich Wilhelm II. ihn 1794 für sein Buch »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« heftig rügen ließ und ihm bald darauf jede öffentliche Rede über alles Religiöse untersagte, verzichtete Kant zwar auf weitere theologische Wortmeldungen. Aber in politischen Fragen ließ er sich nicht mundtot machen, wie seine republikanisch engagierte Schrift »Zum ewigen Frieden«, sein politisches Vermächtnis, 1795 bewies.

Es war der Schlusspunkt einer Philosophie, die beim Wissen um die Grenzen der Vernunft begonnen hatte. Dorthin kehrte der alte, immer schwächer werdende Kant in seinen letzten Lebensjahren zurück. In einem Konvolut großer Blätter, die er netzwerkartig immer enger mit Notizen bedeckte, dem so genannten Opus Postumum, versuchte er noch um 1800 den Kern seiner Philosophie, den »Transzendentalen Idealismus«, so prägnant wie möglich zu fassen und im Blick auf die Physik zu erweitern, mit besonderer Aufmerksamkeit für die »lebendigen Kräfte« der natürlichen Körper.

Vorlesungen halten konnte er längst nicht mehr, und vor Besuchern entschuldigte er sich artig: »Meine Herren, Sie müssen mich wie ein Kind betrachten.« Allmählich häuften sich Symptome, wie sie heute von Alzheimer-Kranken bekannt sind, 1803 erlitt er einen Schlaganfall, die erste ernsthafte Erkrankung in seinem Leben – er schlief schon in aller Frühe beim Denken ein (dabei rutschte ihm einmal die Nachtmütze ins Kerzenlicht und geriet in Brand, ein Motiv, das Elias Canetti so gefiel, dass er um ein Haar seinen berühmten Roman »Die Blendung« »Kant fängt Feuer« genannt hätte); er wurde immer vergesslicher, schließlich ganz orientierungslos und zu klarer Rede kaum mehr fähig. Sein Pfleger Wasianski staunte über Kants Heißhunger auf Butterbrot mit geriebenem englischem Käse.

Zuweilen tauchte zwischen vielen Banalitäten noch Überraschendes in den Notizen auf. »Die Welt ist ein Tier: Aber die Seele desselben ist nicht Gott«, stand da einmal, oder anderswo: »Transzendentalphilosophie ist die Selbstschöpfung (Autokratie) der Ideen zu einem vollständigen System der Gegenstände der reinen Vernunft. In der Bibel heißt's, lasst uns

Menschen machen, und siehe es war alles gut.« Wohin genau diese Orakelsprüche zielen, das zu erklären fällt auch Fachleuten schwer. Anscheinend hielt Kant sein System weiterhin für unvollendet. Doch um dessen Wirkung musste er nicht mehr bangen. Wie er es beim Friedensprojekt erklärt hatte, so war sein gesamtes Denken zu »einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung« geworden, bereit, von anderen fortgesetzt und erfüllt zu werden. Am 12. Februar 1804 ist Kant morgens um elf Uhr gestorben – »es ist gut« sollen die letzten Worte des Philosophen gewesen sein. Kurz zuvor hatte er noch am Wein genippt, der mit Wasser verdünnt war.

Zu diesem Zeitpunkt war die erste Welle der eigenwilligen Fortschreibungen seines Systems schon vorbei. Johann Gottlieb Fichte hatte mit seiner Ich-Philosophie Kants zentralen Einfall radikalisiert; Schelling, der junge Feuerkopf aus dem Tübinger Stift, hatte gar ein eigenes Transzendentsystem der Naturerkenntnis vorgeführt; sein Mitstudent Hegel war kurz davor, diese fruchtbare Mischung geschichtsphilosophisch zu würzen und zu überbieten – Kant löste eine Hochkonjunktur großer Denkentwürfe aus.

Selbst der Paderborner Philosophie-Historiker Franz Schupp, 67, ein erklärter Kant-Zweifler, räumt in seinem jüngst erschienenen dreibändigen Überblick ein, Kant sei »der letzte kontinentale Denker, den Engländer oder Amerikaner wirklich verstehen können«. Nach ihm gabelt sich der Weg: Trieb in Deutschland der Idealismus mit seiner Systemerfindungswut noch einige wilde Blüten, so bauten nüchternere angelsächsische Kant-Leser vorwiegend an der Wissenschaftstheorie des Königsbergers weiter. Generation um Generation hat seither ausgerufen, nie sei er so wertvoll gewesen wie jetzt. Vom »Neukantianismus« um 1900, der vor allem an Kants Erscheinungslehre erinnerte, über Ludwig Wittgensteins Sprachkritik bis zu den jüngsten intellektuellen Richtungskämpfen um Solidarität und Machtanspruch, Würde und Anerkennung – alle berufen sich auf Kant.

So sah sich der 2002 gestorbene, einflussreiche US-Rechtsphilosoph John Rawls eindeutig auf der Linie Kants, bei dem er »Gerechtigkeit als Fairness« entdeckte. Und wie sein Lehrer, der Vorzeigedenker und Groß-Intellektuelle Jürgen Habermas, 74, der das Kantische Vernunftsubjekt in eine Theorie der »Kommunikation« einbettet, sieht auch der Frankfurter Philosoph Rainer Forst, 39, in einer eben erschienenen Toleranzstudie Kant als Schlüsselfigur: Erst dieser habe gezeigt, was es bedeute, »eine moralische Person zu sein«.

Das beliebte Dauerlob für Kants Moralphilosophie ist nicht nur deshalb eine Verengung, weil ihr kosmischer Bezug dabei meist unterschlagen wird. Kants geistige Befreiungsschläge bleiben auch für jedermanns alltägliches Selbst- und Weltverständnis wegweisend. Vorbildlich bleibt schon die scheinbar widersprüchliche, aber eben dadurch das Denken anregende Art, in der Kant den menschlichen Geist zur eigenen Mündig-

keit befreit und denselben Geist zugleich erkenntnistheoretisch und ethisch diszipliniert hat. Diesen Maßstab hat Friedrich Nietzsche im späten 19. Jahrhundert verloren, als er die kritische Einsicht »Gott ist unabweisbar« vergrößerte zum Hammersatz »Gott ist tot« und aus dem Ende der klassischen Metaphysik gleich das Ende der Moral machte.

Der antibürgerlich gebeizte Nietzsche-Kult der zwanziger Jahre ist einer der Gründe dafür, dass auch allzu viele klassisch gebildete Deutsche auf die nationalsozialistische Ideologie mit ihrem rohen Recht des Stärkeren hereinfließen. Das kam nicht zuletzt durch die – von Hegel und Marx angebahnte – Unterschätzung des redlichen, substanziellen Königsbergers, dessen selbstbewusste, radikal kritische Grundhaltung Freidenker wie Nietzsche erst ermöglicht hat.

Zudem: Gott als Lenker der Geschichte, heiße er nun »Allah« oder »Gottvater«, ist die rational gemilderte Variante vormodernen Schicksalsglaubens, der außerhalb der Kirchen auch im täglichen Konsum populärer Horoskope finstere Urstände feiert. Aufklärung aber ist, nach einem Wort des Publizisten Ulrich Sonnemann, »ein Unternehmen zur Sabotage des Schicksals«.

Der Saboteur hat bis heute einen Kantischen Namen: Vernunftkritik. Der Begriff ist doppeldeutig: Er meint die kritisierende Vernunft ebenso wie die kritisierte. Allein die Vernunft darf angemessene Vormundschaft und Schicksalsgläubigkeit kritisieren, weil sie sich auch selbst kritisiert, weil sie in der Entlarvung des Falschen niemals vergisst, dass sie auch selbst daneben liegen könnte. Diese Grundhaltung der Skepsis, von der alle Glaubenskrieger dieser Welt noch kosmisch weit entfernt sind, gilt auch außerhalb der dicken Kant-Bücher.

Sogar der Zusammenbruch hoch gerüsteter Machtkomplexe wie jener des marxistischen Ostblocks oder der Nazi-Herrschaft lässt sich, zumindest im Nachhinein, als Sieg dieser selbstkritischen Vernunft über einen neuen Glauben interpretieren, auch wenn zum Ende dieser Systeme Selbsterschöpfung und die entschlossene Gegnerschaft ihrer Feinde beigetragen haben, die sich auf die Weltmoral der Menschenrechte beriefen.

Manchmal begegnet der Mensch in der Konfrontation mit der Natur (»tiefe Schlünde«, »tobende See«) der niederschmetternden Erfahrung, dass es etwas gibt, an dem er nicht den geringsten Anteil hatte oder haben wird und dessen Ereigniswucht »jeden Maßstab der Sinne übertrifft«. In solchen schmerzlich-schönen Grenzerfahrungen, solchen Gefühlen »der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sie selbst«, zeigt sich dem Menschen »das Erhabene«, eine Größe-Erfahrung, eine Erschütterung, die leise und demütig macht. Und die der lärmenden Moderne meist abgeht, obwohl sie sich, seit Becketts »Endspiel«, nach dem Erhabenen in allen möglichen Endzeit- und Untergangsvarianten zu sehnen scheint.

Kants »Analytik des Erhabenen«, der Erfahrung des nächtlichen Kosmos wie des Todes abgelascht, ist eines der bewegendsten Kapitel inner-

halb der »Kritik der Urteilskraft«. Der kleine Königsberger, der den fern-
nen, donnergrollenden Himmel zu den vernunftbegabten Bewohnern
der Erde herunterholt und ganze Anmaßungs-Dome und Aberglau-
bens-Residenzen zum Einsturz gebracht hat – ist er nicht selbst eine er-
habene Erscheinung?

Einigkeit und Recht auf Freiheit

Überlegungen zum Dauerproblem eines freikirchlichen Gemeindebundes¹

Kim Strübind

Meinen lieben Schwiegereltern,
Ingeborg und Günter Hitzemann
zu ihrem 75. Geburtstag

Einheit und Vielfalt in Einfach? Das Dilemma einer glaubwürdigen Ekklesiologie

Die Frage nach einem sachgemäßen Einklang von Vielfalt und Einheit ist alles andere als neu und stellt eine permanente Grundfrage unserer freikirchlichen und letztlich jeder Ekklesiologie dar. Die Suche nach der notwendigen Einheit bei gleichzeitiger Akzeptanz der noch legitimen Vielfalt einer Glaubensgemeinschaft, die sich auf Jesus Christus beruft, ist uns dabei durch das Neue Testament vorgegeben. Bereits dort stoßen wir auf das immer schon umstrittene Verhältnis von Einheit und Vielfalt urchristlicher Gemeinschaft(en), die aus den Auseinandersetzungen um die sach- und zeitgemäße Auslegung des Evangeliums resultiert. Im Miteinander der Christen zeigt einerseits der Glaube seine verbindliche soziale Kraft. Andererseits verweist gerade das soziale Gebilde eines Gemeindebundes darauf, dass christliches Leben wohl zur Freiheit berufen, aber zugleich ein unerlöstes, unvollendetes und widersprüchliches Dasein fristet. Jede Gemeinde und erst Recht das theologisch nicht unproblematische Gebilde eines »Gemeindebundes« sind ein eindrucksvoller Beleg jenes »eschatologischen Vorbehalts«, den Paulus wie kein anderer Theologe des Neuen Testaments tapfer gegen die Enthusiasten seiner Zeit verteidigte. Auch unsere Freikirche gehört irdisch zu jener seufzenden Schöpfung, die auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes noch harrt (Röm 8,19-23).

Versteht man unter christlicher »Vielfalt« das vorfindliche und geistgewirkte Leben einer christlichen Glaubensgemeinschaft, die im Rahmen vorhandener Lebensumstände stets ein gewisses Eigenleben entfaltet, so ist noch der religionssoziologische Begriff der »Einheit« zu präzisieren. Ich verstehe darunter die grundlegende und verbindliche *Einigkeit* einer

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags, der anlässlich des Sitzungs des Bundespräsidiums am 6. November 2003 in Gießen gehalten wurde.

Gemeinschaft in den von ihr als wesentlich verstandenen religiösen Vorstellungen, Überzeugungen und ethischen Lebensvollzügen. Diese äußern sich in emotionalen und materiellen Bindungen bzw. Verbindlichkeiten und weisen eine Kirche auf diese Weise nach außen als Solidar- und Traditionsgemeinschaft aus. Das Problem entsteht nun einerseits *soziologisch* dort, wo die konnektiven Kräfte der Einheit die innerkirchliche Heterogenität als Bedrohung ihrer selbst betrachten. Umgekehrt kann die innerkirchliche Einheit als eine das Potential des Geistes hemmende Einförmigkeit und Bevormundung empfunden werden. Es handelt sich insofern zugleich um ein *theologisches* Problem, als derselbe Geist, der nach 1Kor 12 die Vielfalt des Glaubenslebens hervorruft, zugleich der Garant jener Einheit und Einmütigkeit ist, die für die unteilbare, weil in Jesus Christus gründende christliche Gesinnungsgemeinschaft wesentlich ist.

Der kleinste gemeinsame Nenner einer solch fragilen Einheit in Vielfalt besteht in der begrifflichen Kombination beider Begriffe, also der Verbindung von Einheit und Vielfalt in »Einfalt«. Solche unbekümmerte Einfältigkeit zeigt sich etwa dort, wo die Einheit einer Glaubensgemeinschaft – wie etwa unserer Freikirche – entweder stillschweigend als irgendwie von Gott gegeben vorausgesetzt wird, ohne dass man sich weiter um sie zu bemühen hätte (»... es kennt der Herr die Seinen«), oder wenn sie im Sinne einer bloßen Arbeitsteilung verstanden wird. Im letzteren Fall tritt die Einheit des Gemeindebundes über seine Organe nur institutionell in Erscheinung, die den Gemeinden dort zu Hilfe kommt, wo sie sich nicht selbst helfen oder aus eigener Kraft tätig werden können. Die überörtliche Verbundenheit der Christen erscheint dann als bloßes Krisensymptom bzw. als ein sanitärer Notfall, der die verbreitete Eigenbrötelei und das miefige Milieu der *ecclesiola incurvata in se ipsum* kuzzeitig therapieren soll. Zwar wird Christus unter uns gerne als Herr der ganzen Welt bekannt, aber er kommt nie weiter als bis Wanne-Eickel.

Jene einfältige Indifferenz gegenüber der weltumspannenden Herrschaft Jesu Christi ist typisch für die überschaubare provinzielle Welt meiner – und wohl nicht nur meiner – eigenen Kirche. Einfältig sind solche Konzepte nicht nur deshalb, weil sie die theologisch wesentlich anspruchsvolleren Vorstellungen von christlicher Einheit (*koinonia*) und geschwisterlicher Liebe im Neuen Testament noch nicht einmal ansatzweise berühren. Ihre Naivität zeigt sich auch darin, dass die Frage nach der christlicher Einheit bzw. Einigkeit meist auf den Horizont der eigenen Konfession begrenzt wird, wobei weniger theologische Erwägungen oder praktizierte Solidarität als vielmehr Fragen der Nützlichkeit und des Eigeninteresses von Gemeinden eine Rolle spielen. Beleg für diesen einfältigen Einheits-Utilitarismus ist etwa die Funktionalisierung der ökumenischen Verständigungsbemühungen, die freikirchlicherseits bisweilen nicht aus innerer Überzeugung akzeptiert werden, sondern um dem unangenehmen öffentlichen Sektenverdacht gegen die eigene Glaubensgemeinschaft entgegenzuwirken.

Die Kirchen als Hindernis der Einheit

Es ist schon ziemlich dreist, wenn bis heute die meist verharmlosend als »Konfessionen« oder »Denominationen« bezeichneten Kirchen und religiösen Sondergemeinschaften zu einem angeblich notwendigen Ausdruck, Baustein oder Garanten jener Einheit stilisiert werden, die das kirchliche Credo im Gefolge des Neuen Testaments als »Gemeinschaft der Heiligen« bekennt. Das Gegenteil ist der Fall: Jede Konfession und jedes in sich souveräne kirchliche Gebilde haben auf lange Sicht die Einheit der Christen nicht befördert, sondern diese desavouiert. Kirchen sind noch immer das größte Hindernis auf dem Weg zur gebotenen »Gemeinschaft am Evangelium« (Phil 1,5).² Wann werden wir wohl endlich der Tatsache ins Auge sehen, dass gerade die verfassten Kirchen (einschließlich der Freikirchen) der eigentliche Hemmschuh auf dem Weg zur notwendigen und vom Neuen Testament her gebotenen Einheit der Christen sind? Wann werden wir lernen, dass der Garant dieser Einheit, neutestamentlich gesehen, Jesus Christus ist und nicht unsere Frömmigkeit, unsere Prägung oder unsere Bekenntnisse, die von den Bedingungen persönlichen Erkennens abhängig sind und notwendigerweise zu ständig neuer – und natürlich theologisch immer wohlbegründeter – Sektiererei führen? Das normative Grundbekenntnis der ältesten Christenheit war im Gegensatz zum dogmatischen Drohpotential späterer kirchlicher Bekenntnisse und der religiösen Immunisierung der verfassten Kirchen ganz schlicht und bestand nur aus zwei Worten: »Jesus Kyrios« – Jesus ist der Herr! Alles was sonst noch über das Christentum zu sagen ist, ist lediglich eine Auslegung dieses die Kirche Jesu Christi verbindenden Bekenntnisses. Die Einheit der Kirche von einem materialreichen gemeinsamen »Bekenntnisstand« abhängig zu machen heißt, die kirchliche Einheit zu einem Werk menschlicher Erkenntnisfähigkeit (und damit zu einem Werk des Gesetzes!) zu machen und jene irdisch auf den Sanktnimmerleinstag zu verschieben.³

Dass die verfassten Kirchen selbst das größte Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Christen sind, wird auch daran ersichtlich, dass die Ökü-

² Exemplarisch lässt sich dies an der Einführung der »unierten Landeskirchen« im 19. Jahrhundert in Deutschland studieren. Im Bestreben, die Spaltung des reformatorischen Lagers in Lutheraner und Reformierte zu überwinden, schuf man »unierte Kirchen« als Konsens- oder Verwaltungsunionen. Herausgekommen ist aber nur eine neue Konfession!

³ Es sei daran erinnert, dass das urchristliche Bekenntnis einst nicht der Ausgrenzung derer diene, denen bestimmte dogmatische Erkenntnisse verwehrt waren, sondern inklusiv verstanden wurde und dem Wortsinn des griechischen Lexems »homologia« gemäß knapp das formulierte, was eine christliche Versammlung in aller Unterschiedlichkeit des jeweils individuellen Verstehens und Erkennens »gemeinsam sagen« und in diesem Sinne »bekennten« konnte: Dass Jesus Christus der eine und einige Herr seiner Gemeinde war und blieb, was in gottesdienstlichen Akklamationen (E. Käsemann) individuell adaptiert wurde. Ich halte es dagegen für einen lästerlichen Missbrauch, wenn das christliche Bekenntnis zur Aus- und Abgrenzung von Christen anderer konfessioneller Couleur herhalten muss und damit polemisch zweckentfremdet wird.

mene einer versöhnten Verschiedenheit in der Gemeindepraxis fernab jeder kirchenamtlichen Bevormundung oft reibungslos funktioniert. Gemeinsame Gesprächskreise und sogar Gottesdienste auf lokaler Ebene belegen, dass die liturgische der dogmatischen Einheit weit voraus ist. Solche gelebte Einheit sollte nicht jener oben beklagten indifferenten »Einfalt«, einem Mangel an theologischer Reflexion oder bloßem Pragmatismus zugeschrieben werden. Die Beharrlichkeit und Ernsthaftigkeit dieser Basisökumene mag vielmehr ein Anzeichen dafür sein, dass das die Einheit stiftende göttliche Pneuma die institutionelle Kirche längst abgehängt hat, indem es fortwährend jene spirituelle Einheit generiert, der die ökumenischen Lehrgespräche oft mit angezogener Handbremse hinterher hecheln. Wo unabhängig von kirchlicher Erlaubnissen gemeinsam gebetet, das Wort Gottes gepredigt und das Abendmahl der Christen mit Christus gefeiert wird, da ist die Einheit der Kirche manifest (Mt 18,20) – unabhängig von »Bekenntnisständen« und Lehrkonsensen, die gewiss nicht überflüssig sind, deren normative und angeblich gemeinschaftsstiftende Potenz aber in Frage gestellt werden darf.

Andererseits wird die bereits vielerorts vorhandene liturgische Einheit durch die Normativität kirchlicher Traditionen behindert, wie der anhaltende Streit um eine ökumenische Abendmahlsgemeinschaft (»eucharistische Gastfreundschaft«) oder eine zum Gesetz erhobene »Glaubenstaufe« zeigen. Während wir in mühsamen und gewiss fruchtbaren interkonfessionellen Gesprächsrunden über Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaften nachdenken, wird diese vielerorts längst in der Freiheit des Geistes Gottes praktiziert. Diese Diskrepanz führe ich darauf zurück, dass den bisweilen virtuell wirkenden Gebilden institutioneller Kirchlichkeit jener pneumatische Druck abhanden gekommen ist, der im konkreten Gemeindeleben »vor Ort« das Gemeindeleben bestimmt und bereichert, sofern auf die Stimme des Geistes gehört wird, der die Schwestern und Brüder Jesu Christi zur transkonfessionellen Einheit im gemeinsamen Gottesdienst und an den »Tisch des Herrn« (und nicht etwa der Kirche!) ruft. Zur Ehrenrettung zwischenkirchlicher ökumenischer Bemühungen sei freilich mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass getroffene zwischenkirchliche Vereinbarungen die ebenfalls »vor Ort« anzutreffende antiökumenische Borniertheit mancher – eben auch freikirchlicher – pastoraler Lokalfürsten heilsam begrenzen kann. Jede Form eines perpetuierten Antiökumenismus gibt das Christentum dagegen Tag für Tag der Lächerlichkeit preis und führt unseren nichtglaubenden Zeitgenossen die Unglaubwürdigkeit der christlichen Religion höchst eindrucksvoll vor Augen. Diesem öffentlichen Zeugnis der eigenen Unglaubwürdigkeit ist kein missionarisches Zeugnis von der seligmachenden Liebe Gottes gewachsen, die zwar Hölle, Tod und Teufel besiegen kann, aber laufend an der Uneinigkeit der Christen scheitert.

Die begrüßenswerten ökumenischen Bestrebungen unserer Tage verdecken ja nur mühsam den Skandal der zwischenkirchlichen Uneinigkeit,

der die europäische Geschichte weitgehend bestimmt hat, bis die Aufklärung uns schließlich von der jämmerlichen Gestalt des Corpus Christianum und dessen gottlosem Gemetzel um territorial zementierte Konfessionsgrenzen befreite. Dabei werden Ereignisse wie der 1648 geschlossene »Westfälische Friede« bis heute als Sieg der Toleranz gefeiert, obwohl er lediglich den territorialen Konfessionalismus zugunsten der drei großen christlichen Kriegsparteien für Jahrhunderte festschrieb und eine wirkliche Religionsfreiheit verhinderte.⁴ Der Kampf um die Verwirklichung der Religionsfreiheit ist, zumal in Deutschland, immer noch nicht zu Ende, wie die Diskriminierung kleinerer Religionsgemeinschaften sowie die Diskrepanz zwischen dem Stellenwert christlicher Kruzifixe und islamistischer Kopftücher in Klassenzimmern zeigt. Kirchlich-konfessionelles Besitzdenken verrät sich hierzulande bis heute, wenn vorschnell von »Proselytismus« geredet wird, sobald ein Mensch aufgrund seiner Überzeugung von seiner Religionsfreiheit Gebrauch macht, die ihm Gott sei Dank der Staat und nicht die Kirchen garantiert. Alle Freiheiten unserer Gesellschaft – von den Menschenrechten bis zur Trennung von Staat und Kirche – sind weitgehend gegen den teils erbitterten Widerstand der Kirchen und nicht etwa im Konsens mit ihnen errungen worden. Diese Erfahrungen haben sich tief in das kollektive Gedächtnis der europäischen Kulturen eingegraben und sind nicht zuletzt einer der Gründe für das anhaltende Misstrauen gegenüber den Kirchen.

Einheit als Problem der inneren und äußeren Ökumene des BEFG⁵

Der »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland« ist trotz seiner notwendigen ökumenischen Öffnung in der Nachkriegszeit noch keine Kirche der »Einheit«. Das belegen nicht nur die meist tumben antiökumenischen Kräfte innerhalb meiner Freikirche oder der jüngst angezettelte Partisanenkrieg gegen die auf dem Berliner Kirchentag unterzeichnete »Charta Oecumenica«. Das bunte Sammelsurium an Gemeinden, das sich unter dem Dach der BEFG versammelt, dokumentiert seine innere Einheit – wenn überhaupt – anhand von Marginalien wie der (alljährlich betrauten) Mitgliederstatistik, den unzähligen und meist erfolglosen Missionsappellen oder der Möglichkeit einer Überweisung von Mitgliedern an andere Bundesgemeinden. Der Bund als Band der Einheit tritt darüber hinaus vor allem in Form gemeinsamer Konferenzen sowie als Posten im Gemeindehaushalt in Erscheinung, was sich im so genannten

⁴ Vgl. A. Strübind, Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit. Die Wirkungsgeschichte des Westfälischen Friedens im Blick auf religiöse Minderheiten, in: Lena Lybæk u.a. (Hgg.) Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung: Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken, FS E. Geldbach, Ökumenische Studien, Münster 2004, 504-526.

⁵ Abk. für: »Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland«.

»Bundesmissionsbeitrag« zeigt.⁶ Eine untergeordnete Rolle spielen bereits die mit viel Aufwand verfassten gemeinsamen Ordnungen, die im Handbuch des Bundes zusammengefasst sind, ferner die als eine Art Glaubensbekenntnis gedachte aber weithin unbekannte »Rechenschaft vom Glauben«. Die Einheit innerhalb des BEFG vermittelt sich weitgehend über gemeinsame Institutionen, deren Tätigkeit freilich kaum bemerkt wird.

Die gemeinsamen Schnittmengen innerhalb unseres Gemeindebundes werden nicht nur immer kleiner, sie sind auch immer uninteressanter. Gemeinsame Tagungen wie die für November 2003 geplante und auf eine lebhaft ausgetragene Kontroverse des vergangenen Jahres reagierende »Gottesdienstwerkstatt« in Elstal oder die bundesweit angekündigte »Geistliche Werkstatt« in Berlin entfielen stillschweigend – aufgrund mangelnden Interesses. Das Dilemma ist halt: Nach der Bundeskrise will sich partout keine Aufbruchstimmung einstellen. Vielmehr scheint sich nunmehr die große Bundes-Langeweile zu etablieren, sieht man einmal von den Kapiolen der »Geistlichen Gemeindeerneuerung« (GGE) ab, die derzeit den religiösen Rückwärtssalto ins 19. Jahrhundert probt. Durch Tagungen, wie sie die GGE mit großem Getöse (und überschaubarer Teilnehmerzahl) zelebriert, wird allerdings auch nur eine künstliche Nachfrage nach einem derzeit schwer verkäuflichen Produkt geschaffen, das Einheitsgefühle vermitteln soll.

Dass der BEFG die »größte deutsche Freikirche« ist, wie der Informationsdienst der Evangelischen Allianz nicht müde wird zu betonen, lässt sich vielleicht mit einem Blick auf die Mitglieder-Statistik sagen (an denen das Neue Testament im Übrigen keinerlei Interesse zeigt).⁷ In Wahrheit leben die Gemeinden dieses Dachverbands weitgehend nicht miteinander, sondern eher nebeneinander, wofür nicht nur die reichlich sonderbare Koexistenz von Bruder- und Baptistengemeinden steht.⁸ Für wenig sinnvoll halte ich darum auch die derzeitigen Bestrebungen, die zahlenmäßig beachtliche Gemeinschaft der rußlanddeutschen Baptistengemeinden zu einem Beitritt in unsere Bundesgemeinschaft zu bewegen. Was soll das? Zeigt sich hier ein tatsächliches Verlangen nach »echter« Gemeinsamkeit oder nur wieder die altbekannte arithmetische Großmannssucht einer komplexbehafteten Minderheitskirche? Soll der Streit um Kopftücher im Gottesdienst, die »Frauenfrage« (die eigentlich eine Männerfrage ist) und

⁶ Dabei fragen sich nicht wenige Gemeinden angesichts klammer Kassen, warum man eigentlich so viel Geld für die institutionelle Seite einer reichlich fragilen Gemeinschaft ausgeben soll. Einschließlich des Vereinigungsbeitrags belaufen sich die Abgaben pro Mitglied derzeit auf ca. 65 Euro p.a. (Die Höhe der Beiträge variiert aufgrund des unterschiedlichen Vereinigungsbeitrages).

⁷ Sie stimmt darüber hinaus auch nicht mehr: Die nicht dem BEFG angehörenden baptistischen »Aussiedlergemeinden« dürften durch ihre Mitgliederzahl den BEFG bereits weit übertreffen.

⁸ Für Paulus war die Kollekte zugunsten der ihm in herzlicher Feindschaft zugetanen Jerusalemer immerhin noch ein wichtiger Ausdruck ökumenischer Gemeinsamkeit!

die Legitimität ökumenischer Beziehungen in eine neue Runde gehen? Darf man das Rad der letzten 40 Jahre zurückdrehen, nur damit unsere Freikirche »wächst«? Zeigt sich dahinter nicht wieder die auf einer ekklesiogenen Werkgerechtigkeit beruhende neurotische Selbstlegitimation, die Relevanz und Erfolg durch einen Anstieg der Mitglieder signalisiert?

Eine den Namen des Wortes »Einheit« verdienende Einigkeit aufgrund gemeinsamer Grundüberzeugungen oder »Werte« ist mit frauenverachtenden und prinzipiell antiökumenischen Randgruppen weder vorhanden noch herzustellen. Ist die »Gemeinschaft am Evangelium« (Phil 1,5) doch keine Namens- sondern eine Gesinnungs- und Lebensgemeinschaft! Diese kann ich angesichts fundamentaler Gegensätze im Gottes-, Menschen- und Weltbild beim besten Willen nicht schon dort erkennen, wo eine Religionsgemeinschaft die juristisch ungeschützte Bezeichnung »Baptisten« in ihrem Briefkopf führt. Wer, bitte schön, braucht in einer postmodernen Welt den Reimport einer prämodernen religiösen Weltanschauung? Wir haben mit einer religiös-gesetzlichen Welt, die bereits das Tragen eines Eherings und den Besitz eines Fernsehers für teuflisch hält, ebenso wenig zu tun wie mit den fundamentalistischen Vorstellungen der in ihren Idiosynkrasien verirrten »Southern Baptist Convention« in den USA, für deren theologische Dummheiten, Verleumdungen und intrigante Geld- und Machtpolitik⁹ sich jeder aufrechte Baptist derzeit nur schämen kann. Einheit um den Preis und einer Rückkehr in in die immer noch nicht wach gewordene »Erweckungsbewegung«? Das sei ferne!

Einheit nach dem Neuen Testament

Die Frage, wie sich Einheit in Vielfalt in der Kirche als der Sozialgestalt des Glaubens darstellen lässt, wird im Neuen Testament nur scheinbar gelöst.¹⁰ Die Schriftsteller des Neuen Testament leben nämlich bei weitem nicht so einträchtig in den Weiten des Kanons, wie manche Freunde der Bibel uns glauben machen wollen.¹¹ Die idealistische Annahme, aus der Bibel

⁹ Ich werde bei derartigen missionarischen Bemühungen bisweilen an Matth 23,15 erinnert.

¹⁰ Zwar stoßen wir in biblischen Texten auf teilweise scharfe Distinktionen zwischen »Orthodoxie« und »Häresie«, wobei unter »orthodox« die historisch siegreiche bzw. am Ende dominierende Meinung zu gelten hat. Auf derlei Unterscheidungen berufen sich bis heute fundamentalistische Kräfte. Sie sehen das Heil und die Erneuerung der Kirche Jesu Christi immer in der Ausmerzungen abweichender (devianter) Überzeugungen. Dass dies kein gangbarer Weg ist, wird allerdings schon dadurch belegt, dass die Irrlehrer innerhalb der Bibel (selbst innerhalb des Neuen Testaments!) nicht konsistent sind. M.a.W.: Was an einer Stelle als rechthgläubig gilt, kann in anderen Teilen der Bibel verurteilt werden und umgekehrt. Die Ursache dafür ist im dialogischen Charakter des Bibelkanons zu suchen, der nicht nur Gespräch, sondern mitunter *Streitgespräch* ist.

¹¹ Bekannt ist der innerkanonisch kaum verhohlene Streit um das Wesen der »Gerechtigkeit«, wobei Matthäus, Paulus und Jakobus sehr unterschiedliche und teils konträre Ansichten vertreten.

– speziell dem Neuen Testament – ließe sich eine Lösung des Problems von Einheit und Vielfalt destillieren, kann durch den gesamten Bibelkanon ohne große Mühe widerlegt werden. Weder gab es eine ideale Anfangszeit, noch findet sich im Neuen Testament ein normatives oder gar »praktisches« Modell der kirchlichen Einheit. Gleichwohl stoßen wir dort immer wieder auf das Postulat einer unaufgebbaren innergemeindlichen, innerkirchlichen und – nach heutigen Maßstäben – auch einer ökumenischen Gemeinschaft, um deren Bewahrung das Urchristentum unter Berufung auf die Einheit Jesu Christi (Eph 4,5) und die leibhaftige Gemeinschaft mit ihm (1Kor 12) bemüht war. So vermittelt der Blick in das Neue Testament einen ambivalenten Eindruck: Die Einheit der Kirche Jesu Christi ist für das Neue Testament zwar *real*, aber sie ist damit noch nicht *empirisch*.

Um es pointiert auszudrücken: Der heterogene Bibelkanon ist selbst Teil des Problems und nur bedingt die Lösung. Dies drückt sich auch in dem bekannten Bonmot Ernst Käsemanns aus, dass die Einheit des Bibelkanons gerade die Ursache für die Vielfalt der Kirchen sei. Die Frage ist also: Wie sollten wir ein Problem lösen, das das Neue Testament nicht lösen kann oder will, und das eines der schwierigen Hinterlassenschaften des Kanons darstellt? Das im Epheserbrief überlieferte Gebet, dass wir »alle hingelangen möchten zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis Jesu Christi« (Eph 4,13), setzt gerade voraus, dass das Erbetene irdisch noch nicht verwirklicht ist, was sich aufgrund unserer immer stückwerkhaften Erkenntnis als Dauerproblem erweist.

Eine Freikirche ist aufgrund ihres Mangels an formulierten und allgemein verbindlichen Normen besonders anfällig für eine innere Dissoziation, weshalb die Frage nach dem Verhältnis von »Einheit und Vielfalt« innerhalb des Gemeindebundes eines unserer Lieblingsthemen darstellt. Andere Kirchen haben sich mit ihrer inhärenten und irdisch nicht harmonisierbaren Vielfalt entweder abgefunden (evangelische Landeskirchen) oder sie nehmen diese Vielfalt durch den dogmatischen Primat des Amtes im Zweifelsfall an die dogmatische Kandare (römisch-katholische Kirche).¹² In jedem Fall ist die antagonistische Parallelexistenz verschiedener Kirchen der Urgrund der Infragestellung der Christenheit, die eine Antwort auf die Frage zu geben hat, in welchem Verhältnis sich die fehlende Einheit aller Glaubenden zu ihrer gemeinsamen Berufung auf Jesus Christi verhält.

Unsere Bundesgemeinschaft ist von ihren historischen Anfängen an von einer inneren Widersprüchlichkeit durchzogen, die sich bis heute auswirkt. Sie ist, wie andere zeitgleich entstandene Freikirchen, einerseits

¹² Freilich lassen sich die innerkirchlichen Widersprüche nur begrenzt domestizieren, wie gerade das reale Leben der römisch-katholischen Weltkirche zeigt. Ist der Klerus doch selbst in vielen Fragen höchst unterschiedlicher Meinung. Die in der römisch-katholischen Kirche vorhandene spirituelle und theologische Vielfalt ist auch über eine normative Dogmatik nur sehr bedingt herzustellen. Gilt in ihr doch die auf Nicolaus Cusanus zurückgehende Feststellung, dass erst das Eschaton eine »coincidentia oppositorum«, d.h. ein Ineinanderfallen der Gegensätze hervorbringen werde, die sich im Sein Gottes bereits ereigne.

eine Protestkirche gegen den Zeitgeist und die im 19. Jahrhundert vorherrschende liberale Theologie. Sie ist ein Ausläufer der Romantik, der sich theologisch im Neupietismus der »Erweckten« und seinem heute nur noch mit Mühe nachvollziehbaren Bekehrungsmystizismus artikuliert. Sie verdankt sich hinsichtlich ihrer gemeindlichen Ideale andererseits gerade jenem Liberalismus, den man mit einer Gegenkirche energisch zu bekämpfen suchte.¹³ Der Baptismus ist von seinen Anfängen her nicht nur eine romantisierende »Bibelbewegung« sondern auch eine liberale »Autonomiebewegung« gewesen, die im Gefolge anderer gesellschaftlicher Kräfte die religiöse Freiheit des Individuums von staatlicher und klerikaler Bevormundung propagierte: Die Sehnsucht nach einer heilen religiösen Welt in der aufkommenden Moderne¹⁴ und die Berufung auf die eigene Bibelerkenntnis verdankt sich weit stärker einem gemeinsamen gesellschaftlichen Emanzipationsprozesses *liberaler* Selbstbefreiung und Mündigkeit im 19. Jahrhundert, als uns gemeinhin bewusst ist.

Belege für die verborgenen liberalen (neuprotestantischen) Wurzeln unserer Freikirche finden sich vielfach: Die meisten unserer grundlegenden Überzeugungen wie die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Trennung von Kirche und Staat, die Prärogative (vermeintlich) autonomer menschlicher Willens- und Glaubensentscheidung, ferner das, was man bis heute für das »allgemeine Priestertum« hält sowie die Vorstellung von der Autonomie der Ortsgemeinde sind klassische Forderungen der zeitgenössischen politisch-liberalen Bewegung (und nicht etwa des Neuen Testaments), die ekklesiologisch transferiert wurden. Der Baptismus ist kirchengeschichtlich ein unzweideutiges Produkt des Neuprotestantismus in seiner pietistischen Variante.¹⁵ Pate stand der optimistische Glaube an den vermeintlich unaufhaltsamen Fortschritt der menschlichen Gesellschaft kraft menschlicher Bemühungen, der sich freikirchlich in einem anhaltenden Wachstum der Bewegung ausdrücken sollte. Analog zum verbreiteten gesellschaftlichen Fortschrittsglauben wurde das Mitgliederwachstum zu einem freikirchlichen Axiom. Bis heute wird in unserem Gemeindebund weithin die Ansicht vertreten, dieser sei solange »gesund« und »geistlich«, solange er wachse, d.h. sofern seine Mitgliederzahlen Jahr für Jahr zunäh-

¹³ Dabei zeigt sich eine Parallele zum Pietismus des 17. Jahrhunderts. Dieser war seinerzeit eine moderne innerkirchliche Reformbewegung, die sich vor allem gegen die Altprotestantische Orthodoxie wandte und manche Überzeugungen mit der zeitgleichen Aufklärung teilte – deren »Vernunftpositivismus« andererseits bekämpfte.

¹⁴ Hier ließen sich auch zahlreiche Verbindungen zwischen dem Baptismus und der religiösen Welt Schleiermachers, dem »Herrenhüter höherer Ordnung«, aufzeigen.

¹⁵ Als Beleg dafür kann auch gelten, dass die gegen den Neuprotestantismus gerichteten theologischen Erneuerungsbewegungen des 20. Jahrhunderts wie die »Dialektische Theologie« oder die »Existenziale Interpretation« im Baptismus kaum Widerhall fanden, bzw. als häretisch bekämpft wurden. In Wahrheit hatte nur eine Erneuerungsbewegung die jeweils andere abgelöst.

men.¹⁶ Der Neupietismus und die durch ihn generierten freikirchlichen Gebilde haben das reformatorische Prinzip der *ecclesia semper reformanda* (die immer reformbedürftige Kirche) im Sinne der *ecclesia semper crescenda* (die immer wachsende Kirche) interpretiert – und damit gründlich verdorben.¹⁷ Das reformatorische Postulat einer permanenten inneren und äußeren Reform der Kirche ist dabei auf der Strecke geblieben.¹⁸

Dennoch war gerade das Modell autonomer Gemeinden, die sich zu einem Verbund anderer autonomer Gemeinden zusammenschlossen, als modernes Kirchenmodell im 19. Jahrhundert erfolgreich. Diese Ekklesiologie traf seinerzeit den Nerv der Zeit und griff – mehr noch als die Anliegen des Neuen Testaments – sowohl die romantischen als auch die liberalen Sehnsüchte nach einer von staatlichen und klerikalen Zwängen befreiten und insofern heilen religiösen Welt auf.

Solche Modernität geht zwar weit über das hinaus, was das Neue Testament mit christlichen Gemeinden verbindet. Sie teilt aber mit dem Neuen Testament das Grundanliegen aller Ekklesiologie. Denn die Vorstellungen von der Gemeinde und ihre lehrhaften Ausführungen sind in der Bibel ebenfalls ausgesprochen innovativ, modern, pluriform und, da es sich um alternative Modelle handelt, alles andere als ausgeglichen.¹⁹ Die unsinnige Addition der im Neuen Testament divergenten Gemeindemodelle und -kybernetiken ist dagegen eines der Grundprobleme unseres Gemeindelebens. Haben wir doch in der Ekklesiologie das Heil stets in einer biblizistischen Harmonistik statt in der Entscheidung für ein konkretes Modell gesucht. Tragischerweise wird gerade solcher Bibel-Gehorsam dem Charakter der Heiligen Schrift nicht gerecht.²⁰

¹⁶ Vgl. etwa jüngst die Kontroverse zwischen Heiner Christian Rust, dem Sprecher der »Geistlichen Gemeinde-Erneuerung«, und dem Bundespräsidium, in: *Die Gemeinde* 24 (2003), 27: »Was sagen Taufzahlen über die Gemeinde aus?«

¹⁷ Darauf habe ich mehrfach hingewiesen, Vgl. meinen Essay: *Hat der Baptismus in Deutschland Zukunft?*, in: *ZThG* 4 (1999), 40f.

¹⁸ Ernsthafte Reformbemühungen hat es bis zur Implementierung des Zukunftsprozesses vor einigen Jahren in unserer Freikirche kaum gegeben. Ansätze dazu wurden im Keim und unter Hinweis auf die angeblich unverrückbaren biblischen Grundlagen unserer Freikirche unterdrückt.

¹⁹ Ein bekanntes Beispiel für die unausgeglichene und widersprüchlichen Gemeindemodelle im Neuen Testament ist das dort vorfindliche Neben- und Gegeneinander von Ältesten- und Diakonenordnung, die wiederum mit dem allgemeinen Jüngertum des Matthäusevangeliums schwerlich kompatibel sind. Vgl. dazu *J. Roloff*, *Die Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1993; *ders.*, *Der Erste Brief an Timotheus* (EKK XV), Neukirchen-Vluyn 1988, 169-189; *K. Strübind*, »Fides quaerens ecclesiam« – Glaube sucht Gemeinschaft. Neutestamentliche Anstöße für eine ekklesiologische Besinnung, in: *ThGespr* 21 (1997), 2-26.

²⁰ Hier liegt auch das Grunddilemma eines fundamentalistischen Bibelverständnisses: Indem es der Bibel »treu« sein will, erkennt es gerade die Eigenart der Bibel, deren Schriften zueinander in einem dialogischen und mitunter kontroversen Verhältnis stehen. – An dieser Stelle sind die übrigen Kirchen meist einen anderen Weg gegangen, indem sie das Wesen der Kirche nicht von allen Einzelaussagen des Neuen Testaments sondern von ihren dogmatischen Prämissen her entwickelten.

Im Unterschied zu den Großkirchen haben wir keine dogmatischen Hilfslinien auf unserem ekklesiologischen Reißbrett, sondern »nur« die Bibel. Aber was heißt hier nur? Gerade das Neue Testament mit seiner innovativen Freiheit im Blick auf eine zeit- und sachgemäße Ekklesiologie kann uns den Freiraum eröffnen, den wir für unsere eigene Ortsbestimmung brauchen. Ist die von uns gerne zur Norm erklärte »Gemeinde nach dem Neuen Testament« nur ein Phantasieprodukt für ein theologiegeschichtlich höchst komplexes Phänomen, dann gibt es auch kein einheitliches Modell, dem wir einzig verpflichtet wären.

Diesen neutestamentlich eröffneten Freiraum gilt es daher auszuschöpfen und das Wesen unserer Gemeinschaft nicht von tradierten institutionellen oder konfessionellen Normen her, sondern – analog zur Bibel – ausschließlich vom Wesen Jesu Christi her für die Gegenwart stets neu zu erschließen. Anders ausgedrückt: Unsere Gemeinschaft hat die für sie bestimmenden Gemeinsamkeiten in jeder Zeit neu zu (er-)finden bzw. zu entdecken. Sich die innovativen Chancen zur Neubestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielfalt durch die Festlegung auf eine historisch kontingente kirchliche Tradition zu versagen, ist das größte Manko der mit uns partnerschaftlich »konkurrierenden« Kirchen. In der neutestamentlich begründeten Freiheit von normativen ekklesiologischen Traditionen liegt dagegen eines der stärksten Pfunde, mit dem wir wuchern könnten und sollten.

Einheit durch den Geist oder durch eine »geistlich-theologische Leitungsverantwortung«?

Wer zur Entdeckung der Einheit der Kirche in aller Vielfalt des gemeindlichen Lebens die Parole »zurück zur Bibel« ausgibt, tue dies also mit gebotener Vorsicht. Denn die Bibel ist vor allem ein Dokument für die schwer harmonisierbare Vielfalt gemeindlichen Lebens, deren Vielfalt *und* Einheit sich nach 1Kor 12 ausschließlich durch den Geist, also pneumatologisch erschließt. Einheit und Vielfalt der Kirche sind Spiegelbild und Ausdruck der Dynamik des Geistes Gottes. Die Prärogative des die *Einheit* gewährenden Geistes Gottes ist damit *irdischer Vereinheitlichung* gerade entzogen. Sie schließt jede Form kirchlich-institutioneller Bemächtigung des Gemeindelebens zur zwangsweisen »Vollstreckung« innerkirchlicher Einheit als Grenzüberschreitung aus. Die sich nur pneumatisch erschließende Einheit der Gemeinde Jesu institutionell oder kirchenrechtlich erzwingen zu wollen, stellt daher eine Versuchung (frei-)kirchlicher Institutionen dar. Diesem Vorbehalt sollte auch ein Bundespräsidium Beachtung schenken: Es hat kein imperatives Mandat für den innovativsten Ort, an dem der Leib Christi immer neue Gestalt gewinnt: die Ortsgemeinde.

Die Kirchenleitung einer Freikirche sollte das auch nicht versuchen und sich selbst auch nicht, wie in jüngster Zeit geschehen, eine »geistlich-theo-

logische Leitungsverantwortung«²¹ über unsere Bundesgemeinschaft genehmigen. Eine solche Begrifflichkeit ist nicht nur theologisch sondern auch semantisch undurchsichtig: Theologisch verbietet sich ein derart klerikales Getöse, weil hier eine Kompetenz angedeutet wird, die nicht einmal der Papst in der römisch-katholischen Kirche hat. Sprachlich wäre darüber hinaus anzufragen, was das reichlich katholisierend klingende Prädikat einer »geistlich-theologischen Leitungsverantwortung« eigentlich bedeuten soll. Unsere neue Kirchenleitung sei an dieser Stelle daran erinnert, dass »Theologie« eine wissenschaftliche Bemühung ist, in der persönliche Kompetenzen und das eigene Urteilsvermögen zählen. Solche Kompetenz lässt sich nicht einfach an ein Gremium delegieren, zumal dieses Gremium keineswegs nur aus theologischen Fachleuten besteht. Das Adjektiv »geistlich« ist zudem völlig unklar und verweist nur auf amorphe religiöse Zusammenhänge. In Verbindung mit dem Co-Adjektiv »theologisch« wird die prätentöse Unschärfe solcher monströser Prädikate nur verstärkt. Und dass die Aufgabe der »Leitung« nun auch noch durch eine *Leitungsverantwortung* für die ganze Bundesgemeinschaft bedrückt wird (der offensichtlich kein Mensch und nur ein Präsidium gewachsen ist), verleiht dem ganzen Wortungetüm eine zusätzliche Düsterei.

In aller evangelischer Freiheit weise ich darauf hin, dass eine christliche Gemeinde keine »geistlich-theologische Leitungsverantwortung« (was auch immer das sein soll) durch ein mit den Lebensumständen der Gemeinden im einzelnen nicht vertrautes Präsidium benötigt noch dies als hilfreich empfinden dürfte. Vielmehr erwarten wir von einer Bundesgeschäftsführung und dem Präsidium eine tatkräftige Unterstützung der Gemeinden bei ihrer Entwicklung sowie effektive und couragierte Repräsentanz unserer Gemeinschaft nach innen und außen, was – trotz einiger Schnitzer in der jüngeren Vergangenheit²² – ja durchaus geschieht und in dankbarer Weise von der Öffentlichkeit unserer Freikirche wahrgenommen wird. Freilich sollte die in der Öffentlichkeit nicht klar erkennbare Aufteilung der Zuständigkeiten von Bundesgeschäftsführung und Präsidium noch präzisiert und transparenter werden.

²¹ Diese Selbstprädikation für das Präsidium stammt aus: Die Gemeinde 24 (2003), 27: »Was sagen Taufzahlen über die Gemeinde aus?«

²² So etwa, wenn der Präsident unserer Freikirche die eigene Generalsekretärin in einem *idea*-Interview als nur für die baptistischen Gemeinden (und nicht für die ganze Bundesgemeinschaft) zuständig erklärt, was der Verfassung nicht entspricht und die Genannte in ihrem Amt nicht gerade stärkt. Auch die Behauptung, das baptistische Rechtfertigungsverständnis stehe dem römisch-katholischen Verständnis näher als dem Rechtfertigungsverständnis der evangelischen Kirchen mag sicherlich eine faktische Realität allgemeiner religiöser Selbstwahrnehmung innerhalb unserer Gemeinden beschreiben. Theologische Zweifel an einer solch saloppen Aussage über das zentrale Lehrstück der evangelischen Christenheit seien dennoch erlaubt und sollten nicht ad hoc formuliert und dann auch noch in die kirchliche Presse gegeben werden.

Die »geistlich-theologische Leitungsverantwortung« kirchenleitender Gremien darf sich daher getrost auf die Bereiche beschränken, die die Bundesgeschäftsführung und das Präsidium auf je ihre Weise treuhänderisch zu verwalten haben.²³ Das Präsidium und dessen Vorsitzender (das ist die präzise Übersetzung des lateinischen Begriffs »Präsident«) seien abermals freundlich daran erinnert, dass es im Neuen Testament kein menschliches Leitungsamt über die ganze Kirche gibt. Hier sei auf die umsichtige Auslegung des »Petrusamtes« durch Ulrich Luz in seinem großen Matthäus-Kommentar verwiesen, dem sich folgendes Resümee entnehmen lässt:

»Nicht bezeugt ist eine Sukzession der Apostel in ihrem apostolischen, für die ganze Kirche geltenden *Amt*. Amtsträger kennt die nachapostolische Zeit [...] nur auf der Gemeindeebene (sic!). Fast alle neutestamentlichen und nachneutestamentlichen Informationen über [die] Einsetzung von Amtsträgern durch die Apostel beziehen sich auf die Einzelgemeinden.«²⁴

Die Gemeinden »gehören« keinem Bund²⁵ sondern Jesus Christus. Durch diese Form spiritueller Partizipation und nicht etwa durch die Tatsache eines historisch mehr oder weniger zufälligen Zusammenschlusses sind sie zu wechselseitiger Solidarität in Liebe verpflichtet. Die Alternative zur gewiss problematischen »Autonomie« der Ortsgemeinde heißt daher nicht »Ekklesiokratie« sondern *Christokratie*. Sie ist in der ökumenischen Gemeinschaft aller Christinnen und Christen verankert, die sich dafür lokaler Ämter und konkreter Dienste bedient. »Einheit« ist in einem biblisch-theologischen Horizont immer eine ökumenische Frage.

Jede kirchliche Selbstermächtigung greift in das dem Geist Gottes vorbehaltene Privileg ein, die Einheit in der Vielfalt zu bewahren und wird zwangsläufig zu inneren oder äußeren Widerständen aller Art führen. Der pneumatologische Vorbehalt ist hier zu unterstreichen, dass die Einheit der Gemeinde Jesu Christi nach 1Kor 12 exklusiv durch die Präsenz des Heiligen Geistes und nicht durch (frei-)kirchliche »Strukturen« hergestellt oder gewährleistet wird, die bestenfalls eine unterstützende Funktion haben und – sofern eine solche Behauptung erlaubt ist – dem Geist in seiner Bemühung, die Einheit zu wahren, lediglich zu Hilfe kommen.

Zum Verhältnis von Einheit und Vielfalt innerhalb des BEFG

Anhand einiger kybernetischer und pastoraltheologischer Thesen möchte ich nachfolgend aufzeigen, was ich im Zusammenhang unserer Frage für

²³ Diese Aufsichtspflicht ist beachtlich genug und betrifft die hoheitlichen Rechte unserer Freikirche sowie die Dienstaufsicht über Institutionen und die Mitarbeiter/innen des Bundes.

²⁴ U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 8-17), EKK I/2, Neukirchen-Vluyn 1990, 472. Lutz unterscheidet das *Petrusamt* vom *Petrusdienst*, den er in der Bezeugung des »ungekürzten Christusglaubens« und der bleibenden Verpflichtung der Kirche auf das »Programm Jesu« deutet (vgl. ebd.).

²⁵ Sie gehören ihm bestenfalls im Sinne eines Zweckbündnisses an.

wesentlich und praktikabel halte. Statt des Begriffspaares »Einheit in Vielfalt« verwende ich den Begriff der *Ökumenizität*, weil eine Ökumene als »versöhnte Verschiedenheit« beides sachgemäß verbindet.

1. Jedes Konzept von Einheit in Vielfalt setzt eine grundlegende ökumenische Perspektive voraus und darf nicht binnenperspektivisch auf die Einheit eines einzelnen Gemeindebundes begrenzt werden. Theologisch relevant ist »Einheit« also nur dann, wenn sie Ausdruck der überkonfessionellen Herrschaft Jesu Christi ist und damit menschliche Einheitsbemühungen transzendiert. Nur in der doppelten Ökumenizität der christologisch begründeten und historisch gewachsenen Sozialgestalt des Glaubens kann »Einheit« sachgemäß entdeckt, festgestellt und gelebt werden.

2. Die theologische Grundlage und Norm für die zwingend gebotene Ökumenizität des »Leibes Christi« (1Kor 12) ist das Neue Testament. Ökumenizität ist daher ein Grundkennzeichen der Kirche Jesu Christi, sie ist *nota ecclesiae*. Jede Einzel- oder Ortsgemeinde ist bereits in sich ein mehr oder weniger kompliziertes Gebilde ökumenischen Glaubens. Dies gilt erst recht für die Vereinigungs- und Bundesgemeinschaft. Solche Glaubensgemeinschaft jedoch nur auf die eigene Ortsgemeinde oder Konfessionsfamilie zu reduzieren ist theologisch nicht legitim und durch das Neue Testament nicht gedeckt.²⁶ Eine anti-ökumenische christliche Glaubensgemeinschaft wäre ein Widerspruch in sich und zwangsläufig sektiererisch, unabhängig von ihrem sonstigen religiösen Inventar. Fraglich bleibt, welche Grenzen eine prinzipiell offene christliche Gemeinschaft hat.²⁷ Der eigene konfessionelle Standort kann dabei nur eine Orientierungshilfe, jedoch kein definitiver Maßstab sein.

3. Mit der ökumenischen Offenheit steht nicht nur eine Erkenntnis unter vielen, sondern das Ganze der Gemeinde Jesu Christi auf dem Spiel. Eine durch kleinkarierte Besserwisserei und religiöse Bevormundung gespaltene Christenheit schadet dem Evangelium durch Unglaubwürdigkeit, widerspricht der Herrschaft Gottes (Mt 12,25) und behindert die Sendung der Christenheit.²⁸ Die Gegenwart des Heiligen Geistes zeigt sich nach dem einhelligen Zeugnis der Heiligen Schrift gerade da-

²⁶ Das Neue Testament kennt keine »Konfessionen« und lehnt entsprechende Versuche als menschliche Verletzungen des Leibes Christi strikt ab. Die Gemeinde Jesu ist – unabhängig von ihrer organistaorischen Vernetzung – immer eins und unteilbar.

²⁷ Freilich gehört zu solchem Nachdenken auch die ehrliche Frage, ob die eigene kirchliche Struktur um der Einheit willen aufgegeben werden kann. Im Unterschied zum Leib Christi haben historisch verfasste Kirchen nicht nur einen Anfang sondern mitunter auch ein Ende. So ist auch immer wieder neu zu prüfen, ob die zwischenkirchlichen Unterschiede wirklich noch kirchentrennend sind.

²⁸ M.E. wird die Schärfe der Aussage in Joh 17,21-23 oft überhört: »Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns eins sein, damit (sic!) die Welt glaube, dass du mich gesandt hast [...]«. Vgl. auch Eph 4,3-6.

durch, dass er innerhalb des sich in Sünde immer verlierenden Gottesvolkes Einmütigkeit und Handlungsfähigkeit schafft.²⁹

4. Da die gespaltene Christenheit eines der größten Hindernisse für eine missionarische Durchdringung unserer Welt darstellt, hat die Christenheit ihre ökumenische Vielfalt in größtmöglicher Einheit zu entdecken, indem diese benannt und auf möglichst viele Bereiche der kirchlichen Praxis erweitert wird. Die Einheit der Kirche ist notfalls auch unilateral festzustellen und gegen innere und äußere Widerstände festzuhalten.

5. Ökumenizität setzt eine Klärung der eigenen Positionen und Überzeugungen bei gleichzeitiger Bereitschaft zur Selbstkritik, Bescheidenheit und Hörbereitschaft voraus. Eine Kirchenleitung – wie die Bundesgeschäftsführung und das Präsidium – hat m.E. die Aufgabe, die Ökumenizität der Glaubenden auf zweierlei Weise sicherzustellen:

a) *nach innen* durch eine im Dialog mit den Gemeinden verfasste Beschreibung und ggf. Überarbeitung dessen, was als verbindend und verbindlich angesehen wird (Traditionssicherung);

b) *nach außen* im Blick auf die dogmatisch und kirchengeschichtlich noch unversöhnten Aspekte des Leibes Christi (Traditionserweiterung).

6. Eine Aufgabe des Präsidiums (und jeder Kirchenleitung) besteht m.E. darin, durch konsultative Prozesse die grundlegenden Überzeugungen der eigenen Kirche festzustellen und zu beschreiben. In dieser Aufgabe sollte das Präsidium mutig gegen religiöse Borniertheit sowie eine falsch verstandene Autonomie der Ortsgemeinden und den mit ihr verbundenen innergemeindlichen Provinzialismus auftreten. Die Kirchenleitung hat den Gemeindebund verbindlich nach innen und außen zu vertreten. Dies sollte auch dann mit Mut erfolgen, wenn einzelne Gemeinden und ideologische Überzeugungsgruppen innerhalb der eigenen Kirche divergierende Ansichten vertreten.³⁰ Anstelle »Geistlicher Werkstätten«, mit der wir uns den frommen Gemeinschaftspuls fühlen, sollte es innerhalb des BEFG zu offen geführten³¹ und regelmäßigen theologischen Konsultationen über Glaubensfragen kommen, mit deren Vorbereitung ein Arbeitskreis beauftragt werden könnte. Eine Vernetzung mit konfessionellen Partnerbünden im Ausland wäre in diesem Zusammenhang sinnvoll. Ökumene meint ja nicht nur die Transzendenz der konfes-

²⁹ Vgl. dazu M. Welker, *Gottes Geist*, Neukirchen-Vluyn 1992.

³⁰ Das allgemeine Priestertum darf nicht dahingehend verstanden werden, dass Glaubensüberzeugungen nur dann nach außen vertreten werden dürfen, wenn *alle* Gemeinden und *alle* Gemeindeglieder diese Überzeugungen teilen. Fragen der Lehre und ihre Beurteilung ist nach dem Neuen Testament ein spezifisches Charisma.

³¹ Darunter verstehe ich niveauvolle Symposien, die frei von Proporzdenken und konventioneller Phraseologie geführt werden. Die ewigen Versicherungen, dass wir doch alle trotz unserer Erkenntnisse »gläubig« sind, bevor man, wenn überhaupt, vorsichtig über Sachfragen diskutieren darf, ist ein beliebtes aber erbärmliches Sprachspiel.

sionellen, sondern auch der geographischen und erst recht der nationalen Selbstbeschränkung der einen Kirche Jesu Christi (Gal 3,38; Kol 3,11).³²

7. Die zu allen Zeiten schwierige Balance zwischen Vielfalt und Einheit wird immer wieder in der Bibel einen festen Bezugspunkt haben. Eine demütige, hörende Haltung gegenüber den Aussagen der Heiligen Schrift ist für eine Stärkung der Einheit der Christen unumgänglich und erlaubt auf diesem Wege auch eine Pluralität von Auslegungen und einer vielgestaltigen *praxis pietatis*. Eine Stärkung der Einheit in Vielfalt kann allerdings nicht über ein bestimmtes *Bibelverständnis* zementiert und damit gleichsam wasserdicht gemacht werden. Wer Derartiges fordert, hat meist ein bestimmtes »autoritatives« (um nicht zu sagen: autoritäres) *Bibelverständnis* vor Augen, dem er auf diesem Wege zur Durchsetzung verhelfen möchte. Solche Versuche sind zum Scheitern verurteilt und führen stracks in die Sektiererei. Ist die Schrift nach evangelischem Verständnis mittels des Heiligen Geistes ihr eigener Interpret (*scriptura sui interpres*), kann nur die Schrift und nicht die Schriftauslegung normativ sein. Letztere ist – wie die Einheit des Leibes Christi – ein Privileg des Geistes und daher von menschlicher Normierungslust als einer Form spiritueller Hybris freizuhalten.

Die Bezeichnung »Auslegungskunst« für den geistgemäßen Umgang mit biblischen Texten ist insofern angemessen, als Kunst neben der handwerklichen Seite eine charismatische Angelegenheit ist (Ex 31,6; 36,1f). Besteht hier eine Entsprechung zur Vielfalt, die der Heilige Geist im Gemeindeleben wirkt, wird man sich was die Normierung des »Schriftverständnisses« betrifft in Zurückhaltung zu üben haben. Fundamentalistische Festschreibungen des *Bibelverständnisses*³³ stellen eine Versuchung dar, die nicht zur Erneuerung führen sondern die Einheit der Gemeinde durch Ideologisierung gefährden. Ein fundamentalistisches *Bibelverständnis* offenbart immer auch die sündhafte Rebellion frommer Hybris gegen den Geist, der eine nicht harmonisierbare Vielfalt normativer Aussagen ausdrücklich zulässt, wie gerade die Heilige Schrift beweist, die nach 2Tim 3,16 »geistdurchweht« ist und gleichzeitig ein heterogenes und durchaus widersprüchliches Zeugnis von Gotteserfahrungen und religiösen Erkenntnissen darstellt.

8. Beim Umgang mit der Heiligen Schrift ist unserem historisch geschulten Bewusstsein Rechnung zu tragen. Dies ist recht bescheiden kein Verlust, sondern ein Gewinn an biblischer Lebenswirklichkeit. Von den Autoren der Bibel wäre zu lernen, dass zeitgemäße Auslegungsmetho-

³² Der Gedanke nationaler Integrität und »Nicht-Einmischung« ist ein politisches und kein theologisches Argument. Das Neue Testament widerspricht vehement einem Kirchen- oder Gemeindeverständnis, das sich auf nationale Grenzen festlegt.

³³ D.h. ein Verständnis, demzufolge alle Aussagen der Bibel linear und gleichwertig nebeneinander stehen, was gerade nicht »biblisch« ist. Der biblische Fundamentalismus widerspricht dem innerbiblischen Traditionsverständnis fundamental!

den erlaubt und geboten sind, um den Inhalt von Texten zu adaptieren – auch wenn diese Methoden in den Texten selbst noch nicht angelegt sind.³⁴ Die historischen Methoden zum Verständnis der Bibel spielen insofern eine wichtige Rolle, als sie uns helfen, den Ursprungs- und Richtungssinn von Texten und Aussagen der Bibel zu erkennen. Solche Auslegungsbemühungen als »Bibelkritik« zu verdammen, ist töricht und meist verlogen.³⁵

9. Die Pastorinnen und Pastoren stellen eine weitere wichtige Schaltstelle für die empirische Einheit unserer Freikirche dar. Im Gemeindeleben der Gegenwart spielt das Vertrauen in die Persönlichkeit und Integrität des Pastors bzw. der Pastorin eine immer größere Rolle, zumal sie in einer zunehmend pluralistischen Gemeindewelt erst recht die maßgeblichen integrativen Personen, Autoritäten und Repräsentanten des »Dienstes der Versöhnung« (2Kor 5,18) sind. Diese zunehmend anspruchsvollere Tätigkeit setzt spezifische soziale Kompetenzen voraus, die bei der Ausbildung für den pastoralen Dienst stärker als bisher berücksichtigt werden müssten. Eine »gute Predigt« ist dabei gewiss von bleibender Bedeutung. Der Pastorenberuf hat jedoch aufgrund gravierender Wandlungen im Berufs- und Arbeitsleben der Gemeindemitglieder auch zu einer Erhöhung der Anforderungen an diesen Dienst geführt, dem bei der Auswahl der Kandidatinnen und Kandidaten sowie während der Ausbildung Rechnung getragen werden sollte. Beachtung verdient die Anhebung des allgemeinen Bildungsniveaus in unserer Gesellschaft sowie die Emanzipation von einem Pastorenverständnis, das einst von einem starken Grundvertrauen in die pastoralen Fähigkeiten und eine göttliche Berufung getragen war. Heute sind zunehmend nachweisbare Führungsqualitäten notwendig wie etwa eine auf einer soliden wissenschaftlichen Ausbildung beruhende argumentative Potenz, die Fähigkeit zur Mitarbeiterführung, Differenzierungs- und Einfühlungsvermögen, ein angemessenes Auftreten in der inner- und außergemeindlichen Öffentlichkeit sowie Team- und Management-Fähigkeiten, wie sie von Führungskräften in zeitgenössischen Berufen selbstverständlich erwartet werden.³⁶ Auf diese Herausforderungen zwischen der Rolle des Seelsorgers und des Generalsekretärs einer Gemeinde sind unsere Pastorinnen und Pastoren nach meiner Einschätzung

³⁴ Auch die in neutestamentlicher Zeit gebräuchlichen »rabbinischen« Auslegungsmethoden sind mit der Ursprungswirklichkeit der Texte nicht konform, sondern stellen ein sekundäres Element dar, dessen sich die Autoren des Neuen Testaments gleichwohl ohne Skrupel bedienen.

³⁵ Verlogen deshalb, weil sich Fundamentalisten gerne historischer Erkenntnisse bedienen, wenn sie ihrer eigenen ideologischen Richtung Rechnung tragen. Überhaupt ist das ganze Dilemma fundamentalistischer Schriftauslegung darin begründet, dass ein Verständnis über die Bibel vorab festgeschrieben wird, das sich doch erst aus dem Verständnis der ganzen Heiligen Schrift ergeben müsste.

³⁶ Die steigende Zahl vorzeitiger Dienstbeendigungen belegt, dass immer mehr Pastoren ihrem Amt auf Dauer nicht mehr gewachsen sind.

ungenügend vorbereitet. Manche wissen noch nicht einmal, wie man sich in diesem Beruf angemessen kleidet und pflegen einen Habitus, der im Blick auf ihre zur Schau getragene Hemdsärmeligkeit und ihre sprachliche Diktion eher an hauptamtliche Sonntagsschullehrer erinnert und tiefe Rollenkonflikte offenbart.³⁷ Pastorinnen und Pastoren müssen verstärkt lernen, ihre Rolle und die damit verbundenen Kompetenzen bewusst an- und wahrzunehmen, sonst sind sie in der Tat fehl am Platz.

10. Andererseits ist zu beklagen, dass gerade der Dienst der Pastorinnen und Pastoren in unserer Freikirche nicht klar definiert ist. Dies liegt nicht nur an einer Unschärfe ihres beruflichen Selbstverständnisses.³⁸ Der pastorale Dienst wird von den Gemeinden oft profanisiert und im Sinne eines bloßen Angestelltenverhältnisses wahrgenommen, indem er einseitig von säkularen beruflichen Erfahrungen und nur noch als Bündelung von Aufgaben gedeutet wird. Dabei werden die repräsentativen und normativen Aspekte des Verkündigungs- und Leitungsdienstes zu wenig berücksichtigt. Gleiches gilt für das Selbstverständnis der Gemeinden, die sich nicht mehr durchgängig als berufene »Versammlung der Heiligen« (d.h. der Christus Gehörenden und auf ihn Hörenden) sondern oft nur als versammelte Gesinnungsgemeinschaft bzw. als geistliches Zweckbündnis oder religiöses Parlament verstehen.³⁹ Religiöse Anliegen im engeren Sinne (wie die Seelsorge) werden dabei gerne an einen Ältestenkreis delegiert. Dies belegen auch die bisweilen in Vereinsmeierei ausartenden und oft nicht sonderlich beliebten Gemeindestunden.

11. Unser Gemeindebund sollte daher in Zukunft neben einer zeitgemäßen Ekklesiologie auch eine »Theologie des geistlichen Amtes« entwickeln, die den Aussagen des Neuen Testaments Rechnung trägt und zugleich auch die Erfahrungen der anderen Kirchen einbezieht. Den gewiss nicht unproblematischen Leitungsvorstellungen der neocharismatischen

³⁷ Ich erlebe es immer wieder, dass junge Kollegen (anders als Kolleginnen) Probleme im Umgang mit Krawatte und Sakko haben und ihr textiles Heil in falscher Anbiederei oder vorgeblicher Lässigkeit suchen. Fassungslos bin ich, wenn Kollegen in den Gemeindedienst gehen und außer einer Krawattenphobie nicht einmal einen dunklen Anzug oder einen Mantel vorweisen können, mit dem sie sich auf Beerdigungen blicken lassen können, während sie an anderer Stelle (dies betrifft die technische Ausstattung wie PC, PDA und Mobilfunk) kräftig in ihren Dienst investieren. Der »Hallo-ich-bin-der-Martin-Look« und ein ungepflegtes Äußeres soll wohl Volkstümlichkeit signalisieren, ist aber oft einfach nur peinlich und verweist auf interne postpubertäre Rollenkonflikte.

³⁸ Die Ausbildung im Fach Pastoraltheologie, das sich speziell mit der Funktion und den Aufgaben des pastoralen Dienstes beschäftigt, war zu meiner Zeit als Student am Theologischen Seminar in Hamburg sehr verwirrend. Dies mag an dem persönlich gewiss liebenswerten, aber als Lehrer für dieses Fach völlig fehlbesetzten Dozenten gelegen haben, dessen Unterricht wir als Studierende zwar als erheiternd aber vor allem als völlig chaotisch empfanden. Hätte ich nicht meinen Schwiegervater als erfahrenen Lehrmeister für eine praxisbewährte Pastoraltheologie gehabt, wäre ich zu Beginn meines Dienstes als Gemeindepastor wohl ziemlich hilflos gewesen. – Es sei ausdrücklich hinzugefügt, dass sich diese Dinge inzwischen zum Besseren verändert haben.

³⁹ Hier handelt es sich um ein Grundproblem kongregationalistischer Freikirchen.

Bewegung ist dabei *particula veri* zuzugestehen. Dass das Neue Testament angeblich kein »Amtsverständnis« für die mit dem Verkündigungs- und Seelsorgedienst Beauftragten kenne, ist ein (typisch neuprotestantischer) Irrtum. Das in unseren freikirchlichen Breiten anzutreffende Missverständnis des »allgemeinen Priestertums« (»jeder kann alles«), hinter dem sich die Individualisierung des dem Neuen Testament ebenfalls fremden Autonomiegedankens verbirgt, sollte ehrlichen Herzens und nach dem Kenntnisstand der heutigen Bibelwissenschaft revidiert werden.⁴⁰ Berufungen in den Seelsorge- und Verkündigungsdienst müssen auch von den Gemeindemitgliedern als *Gottes* Berufungen verstanden und ernst genommen werden, wobei die Gemeinde in allen Dingen den Willen Christi zu suchen und – gewiss nicht kritiklos – hinter ihren Hirten und den für Lehre und Seelsorge Verantwortlichen zu stehen hat (1Thes 5,12f). Hat doch Christus und nicht etwa die berufende Gemeinde »die einen gesetzt zu Aposteln, die anderen zu Propheten und Lehrern« (1Kor 12,28)! Aufgabe der Gemeinde ist es, solche Berufungen zu erkennen und damit auch anzuerkennen.

12. Problembehaftet ist auch das meist unklare Verhältnis zwischen den pastoralen Funktionen und denen des Gemeindeleiters oder der Gemeindeleiterin.⁴¹ Letztere gerieren sich manchmal ungeniert als Vorgesetzte, also vom *Dienstrecht* und nicht vom *Dienstcharisma* her, das eine Gabe Jesu Christi ist und unter seiner Leitung und Dienstaufsicht steht. Die Richtlinienkompetenz für theologische und seelsorgerliche Anliegen sollte daher, wie in vielen Baptistenbünden auf der ganzen Welt üblich,⁴² aufgrund ihrer Berufung und Ausbildung den Pastorinnen und Pastoren überlassen werden. Eine – zudem hinsichtlich der Kompetenzen diffuse – »Doppelspitze«, wie sie in deutschen Baptistengemeinden seit dem durch Johann Gerhard Oncken angezettelten »Hamburger Streit« (1871) verbreitet ist, führt – abgesehen von gewiss vielen positiven Beispielen – häufig zu einer Verdoppelung der Konflikte und ist ein latenter Herd für unfruchtbare Spannungen. Unzählige Konflikte zwischen Gemeindeleitern/Ältesten und den Pastoren enden immer noch vorschnell mit der Dienstbeendigung der Pastoren (oder im schlimmsten Fall mit deren resignativer Anpassung an bestehende Verhältnisse).

13. Das dahinter stehende Grundverständnis, dass die Gemeindefunktion immer Recht habe und nur die Pastoren für die jeweilige Gemeinde

⁴⁰ Es gibt Aussagen im Neuen Testament, die einem allgemeinen Priestertum geradezu widersprechen, z.B. die Christologie des Hebräerbrieves.

⁴¹ Diese Überzeugung habe ich im Lauf vieler Kollegen-Gespräche und der mir bekannten Gemeindehintergründe gewonnen. Die nachfolgenden Aussagen mögen daher nicht als Rückschluss auf meine eigenen (positiven) dienstlichen Verhältnisse gelesen werden, sondern stützen sich auf eine breite Kenntnis gemeindlicher Sachverhalte und Probleme, die auf meine übergemeindlichen Tätigkeiten zurückgehen.

⁴² Eine Ausnahme bilden hier Osteuropa und Rußland, das dem theologisch nicht vorgebildeten »Ältestenamt« eine einzigartige hierarchische Stellung beimisst.

ungeeignet seien, indem sie sich nicht hinreichend anpassten, halte ich für unbefriedigend. Die Autonomie der Ortsgemeinde zeigt sich hier mitunter als Autonomie gegenüber der Verkündigung, die sich als freies Gegenüber zur Gemeinde von dieser nicht vereinnahmen lassen darf, wenn sie den Anspruch aufrecht erhalten will, Verkündigung des Willens Jesu Christi zu sein. Ein solcher Anspruch ist nur durch eine starke, unabhängige und zugleich solidarische Rolle des Pastors bzw. der Pastorin gegeben. Denn eine Gemeinde muss sich das ihr in verkündigte Wort auch sagen lassen. Innovative Impulse sollten nicht einseitig als Bedrohung sondern als Chance zu positiven Veränderungen angenommen und bedacht werden. Oft ist ein Pastorenwechsel ja die einzige Chance, die eine Gemeinde überhaupt hat, um aus ihren sich zwangsläufig irgendwann einstellenden Idiosynkrasien, ihren Verkrustungen und ihren Selbstreferenzen herauszufinden. Solche Bemühungen lassen sich leicht dadurch unterlaufen, dass man den Pastorinnen und Pastoren als eine Art Gegengewicht einen Gemeindeleiter oder ein Ältestengremium als traditionssicherndes Korrektiv an die Seite stellt, was manchmal, aber keineswegs immer hilfreich ist. So wird vielen Kollegen nicht nur der Dienst verleidet. Bisweilen werden auch notwendige Reformschritte dadurch unnötig hinausgezögert oder gar verhindert. Zudem gilt: Wenn die »Chemie« und die gemeinsame Ausrichtung innerhalb der Leitung im Blick auf die avisierten Ziele nicht stimmen, dann bringen auch vorhandene Begabungen nichts und werden sich wechselseitig behindern. Dies ist eine Erfahrung, die in allen sozialen Systemen gemacht werden kann.

14. Trotz der damit verbundenen Risiken plädiere ich dafür, dass ein Pastor bzw. eine Pastorin⁴³ die leitenden Mitarbeiter/innen selbst bestimmen sollte, mit denen er/sie sich eine vertrauensvolle Zusammenarbeit in den strategischen Bereichen vorstellen kann.⁴⁴ Die Autorität eines solchen Leitungsamtes darf nicht gleich mit einer autoritären Amtsführung gleichgesetzt werden, auch wenn die Gefahr einer missbräuchlichen Amtsführung oder pastoraler Selbstüberschätzung besteht. Ihr könnte mit einer verpflichtenden Einbindung der Pastorinnen und Pastoren in ein übergemeindliches kollegiales Korrektiv entgegengewirkt werden, das auf dem Gebiet dieses speziellen Dienstes über reale Kompetenzen verfügt.⁴⁵ Im

⁴³ Dies gilt auch für andere leitende Dienste in einer Gemeinde, z.B. für die Verantwortlichen in Arbeitskreisen und Gruppen.

⁴⁴ Nicht anders wird es zur Zeit des Urchristentums die Regel gewesen sein, wie sich anhand von Bibeltexten belegen ließe. Eine moderne Erklärung und Beschreibung dieses Leitungsstils findet sich in dem lezenswerten Buch von *Bill Hybels*, *Mutig führen. Navigationshilfen für Leiter*, Aßlar 2002.

⁴⁵ So könnte etwa der bestehende »Vertrauensrat« gestärkt und mit weiteren seelsorgerlichen und kirchenrechtlichen Vollmachten ausgestattet werden. Darüber hinaus sollten Pastorinnen und Pastoren zu einer professionellen Supervision ihres Dienstes verpflichtet und ihr Dienst von Zeit zu Zeit einer externen Evaluierung unterzogen werden, die konkrete Empfehlungen sowie Ermutigungen und kritische Momente enthält.

Fälle unlösbarer Konflikte und schwerem Verschulden im pastoralen Dienst könnte dem Präsidium oder einem von ihm berufenen Gremium ein dienstrechtliches Versetzungs- oder Auflösungsrecht eingeräumt werden. Gemeindeleitungen bzw. Vorstände sind dagegen mit der Aufgabe eines Verwaltungsrates oft hinreichend beschäftigt und können dem geistlichen Anspruch einer Mitarbeiterführung aus verschiedenen Gründen⁴⁶ nicht genügen. Gemeindeleitungen sind erfahrungsgemäß auch keine guten, d.h. den Dienst ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sachgemäß fördernden »Dienstgeber«.⁴⁷ Weil sie auf dem Gebiet oft unerfahren und bisweilen regelrecht inkompetent sind, kommt es verstärkt zu unnötigen und eskalierenden Konflikten und demotivierenden Erfahrungen – gewiss auf beiden Seiten. Den hoch spezialisierten und qualifizierten Pastorinnen und Pastoren können Gemeindeleitungen aufgrund des professionellen Erfahrungsdefizits oft kein wirkliches partnerschaftliches Gegenüber sein, sind sie doch mit dessen Anforderungen und Belastungen meist nicht vertraut und bringen dafür oft wenig Verständnis auf. Die persönliche und dienstrechtliche Abhängigkeit von Pastoren und Pastorinnen von ihren Gemeinden sollte daher noch einmal überdacht und den heutigen Erfordernissen sozialer Kybernetik angepasst werden.

Dass solche Modelle realisierbar und die damit verbundenen Risiken beherrschbar sind, belegen nicht zuletzt die Erfahrungen anderer Baptistenbünde und Unionen, die im pastoralen Dienst einen mit klarer Richtlinienkompetenz ausgestatteten Kristallisationspunkt des Gemeindelebens (und damit der innergemeindlichen Einheit) und nicht nur ein Angestelltenverhältnis sehen.⁴⁸

Ich habe mit diesen Ausführungen nur einige Gesichtspunkte zusammengefasst, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, wobei ich auf einige theologische und kybernetische Kernpunkte aufmerksam gemacht habe, die mir für das immer problematische Miteinander von gegebener Vielfalt und notwendiger Einheit bedeutsam scheinen. Grundsätzlich ist wohl damit zu rechnen, dass die zentrifugalen Kräfte und der Pluralismus in unserem freikirchlichen Gemeindeleben noch zunehmen werden. Denn auch unsere Gemeinden spiegeln nicht nur die Herrlichkeit Jesu Christi wider (2Kor 3,18), sondern auch das diffuse Bild einer ausdifferenzierten Gesellschaft. Diese Entwicklung lässt sich – ähnlich

⁴⁶ Z.B. verhindert dies schon die Anzahl und Schwierigkeit der Besprechungspunkte einer normalen Tagesordnung. Außerdem werden in einen Gemeindevorstand nicht unbedingt die Besten, sondern vor allem die Beliebtesten oder die Bekanntesten gewählt, was noch kein Qualitätssiegel für Leitungsaufgaben darstellt.

⁴⁷ Selbstverständlich gibt es auch zahlreiche positive Gegenbeispiele. Die Zahl der Klagen und negativen Beobachtungen ist allerdings so erheblich, dass diese Verallgemeinerung gewagt werden kann.

⁴⁸ Dies steht mir gerade in unserer internationalen Münchner Gemeinde mit insgesamt sechs Pastoren aus vier Ländern und drei Kontinenten vor Augen.

wie die Alterspyramide dieser Gesellschaft – nicht revidieren. Wir haben sie als Herausforderungen anzunehmen und ekklesiologisch angemessen darauf zu reagieren.

Dem romantisierenden Roll-back mancher so genannter Erneuerungsbewegungen und ideologischer Splittergruppen sollten wir dabei jedenfalls nicht auf den Leim gehen. Den inneren Widerspruch etwa der »GGE« sehe ich darin, dass sich dort eine modern gerierende Frömmigkeit mit einem vormodernen Weltbild verbindet, das mitunter abstruse Züge trägt. Solche Inkonsistenzen können nicht gut gehen, weil hier m.E. nur ein paar Schlagworte plakativ vermarktet werden und der Versuch unternommen wird, dem nachlassenden Interesse an vorangegangenen enthusiastischen Bewegungen neues Leben einzuhauchen. Auf die tatsächlichen Herausforderungen der Gegenwart haben solche Bewegungen keine tragfähige Antworten. Und ihre prätentiose Selbstvergewisserung durch den Hinweis auf die – zudem nicht immer seriöse – Zahl ihrer Anhänger ist lediglich eine Variante der in solchen Jüngerschaften üblichen Kraftmeierei. Unsere Kirchenleitung möge beherzt der Versuchung widerstehen, angesichts solcher Drohkulissen in Ehrfurcht zu erstarren.

Dennoch ist in absehbarer Zukunft mit einer weiteren Diversifizierung unseres Gemeindebundes zu rechnen, wobei auch ein Zerbruch einkalkuliert werden muss, wie die Spaltung des Baptistischen Weltbunds durch die mitgliederstarke »Southern Baptist Convention« zeigt. Unser Gemeindebund wird sich nicht in gleicher Weise ideologisch gleichschalten lassen. Seine Zukunft liegt wohl eher in einem losen ökumenischen Dachverband.

Präsidium und Bundesgeschäftsführung des BEFG können diesen Prozess zwar nicht aufhalten, aber mitgestalten, weniger durch Direktion als vielmehr durch Moderation. Die Einflussmöglichkeiten der Bundesverantwortlichen sind schon aufgrund der personellen Situation äußerst begrenzt. Dies gilt in gleicher Weise für das Interesse der Gemeinden an übergeordneten Strukturen. Zu viel Zeit und Energie sollten wir auf die Entwicklung derselben also nicht verwenden.

Eine Grundaporie unseres Gemeindebundes wird auch das neue Präsidium und die Bundesgeschäftsführung des BEFG, denen ich diese Ausführungen in nuce in einem Impulsreferat vorgestellt habe, schwerlich lösen: Der BEFG versteht sich als ein Bund freier Gemeinden. Auch wenn mancher das anders sehen mag: Alle unsere Institutionen und Gremien sind nur demokratisch aber letztlich nicht theologisch legitimiert. Ihnen fehlt die »innere« und nicht nur die äußere Vollmacht zur *Leitung* einer Kirche. Dieser Bund freier Gemeinden hat sich seine Ordnungen selbst gegeben und sie nicht empfangen. Der Gemeindebund hat damit als eine kontingente religiöse Splittergruppe keine verbindliche »geistliche« Mitte bzw. Autorität. Den theologischen Versuchungen, die dieses Defizit mit Hilfe der an dieser Stelle arg missbrauchten Bibel gerne beheben möchten, sollten wir mit anhaltendem Misstrauen begegnen. Exege-

tisch bin ich jederzeit bereit, dagegen zu halten. Denn das Neue Testament kann unseren oder irgend einen anderen Gemeindebund theologisch nicht legitimieren, weil es ein solches Gebilde gar nicht kennt. Eine reale ekklesiologische Dignität besitzt nach dem Neuen Testament nur die ganze Christenheit, weil nur sie der »Leib Christi« ist. Von daher ist einem solchen Gemeindebund wie dem unseren wohl eine praktische, aber keine *prinzipielle* ekklesiologische Bedeutung beizumessen.

Solange die Christenheit ökumenisch nicht mit sich selbst versöhnt ist, solange sie noch nicht einmal »Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft« feststellt und praktiziert, verfügt keine ihrer kleineren oder größeren Gruppen über die hinreichende Autorität, die eigene Konfession mit den Federn einer angeblichen »ekklesiologischen Notwendigkeit« zu schmücken. Die neuere Kirchengeschichte bietet solcher Hybris längst die Stirn. Die Existenz zahlloser konfessionell nicht gebundener und fröhlich vor ihrem Herrn lebender Gemeinschaften und Gemeinden belegt Tag für Tag, dass es auch ohne das Dach einer Kirche möglich ist, Gemeinde Jesu Christi in der Partnerschaft mit anderen konfessionell (un-)gebundenen Gemeinden zu sein. Alle verfassten Kirchen müssen dagegen immer noch mit dem Vorwurf leben, weit weniger Zeugnis der Einheit als vielmehr Zeugnis der Trennung des Leibes Christi zu sein.

Zwischen Säkularisierung und Ideologisierung der Gemeinden muss ein gangbarer und das heißt eben auch ein pragmatischer Weg der Einheit gesucht werden, der sich seitens der Verantwortlichen unseres Gemeindebundes diakonisch als »Begleitung« und nicht als Dirigismus versteht. Die Einheit der transkonfessionellen geschwisterlichen Kirche ist durch Jesus Christus ontologisch vorgegeben und wird durch den Heiligen Geist gewährleistet (1Kor 12), sonst würde sie niemals Wirklichkeit werden. Der empirischen Realisierung der vorgegebenen Einheit in Christus sollten wir in der gebotenen Ökumenizität des Glaubens zuarbeiten, wo immer es möglich ist.

Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden zwischen Anspruch und Wirklichkeit¹

Lutz Reichardt

Einleitung

Es ist gut möglich, dass wir mit ganz unterschiedlichen Assoziationen an dieses Thema herangehen. Anspruch und Wirklichkeit würde ich bei meiner Heimmannschaft Eintracht Frankfurt so beschreiben: »Jetzt schon und doch noch nicht.« Bei euch im Freistaat in Blick auf Nürnberg: »Früher mal und bald nicht mehr.« Das ließe sich so unterschiedlich auch in Blick auf manche Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde formulieren.

Jede Gemeinde ist dabei verschiedenen Ansprüchen ausgesetzt: Dem der Christen, die Gemeinde gern so hätten, wie sie es sich vorstellen. Dem Anspruch der Gesellschaft, die Kirche als solche zwar immer mehr abgeschrieben hat, aber gerade in Krisenzeiten die Kirche als Hort der Geborgenheit sucht. Schließlich ist da noch der Anspruch Gottes, weil es ja seine Gemeinde ist. Dann steht die Frage im Raum, ob unsere Gemeindegewirklichkeit seinem Anspruch entspricht und wie wir Gottes Wirklichkeit näher kommen können.

Anhand von fünf Thesen möchte ich Denkstoff liefern, dabei herausfordern, ermutigen und auch ein wenig ärgern.

1. *Gemeinde ist das Wertvollste, was Jesus Christus (in) dieser Welt hinterlassen hat. Deshalb ist es an uns, das Wertvollste in seine Gemeinde zu investieren.*

1.1. Gemeinde als Gottes Bodenstation

Das Thema »Gemeinde« ist eines der Zentralthemen des Neuen Testaments. Die Gemeinde ist geradezu ein Herzensanliegen Gottes. Klassisch formuliert das Paulus so: Die Gemeinde gehörte von Anfang zu Gottes Schöpfungsgedanken, die dann mit dem Kommen seines Sohnes Jesus Christus in unserer Welt Wirklichkeit wurden (Eph 3,9-11). Und für die Gemeinde und ihre Vollendung hat Jesus Christus nicht weniger als sein Leben investiert (Eph 5,23.25-27).

¹ Überarbeiteter Vortrag, der anlässlich der Landeskongferenz der Vereinigung Bayern des BEFG am 6. April 2003 in Bobingen gehalten wurde.

Gemeinde entsteht also nicht wie ein Verein durch unseren Zusammenschluss, sie ist durch Christus da. Wer Christ wird, wird in Gemeinde hineingeboren. Das ist ein geistliches Geschehen. Gemeinde ist die Fortsetzung seines Wirkens. Als sein sichtbarer Leib soll sie sein rettendes Tun fortsetzen und dabei selber auch vorankommen. Sie ist sein Herrschaftsbereich (1Kor 12,27; Röm 12,4f; Kol 1,18) und sein Liebesbereich (Eph 4,12-16; 5,23.25). Sie gehört damit keinem von uns!

Gerade das Bild vom Leib macht ihre Abhängigkeit von Christus deutlich, aber auch die Abhängigkeit voneinander (1Kor 12). Und Gemeinde ist dort begeisternd, wo das gelingt. Wo es nicht heißt: »Mal sehen, wie es heute in der Gemeinde ist!« Sondern wo wir sagen: »Mal sehen, wie wir heute als Gemeinde sind!« In der Gemeinde ist keiner wertlos, weil er »nur« Auge oder Ohr ist (12,14-20). Keiner ist unabhängig, weil er denkt, etwas Besonderes zu sein (12,21-22). Alle sind füreinander da, leiden miteinander und freuen sich miteinander mit (12,24-27).

1.2. Unser Einsatz als Gottes Bodenpersonal

Wenn Jesus Christus in Mt 5,20 im Gegensatz zur Kasuistik der Pharisäer eine bessere Gerechtigkeit fordert, dann kritisiert er unseren oft vorgeschobenen ethischen Minimalismus. Wir fragen: »Wie viel muss ich minimal tun, um Gott zufrieden zu stellen?« Jesus Christus erwartet die Frage: »Wie kann ich Gottes Willen maximal in meinem Leben verwirklichen?« Wir fragen: »Wie viel darf ich mir denn gerade noch leisten, bevor es kritisch wird vor Gott?« Jesus Christus erwartet die Frage: »Wie viel kann ich denn mit meinem Leben für Gott leisten?« Wir fragen: »Wie weit kann ich ohne Gott gehen?« Jesus Christus erwartet die Frage: »Wie weit will ich mit Gott gehen?«

Paulus fordert uns in Röm 12 ähnlich kräftig heraus: »Gebt euren Leib Gott als lebendiges heiliges Opfer. Das gefällt Gott« (V. 1). Gottesdienst ist im Neuen Testament keine Veranstaltung. Strenggenommen machen wir keinen Gottesdienst, wir sind Gottesdienst! Es gibt im Neuen Testament keinen punktuellen Gottesdienstbereich, sondern wir sollen Glauben in unserem Leben als Gottesdienst auf den Punkt bringen. Nicht nur unsere Opfer, sondern uns als Opfer darbringen. Gott wünscht sich, dass wir selbst ganz dabei sind. Engagiert. Leidenschaftlich. Nicht in Perfektion, aber mit Exzellenz. Nicht nur, aber natürlich auch im Gottesdienst der Gemeinde. Unsere Gegenwart bestimmt das Klima im Gottesdienst entscheidend mit. Wir sind Teil des Gottesdienstes. (Dass bei manchen – leider umgekehrt – das Klima aufgrund ihrer Abwesenheit besser wird, widerlegt diese These nicht!)

Wenn Gemeinde also das Wichtigste ist, was es zwischen Himmel und Erde gibt – und das würden Baptisten doch noch bekennen, selbst wenn sie schon klinisch tot wären, – dann müssen wir auch das Wertvollste in die Gemeinde investieren. Gemeinde ist der Ort, an dem der Himmel

über der Erde offen ist. Wo Gott besonders gegenwärtig sein will. Es adelt uns, Teil dieses Ganzen sein zu können. Uns selbst, mich selbst dort investieren zu dürfen. Natürlich gibt es keine Traumgemeinde, aber Gemeinde ist ein Traum. Sie ist die Größe, die über zwei Jahrtausende hinweg trotz all ihrer Schwächen Vorbotin des Reiches Gottes geblieben ist. Sie ist der Ort, wo wir miterleben, wie Gottes Ideen Wirklichkeit werden und Menschen verändert und Jesus Christus ähnlich werden. Schließlich müssen wir endlich begreifen, dass Gemeinde kein Verein ist, sondern eine Schicksalsgemeinschaft!

2. Gemeinde ist der Ort, an dem das neue Gottesverhältnis ein erneuertes Verhalten zueinander bewirkt. Andere erkennen Christen am liebevollen und gnädigen Umgang miteinander.

2.1. Gottes Anspruch und Zuspruch

Vergebung von Schuld, ein versöhntes Verhältnis mit Gott – all das sind Zentralbotschaften evangelisch-freikirchlicher Gemeinden. In solchen Gemeinden müsste doch ein Traumklima herrschen: Menschen werden angenommen, weil jeder um Gottes Gnade weiß. Menschen dürfen Fehler machen, weil jeder um Gottes Vergebung weiß. Unser Wert ist nicht mehr davon abhängig, dass wir die Besten sein und immer Recht haben müssen. Keiner verzichtet mehr auf Feedback und Korrektur, weil jeder um seine Ergänzungsbedürftigkeit weiß. Wenn Jesus sagt: »Seid barmherzig, wie euer himmlischer Vater barmherzig ist« (Lk 6,36), dann tritt er damit auch dem Gesetz des Dschungels entgegen, auch dem des frommen Dschungels.

Ja, die Einheit seiner Christen war Jesus Christus so wichtig, dass er gebetet hat: »Vater, ich bitte, dass sie eins sind, wie du und ich eins sind« (Joh 17,21f) Wo sich das Wesen von Jesus Christus in uns ausprägt, da werden wir in unseren Gemeinden fähig zur Gemeinsamkeit. Wo das Evangelium keine Gemeinschaft stiftet, da hat es einfach nicht richtig stattgefunden.

Um unseren Auftrag als Gemeinde zu erfüllen, ist Einheit nötig. Dass alle an einem Strick ziehen und nicht dem Andersartigen einen Strick drehen.

2.2. Wege in Gottes Wirklichkeit

2.2.1. Den gemeinsamen Auftrag durch nichts aufs Spiel setzen

Wo Baptisten den gemeinsamen Auftrag einer Gemeinde in ihrer Umwelt aus dem Blick verlieren, da haben sie schlicht und ergreifend eine pathologische Tendenz zur Selbstzerfleischung. Wie es Paulus den Gala-

tern auch bescheinigt: »Wenn ihr euch aber untereinander beißt und frisst, so seht zu, dass ihr nicht einer vom andern aufgefressen werdet« (Gal 5,15). Manches ist da glatt zum Vegetarier-werden! (Manche Frommen würden einander natürlich nicht auffressen, ohne vorher noch ein Tischgebet zu sprechen und fromme Soße über alles zu gießen.) Doch manche, die über andere das jüngste Gerücht verbreiten, könnte das jüngste Gericht ereilen. Wenn manche Klatschmäuler jedes Mal von unsichtbarer Hand eine geklatscht bekämen, dann könnten sie Reklame für Rotkäppchensekt laufen. Das wäre nur weniger prickelnd! Paulus schreibt den Römern in Kap. 12: »Lasst nicht nach in eurem Eifer, lasst euch vom Geist entflammen und dient gemeinsam dem Herrn« (V. 11). Stattdessen lassen Christen im Geist nach, entflammen sich im Eifer und rüsten gegeneinander zum Kreuzzug. Das ist der alte Mensch im frommen Gewand. Von allem Heiligen Geist verlassen. 1998 habe ich mal auf einer Konferenz gesagt: »Manche beten, dass es bei uns geistlich vorwärts geht. Manchmal wäre es aber schon ein Fortschritt, wenn es einfach nur menschlich zugeht!«

Ob baptistische Basisdemokratie in jeder Beziehung der Weisheit letzter Schluss ist, wage ich anzufragen. Jeder hat zu allem was zu sagen. Ob er Ahnung von einer Sache hat oder nicht. Er hat zwar nur vage von etwas gehört, wagt aber sofort eine eigene Meinung. Wenn steile Sprüche gemacht werden, ohne sorgfältig nachgefragt zu haben, dann ist das nicht Prophetie sondern einfach nur Idiotie. Weil man immer nur die eigene Meinung sieht. Es gibt auch bei frommer Raserei einen Tunnelblick! Und Eigenbrötelei endet oft in Eigenblödelei. Wer dagegen wie Jesus Christus den anderen höher achtet, der wird nicht nur mit seiner Meinung auf ihn einreden, sondern der wird willig und fähig, die Meinung des anderen zu hören.

Richtig gefährlich wird es, wenn uns etwas vor Gott ganz wichtig ist, sich dann aber Rechthaberei mit Sendungsbewusstsein paart. Wo das zusammenfällt, kann eine Gemeinde auseinanderfallen. Dabei ist es der reine Wahnsinn, für welche Lappalien Christen mitunter den gemeinsamen Auftrag aufs Spiel setzen. Aber wenn manche Christen die wirklichen Ziele aus den Augen verlieren, haben sie wenigstens Zeit, sich über Lehrfragen zu streiten. Sie haben dann die rechte Lehre, die die falsche Leere verdeckt. Ehrlich, da habe ich lieber Leute, die recht gläubig sind, als Leute die nur rechtgläubig sind. Da rettet auch die rechte Tauflehre nicht!

Die Stelle in Apg 5,12 fasziniert mich seit vielen Jahren: »Alle kamen einmütig in der Halle Salomos zusammen.« »Einmütigkeit« war das Geheimnis ihrer Wirkung! Angesichts des großen gemeinsamen Auftrages wird alle Kleinlichkeit aufgeben. Angesichts der einen Hauptsache werden alle Nebensachen untergeordnet. Die tragenden Wände werden von Nebenwänden unterschieden, die verrückbar sind.

2.2.2. *Liebe leben, der es wirklich um den anderen geht*

Warum schreibt Paulus in Röm 12,9 an die Christen: »Eure Liebe sei nicht geheuchelt?« Weil wir Christen mitunter mehr gefährdet sind als andere, Liebe nur zu heucheln! Denn unser Glauben verpflichtet uns ja dazu, zu lieben – ob es uns lieb ist oder nicht. »Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst« – darin fasst Jesus christlichen Glauben zusammen (Mk 12,30f). Also reißen wir uns zusammen, sind gehorsam und versuchen zu lieben! Aber es geht uns dabei nicht wirklich immer um die Liebe zu dem anderen. Eigentlich suchen wir uns nur selbst dabei und dringen nicht zum anderen vor. Liebe, die nicht den anderen sucht, ist geheuchelt. Da wird der andere zum Mittel unserer Gehorsamserfüllung. Oder wir sehen ihn nur als Träger einer Funktion. Als Mensch sind wir ihm nicht wirklich begegnet. Das macht viel kaputt in Gemeinden.

2.3. *Keinen falschen Frieden pflegen, wo Probleme unter der Hand weiter Unfrieden bewirken, weil sie nicht verarbeitet sind.*

Als 89-iger des Ostens rede ich aber nicht dem Scheinfrieden den Mund. »Soweit an euch ist, haltet Frieden mit jedermann« (Röm 12,18), heißt nicht, Böses aus falscher Liebe decken. Sondern es dem anderen aus Liebe sagen! Wer es deckt, wenn andere Böses tun, wird mitschuldig, wenn sie böse werden und Unschuldige dadurch Böses erleiden. Politisch waren viele freikirchliche Gemeinden an den geschichtlichen Schnittstellen unserer Geschichte ziemlich unfrei, auch in der Wendezeit 1989. Unbegrenzte Liebe grenzt zwar keinen aus, aber sie bleibt ungeheuchelt und macht nicht gute Miene zum bösen Spiel. Sie ist unerbittlich in der Sache, aber ständig bittend für die Person.

2.4. *Von Gottes Liebe bestimmt sein: Vergebungsbereitschaft – Lernbereitschaft – Veränderungsbereitschaft.*

Bei uns in der Gemeinde rede ich mit neuen Mitgliedern immer auch darüber, wie wir die Einheit der Gemeinde bewahren können. Gemeinde ist keine problemfreie Zone. Davon gibt das Neue Testament eindrucklich Zeugnis. Dort ereignen sich wie bei uns Dinge, bei denen es einem hochkommt. Aber dort wird auch darüber geredet, wie man mit Problemen umgeht (z.B. in Mt 18): Keine Empfindlichkeiten pflegen, die eigenen Anteile und Verwundungen erkennen, den eigenen Ärger bei Gott loswerden und anderen damit nicht belasten. Aber zu klärende Dinge direkt klären. Miteinander, nicht übereinander reden. Keinen Klatsch mit Dritten. Den nimmt man klärend nur dazu, wenn man sonst nicht klar kommt. Aber es gibt maximal ein Gespräch mit jemandem über einen anderen, das nächste Gespräch findet mit dem anderen statt. Wenn je-

mand zu mir kommt, dann weiß er, dass wir das Problem als nächstes mit dem anderen gemeinsam auf den Tisch legen. Hier liegt eine entscheidende Verantwortung leitender Menschen in der Gemeinde.

In der Gemeinde geht es dabei nicht um Fehlerlosigkeit, sondern um Vergebung und darum, aus den Fehlern zu lernen. Aber eine ständige Wiederholung der gleichen Fehler disqualifiziert. Und wer penetrant anderen nicht zuhört, darf anderen in der Gemeinde nicht länger etwas zu sagen haben.

3. Gemeinde ist der Ort, an dem jeder so werden soll, wie Gott ihn gemeint hat. Das Beste aus dem anderen machen, den anderen das machen lassen, was er am besten kann. Zur Ehre Gottes!

So ist Gemeinde als Liebesbereich Jesu (Eph 4,12-16; 5,23.25). Ein Ort, an dem wir lernen, das Leben mit Jesus zu bewältigen. Das zu entfalten, was Gott als Begabungen in uns hinein gelegt hat! Wo das miteinander gelingt, macht das riesige Freude. »Hilf dem anderen gut zu sein! Und sag ihm auch, wo er gut ist.«

Wie findet jeder seinen Platz in der Gemeinde? Brauchen wir komplizierte Gabentests? Am einfachsten ist es doch, das zu tun, was uns auch sonst gut gelingt. Gemeinde ist nicht der Tummelplatz, wo man mit übernatürlicher Kraft genau das beweisen will, was man sonst auch nicht kann. Das ist nicht übernatürlich, das ist einfach nur unnatürlich.

Damit all das gelingt, ist Gemeindeleitung nötig, die genau das im Blick hat: Leben fördern. Andere in die Lage versetzen, ihre Arbeit gut zu machen. Ihr Potenzial entfalten. Sie ihren Gaben gemäß zum Einsatz kommen lassen. Stärken entwickeln, nicht vorrangig an Schwächen herumdoktern. Mitarbeiter begleiten, selbst ein Team sein. Und andere zu Teams schmieden, in denen Mitarbeit Sinn und Spaß macht.

In der Gemeindeleitung geht es nicht mehr um Macht oder Positionen, sondern um Dienst und konkrete Funktionen. Als wir bei uns 2002 eine neue Leitungsstruktur entwickelt haben, da ging es nicht zuerst um die Frage, was unsere Gemeindeleitung machen soll, sondern darum, was sie bewirken soll. Unsere wichtigste Entscheidung war vielleicht, als Gemeindeleitung nicht alles entscheiden zu wollen, sondern die Verantwortung dorthin zu delegieren, wo die Arbeit stattfindet und die fachliche Kompetenz zu Hause ist. In der Gemeindeleitung geht es um die große Linie, viele konkrete Dinge werden in Bereichen und Arbeitsgruppen auf den Weg gebracht. Das wertet jeden auf, das macht jeden verantwortlich und das macht auch Spaß.

Ein spannendes Thema ist das Miteinander von hauptamtlichem Pastor und ehrenamtlichen Mitarbeitern. Auch hier soll jeder das tun, was er am besten kann. Ein Bäcker muss Brötchen backen, ein Konditor Torten produzieren. So hat ein Pastor auch Pflichtenaufgaben. Aber ihm muss Raum

gegeben werden, seine Stärken zu potenzieren. Und es ist zu fragen, ob andere Dinge abnehmen können, damit ein Pastor einen hohen Wirkungsgrad hat. Ein Mitglied unserer Gemeindeleitung hat einmal gesagt: »Kümmere du dich bitte verstärkt darum und darum, das geht dir so gut von der Hand. Ich fange dafür was anderes ab!« Manche Gemeinde geht daran kaputt, dass der Pastor nur »treu seinen Dienst tut«. Weil er so keine Zeit für Kontakt zu Gästen und für die konzeptionelle Arbeit hat. Manche Gemeinde geht aber auch daran kaputt, dass der Pastor über seine Arbeitszeit hinaus zu wenig ehrenamtlich tut und damit alle Ehrenamtlichen vergrault, die sich auch neben ihrem Beruf engagieren.

Zeit ist heute ein kostbares Kapital. Für mich ist es ein Riesending, wenn Leute aus der Gemeinde ehrenamtlich Zeit investieren. Deshalb haben wir dafür zu sorgen, dass ihre Zeit sinnvoll eingesetzt ist. Dass sie nicht nur aktiv waren, sondern etwas bewirken konnten. Die Vorbereitung und Nachbereitung von Arbeitstreffen muss verhindern, dass man sich den Luxus leistet, Dinge x-mal zu besprechen, die lange geklärt sind. Dazu ist die ehrenamtliche und hauptamtliche Zeit zu kostbar! Was mitunter in den Kirchen an Zeit für ineffektive Sitzungen draufgeht, ist nicht nur Verschwendung, sondern auch Schuld dem gegenüber, der uns unsere Zeit geschenkt hat!

Das sind alles nicht »nur« methodische Fragen. Es hat vielmehr etwas damit zu tun, dass wir wie Jesus Christus das Beste geben wollen für (seine!) Gemeinde und auch das Beste schaffen wollen mit (seiner!) Gemeinde. Sonst haben wir kein Recht, sie zu leiten. Auch nicht ihr Pastor zu sein. Man kann in einer Gemeinde immer auch mal leiden, weil sie aus Menschen besteht. Aber wenn man sie nicht liebt, dann kann man als Pastor nicht bestehen. Diese Liebe können wir uns schenken lassen, Gott will sie ausgießen in unsere Herzen (Röm 5,5)! So ging es mir 2001, als ich mich in einer sehr persönlichen Stunde in einem Gottesdienst in Willow Creek für »meine« Gemeinde entschieden habe: Ich war dort ja seit längerem Mitglied und kannte etliche. Dann habe ich die einzelnen Leute innerlich an mir vorbeiziehen lassen. Auch den, der bei seinen Beiträgen nicht rüberbringt, dass sie eigentlich liebevoll gemeint sind. »Ja Gott, für sie möchte ich Pastor sein.« Und es ist erstaunlich: Wenn Leute wissen, dass sie von ihren Leitern geliebt sind, dann halten sie auch aus, wenn Leitende Unbequemes sagen oder tun.

4. *Gemeinde ist der Ort, wo Nichtchristen zur Überzeugung kommen, ihr Leben mit Jesus Christus zu leben.*

4.1. *Menschen schon im Vorfeld den Weg ins Zentrum freimachen*

Wir sind als Gemeinde nicht für uns selbst da, sondern sind von Gott in unsere Welt gesandt. Gemeinde ist nicht Selbstzweck, sondern Kirche für andere. Es geht um Evangelisation, Diakonie, und Weltverantwortung.

Es geht uns z.B. bei Evangelisationen im Zentrum darum, dass Menschen in unseren Gottesdiensten und Veranstaltungen Jesus Christus kennen lernen. Aber um ins Zentrum zu kommen, müssen diese Menschen durch die Vorstadt. Und da kann man sich verfahren, wenn die Wegweiser schlecht sind. Oder man kehrt um, wenn die Stadt chaotisch und dreckig ist. Man hat dann gar keine Lust mehr auf das Zentrum.

So können wir Menschen den Weg zu dieser Begegnung mit Jesus verbauen und vermiesen, wenn sie bei uns im Vorfeld nicht den Eindruck haben, willkommen zu sein, geschätzt zu sein, geschützt zu sein, wichtig zu sein. Gott ist Mensch geworden und hat sich auf uns eingestellt, weil wir ihm wichtig sind. Tun wir das in unseren Gemeinden wirklich auch? Wie geht es uns, wenn wir irgendwo zu Gast sind? Was erwarten wir? Wovor haben wir Horror? Was fällt uns positiv auf? Wer sich diese Fragen stellt, kann sich viel besser in seine Gäste hineinversetzen! Wenn wir zu Hause Besuch erwarten, was tun wir dann? Diese Fragen haben wir parallel in der Gemeinde für unser Gottesdienstumfeld durchgespielt und etliches umgestellt.

Das geht bei der Art der Einladung los und beim freien Parkplatz für Gäste vor dem Gemeindehaus weiter. In den ersten zehn Minuten ihrer Anwesenheit haben sich Leute einen Eindruck über die Gemeinde gebildet. Lange vor der Predigt, lange vor dem ersten Musikton. Wir bekommen nie eine zweite Chance, einen ersten Eindruck zu machen. Wer neu in eine Kirche kommt, der ist doch voller Anspannung, was ihn dort wohl erwarten wird. Deshalb wollen wir zur Entspannung beitragen. Und legen viel Wert auf die ersten Minuten der Begrüßung im Foyer. Wir helfen Leuten einen Sitzplatz zu finden. Wir vermeiden Verunsicherungen und Peinlichkeiten für Gäste. Wir gönnen ihnen ihre Anonymität und nehmen Abstand von der freikirchlichen Heidenverfolgung: »Wer zum ersten Mal hier ist, bitte mal aufstehen!«. Wir nennen nicht nur Namen, ohne zu sagen, was es mit diesen Personen auf sich hat. Wir wollen keine selbstablaufenden Bräuche, wo alle wie auf unsichtbares Kommando etwas machen, nur die Gäste nicht, denn die wissen es ja nicht und kommen sich fremd vor.

Aber auch im Zentrum des Gottesdienstes ist es spannend. Jemand hat mal gesagt: »Es ist Sünde, mit dem Evangelium zu langweilen.« Deshalb reflektieren wir mit einem Arbeitskreis den Gottesdienst und denken die Themen und Predigten gemeinsam an. Es ist interessant, von Frauen zu

lernen, die sich gern der Mode unterwerfen, weil sie wissen, dass die Verpackung wechseln muss, wenn der Inhalt interessant bleiben soll. Gemeinde, die missionarisch sein will, fragt immer danach, wie ihre Glaubens- und Lebensäußerungen anderen helfen, Glauben zu verstehen und Glauben für sich persönlich zu entdecken. Das ist überhaupt kein Widerspruch dazu, dass es im Gottesdienst um Gott geht. Nein, was wir so tun, dass Gäste es verstehen, haben wir auch selbst wirklich verstanden oder wieder neu verstanden! Eine Gemeinde, die Gästen gegenüber gedankenlos handelt, ist dagegen bald auch »gästelos«.

Unsere Mitglieder müssen stolz darauf sein, Gäste mit in den Gottesdienst bringen zu können. Ohne die Angst, sich zu blamieren. Es ist doch eine der größten Freuden am Ausgang, wenn die eigenen Mitglieder einem freudestrahlend vorstellen: »Meine Bekannte, meine Nachbarn, meine Kollegin [...]« Unterstellen wir nie vorschnell, dass unsere Mitglieder sich schämen, von ihrem Glauben zu erzählen. Fragen wir sie lieber mal, was sie daran hindert, gute Bekannte und Freude in die Gemeinde einzuladen. Dann sind wir schnell bei den Dingen, die zu ändern sind.

4.2. Mit Gottes Handeln im Leben von Menschen rechnen

Heute sind Wissenschaftsgläubigkeit und Fortschrittsglaube nicht mehr das Thema. Es gibt immer mehr Offenheit für Transzendenz. Aber man fragt dabei nicht mehr automatisch nach der Kirche. Deshalb besteht mehr denn je die Herausforderung, dass Leute authentische Christen kennen lernen, deren Bekanntschaft nicht abschreckt. Die als Menschen eine Einladung in ihre Kirche sind. Wir müssen uns nicht Gehör verschaffen, sondern Gehör verdienen.

Zuerst interessiert Menschen doch, ob das, was wir glauben, Bezüge zu ihrem Leben hat, relevant ist. Durchdacht, durchlebt! Es geht also nicht nur darum, etwas begriffen zu haben, sondern von Jesus Christus ergriffen zu sein. Dann merken Leute, dass es um mehr geht.

Dabei dürfen wir immer in der Gewissheit leben: Wir vertreten keine Weltanschauung, sondern einen Herrn, der unsere Welt anschaut und sie liebt. Dessen Wirklichkeit gegenwärtig ist. Der überall da ist. Mit dieser Gegenwart Gottes rechnen wir. Als ich vor kurzem in einem Trauergespräch eine mir bis dahin unbekannte Frau fragte: »Wenn ich ihre Mutter beerdige, dann werde ich auch über den Glauben ihrer Mutter reden. Was hat der Glauben ihrer Mutter eigentlich für sie bedeutet?« Und plötzlich waren wir im Gespräch. Und Gott war da. Und dann war es nur logisch zu fragen: »Darf ich jetzt für Sie beten?«

4.3. *Menschen ein zu Hause geben*

Menschen brauchen etwas, wo sie zu Hause sind. Sie sind nicht nur über den Gottesdienst zu halten. Die kleine Gruppe ist wichtig, in der sie wachsen und reifen können. Dort gelingt Integration oder wir verlieren die Leute langfristig wieder. Dann haben wir vielleicht immer noch einen vollen Gottesdienst, aber immer mit anderen Leuten. Genial wäre doch ein zweiter Gottesdienst, weil die einen bleiben und neue dazukommen. Lasst uns Gemeindeleben so gestalten, dass Leute ein Zuhause finden. Dafür braucht es auch ein Konzept für Kleingruppen, Hauskreise, Arbeitsgruppen. Alles nichts Neues, aber es muss gemacht werden.

5. *Gemeinde ist der Ort, an dem sich alle übergemeindliche Arbeit und Institution messen lassen muss*

Manche der Dinge habe ich auch schon als Bundesdirektor gesagt. Kritik ist nicht der nachträgliche Mut eines Nachtragenden. Zum Auftakt der Zukunftsumfrage in den Gemeinden haben wir formuliert: »Wenn Werke und Organisationen des Bundes nicht mehr relevant für das Leben in den Gemeinden sind, dann müssen wir nach den Ursachen fragen und sie ändern, oder nach der Berechtigung und sie aufgeben. Mit dem Zukunftsprozess ist der Bund an seine Gemeinderelevanz gekoppelt. Das sagt eigentlich auch schon der Name.«

5.1. *Zur Diskussion um die Regionalisierung*

In der aktuellen Diskussion über Struktur und Aufgaben des Bundes und der Vereinigungen wird zu Recht gefragt: »Was brauchen die Gemeinden von der übergemeindlichen Ebene.« Das haben ja 450 von ihnen in der damaligen Umfrage geäußert. Ich möchte eine weiter gehende Frage stellen, die nach meiner Wahrnehmung nicht so häufig diskutiert wird: »Was können die Gemeinden im Zeitalter der modernen Vernetzung selbst übergemeindlich für andere Gemeinden leisten? Wo brauchen sie dann vielleicht viel weniger offiziellen Überbau, weil inoffiziell vieles direkt laufen kann?« Oncken war es m.E., der den Begriff von der Gemeinde als Missionsgesellschaft geprägt hat, von der die Impulse ausgehen. Ich frage mich, ob nicht hier viel stärker die geistliche Zukunft liegt.

Das Gebot der Nächstenliebe können wir doch auch mal so lesen: »Liebe deine Nächste (Gemeinde) wie dich selbst.« Gemeinden haben geäußert, dass sie Regionalisierung wünschen. Aber bitte dynamisch und flexibel, in sinnvollen und inhaltlich begründeten Projekten. Oder in Nachbarschaftshilfe, wo die Offenheit besteht, sich helfen zu lassen und wo die Gemeinden vom Layout zueinander passen. Für die Gesellschaft fordert Lothar

Späth immer weniger Staat und das Vertrauen, dass Bürger Eigeninitiative entfalten. Das dürfen wir auch Gemeinden verstärkt zutrauen.

Regionale Projekte ja, aber in der Zukunftsumfrage hat sich keine Gemeinde mehr oder intensivere »Verbandsebenen« gewünscht! Dafür haben wir wirklich keine Zeit und Kräfte. Nur wegen eines Körperteils mit der berühmten Anzahl von Buchstaben halte ich zusätzliche Sitzungen ohne konkrete, klar definierte Projekte nicht für schöpfungsgemäß.

5.2. Die Chance von konkreten Gemeindemodellen

Bei meinem ersten Besuch in Willow Creek 2001 habe ich mich gefragt: »Was ist hier eigentlich anders?« Und festgestellt, dass eine übergemeindlich arbeitende Struktur dazu neigt, ab und zu in Gemeinden zu landen, um ihnen zu sagen, wie es geht. Aber in Willow Creek arbeitet eine Gemeinde und erreicht übergemeindliche Wirkung, weil Leute anfangen zu fragen: »Wie macht ihr das?« Show me! Wir brauchen weniger Leute, die nur sagen, wie es geht, sondern zeigen, wo es geht! Die wir fragen können: »Wie habt ihr das in eurer Gemeinde geklärt und wie funktioniert es?« Hier liegt ein entscheidender Vorteil der Gemeinden, die Gemeinden helfen! Das hat die Sogwirkung von Modellen und nicht Saugwirkung von Institutionen! Und die Gemeindepraxis ist doch der Ernstfall aller praktischen Theologie. Überzeugende Modelle reden und werben für sich selber. Und stecken mehr an als die besten Theorien. In allen Bereichen!

5.3. Problemanzeigen für übergemeindliche Ebenen

Impulse können gut von entfernter übergemeindlicher Ebene gegeben werden, aber die Begleitung von Prozessen ist meistens der große Schwachpunkt. Paulus war oft mehrere Monate vor Ort und hat Dinge ins Leben gerufen und vorangebracht. Die regionale Nähe bietet da eine viel größere Chance als eine punktuelle Stippvisite. Die Arbeit unabhängig und »oberhalb« der konkreten Gemeinde birgt auch die latente Gefahr der Hybris. Nie vergessen werde ich die spontane Reaktion übergemeindlich Verantwortlicher auf die durchaus unbequemen Antworten der Gemeinden zur Frage, welche Pastoren Gemeinden bräuchten. »Wie sollen denn die Gemeinden wissen, was für Pastoren sie brauchen?«

Ich finde den Satz treffend: »Die Gemeinde ist das Wertvollste, was Jesus Christus dieser Welt hinterlassen hat.« Jeder Freikirchlicher bekennt das! Aber wird jemand für übergemeindliche Aufgaben berufen, reden viele von Karriere. Was ist denn das für ein Denken? Und auch diese Ansicht ist gedankenlos: Da ist jemand gut in einer Gemeinde und wird deshalb zu »Höherem« herausberufen. Ob er dann übergemeindlich auch »gut« ist, ist eine ganz andere Frage. Aber eine Gemeinde wird mitunter entscheidend zurückgeworfen und in ihren Langzeitentwicklungen gebremst.

Eine echte Frage stellt sich an den in Deutschland häufigen Wechsel von Pastoren. Manches kommt einem vor wie Gemeindedienst in Legislaturperioden. Das ist ein Klischee, das es anzufragen wert ist. Viele Prozesse sind nicht in fünf Jahren zu Ende, sondern gehen dann erst richtig los. Es ist ein Zeichen guter Arbeit, etwas zu Ende zu bringen. Oder zur Strafe wenigstens das auszubaden, was man selbst eingerührt hat! Natürlich hat es keiner im Griff, wie lange er der Richtige an der richtigen Stelle ist und was sich in einer Gemeinde an eigenartigen Konstellationen ergeben kann. Aber sind Gemeinden denn wirklich so schlimm, dass man es nicht länger bei ihnen aushält? Oder haben sich Pastoren so schnell leer gepredigt, dass die Gemeinde es nicht mehr aushält? Dann reicht es aber nicht, nur an Symptomen zu arbeiten und den zu schnellen Wechsel aus der Not zur Tugend zu erheben. Begleitende Supervision und die kontinuierliche gemeinsame Bitte um das Aufladen der geistlichen Akkus u.v.a.m. könnten bessere Weichen für längere Dienstgemeinschaften und lebendige Gemeinden stellen.

5.4. Anregung zum lieben Geld

Es ist zu fragen, ob übergemeindliche Einrichtungen per se ein Monopol haben sollten. Natürlich lieben wir den eigenen Stallgeruch. Aber es ist kein bloß wirtschaftliches, sondern ein zutiefst menschliches Phänomen: Monopole verderben den Markt und den Preis. Deshalb gibt es das Bundeskartellamt. Guter Wettbewerb um Gemeindenähe und -relevanz kann auch nicht schädlich sein.

Es ist weiter zu fragen, ob ein pauschales Beitragssystem langfristig noch Zukunft hat. Sinnvoller könnte – abgesehen von Entschuldung – doch ein niedrigerer Grundbeitrag für die stellvertretend wahrgenommenen geschäftsführenden Aufgaben einer Kirche sein. Und für andere Dinge zahlt man erst dann, wenn man tatsächlich Leistungen abrufen will. Dann kostet ein Wochenende mit einem Referenten eben richtig Geld in vierstelliger Höhe. Aber dann ergibt sich automatisch auch die regionale Zusammenarbeit, z.B. bei einer gemeinsamen Bildungsmaßnahme. Und kleine Gemeinden sind in bestimmten Bereichen zur Zusammenarbeit verpflichtet, wobei große dabei einen größeren Anteil für kleinere mitfinanzieren können. Damit würde übergemeindliche Arbeit von der Basis finanziert, aber wie bei jedem freien Werk nur dann, wenn sie für die Basis Relevanz hat und deshalb von der Basis tatsächlich abgerufen wird.

Ganz spannend wird es, wenn Gemeinden das Reden von der Regionalisierung tatsächlich einfach ernst nehmen und Konzepte erarbeiten, dabei kreativ werden und sagen: »Wir stellen mit einigen Gemeinden gemeinsam jemanden an, der unsere Arbeit an der jungen Generation im unmittelbaren Umkreis kontinuierlich begleitet.« Es dürfte auf Dauer schwierig sein, von denen zu verlangen, mehrfach gestaffelte überregionale Ebenen zu finanzieren.

Warum sollte man nicht bei der Vermittlung eines Abgängers vom Seminar als Gemeinde ein paar Jahre lang eine besondere Unterstützung an das Theologische Seminar zahlen, dafür aber generell einen geringeren pauschalen Beitrag an den Bund abführen? Für die vielen kleineren Gemeinden ohne Pastor wäre das möglicherweise auch viel gerechter. Und für die Gemeinden ohne häufigen Pastorenverschleiß auch!

Warum Gemeindeberatung bei Knatsch in der Gemeinde nicht auf Honorar? Wenn der Konfliktberater nicht zum Nulltarif kommt, sondern es die Streitenden richtig Geld kostet, dann würden sie vielleicht mehr Mühe aufwenden, Lösungen zu finden! Warum sollen Gemeinden, die im Frieden leben, mit ihren Beiträgen den »Krieg« anderer bezahlen? Wenn ich in Not helfen will, spende ich lieber Zeit oder Geld, ein uraltes freikirchliches Prinzip.

Die Gedankensplitter dieses letzten Punktes verstehe ich als Anregung an eine Landeskonzferenz, wirklich einmal nicht nur innerhalb des eigenen Systems zu denken. Es könnte der Fall eintreten, dass die Entwicklungen in unserem Land, in unserer Gesellschaft, auch in unseren Gemeinden sowie die zunehmende Vernetzung über alle konfessionellen Grenzen hinweg – wie an anderen Stellen auch – nicht auf die bestehenden Systeme warten.

6. Schluss

Ich fasse den Hauptgedanken zusammen: Die Gemeinde war Jesus Christus das Kreuz wert. Sie darf und soll uns auch alles wert sein. »Ich lebe als Christ durch die Kirche, in der Kirche, trotz der Kirche!« (Heinz Zahrnt).

Die »Marke Zukunft« und die Gottes-Marke

Anmerkungen zum Zukunftsmanagement

Thomas Nißlmüller

»Future Fitness« und die Zukunftsprognostik sind zwei Bereiche, die auch die fromme Seele kümmert. Ist doch so etwas wie die »Perspektive Zukunft« ein konkretes Feld des Glaubens wie der Hoffnung. Zukunft ist ein zutiefst christlich-menschliches wie ökonomisches Thema.

Die Zukunft ist ein wichtiger thematischer Horizont jedes Christen: die verheißene, geglaubte, erhoffte, erbetene Zukunft steht neben der gläubigen Gewissheit, dass alles, was kommt, dem »Kommenden«, dem Messias, ja Gott selbst an- und zugehört. Dass die Welt und der Weltenlauf in Gottes Hand ruht, dass es kommt, wie ER will.

So ist es eben eine tiefe Überzeugung, die im Herzen des Christen ruht, dass alles, was geschieht, nicht ohne Gottes Einverständnis, seine Fügung und Leitung geschieht.

In Zeiten der Effizienzkultur und großer Global-Krisen wie Wirtschaftsskandale (Enron, WorldCom und Comroad etc.) ist die Suche nach einer stimmigen Wirtschaftsethik durchaus angesagt.

Wenn etwa die renommierte älteste deutsche Privatuniversität für Betriebswirtschaft, die EBS (*European Business School* in Oestrich-Winkel), im Frühjahr 2003 veröffentlicht, sie habe eine Expertengruppe eingesetzt, um ein *Business-Ethics*-Modul für ihre künftigen Manager zu entwickeln, dann ist das durchaus zukunftsweisend. Ohne handlungsleitende und Verbindlichkeit stiftende Normen und Regeln kann auf Dauer kein Unternehmen am Markt bestehen, sei es am sogenannten »Neuen Markt« (die *New Economy*, von der Lou Gerstner (IBM) sagt, es gäbe sie nicht – nur habe mittlerweile jemand das Schießpulver erfunden) oder sei es im Blick auf die überkommenen Service- und Produktionskulturen.

Es geht um einen neuen Wertekosmos in einer postmodernen Welt, in der manche als sicher gehandelten Werte und Wertstrukturen so manchen Unter- und Abgang an Börse und Markt nicht verhindern konnten. Neben dem Blick auf die Werte (*Value Management*) ist es aber auch und vor allem die konkrete Frage, wie eine produktive und sich entfaltende Zukunft gestaltet und gedacht werden kann, die Manager, Medienmacher und Marktexperten gleichermaßen intensiv beschäftigt. Denkszenarien futuresker Werte-/Lebenswelten sind nicht zuletzt ein prädominantes Thema von Zukunftsmarketing.

Marketing der Zukunft

In seinem Werk »Marketing der Zukunft« (2002) hat Philip Kotler, der führende Experte im Feld der Marketingforschung, die Margen für Wachstum und Gewinn ausgelotet. Ohne dass ich hier genauer darauf eingehen kann, möchte ich allein anhand der im dritten Teil dort behandelten Themen einen Brückenschlag wagen zu dem, was Christen bewegen sollte und dürfte, um die »Zukunftsmarke Kirche« bzw. das Produkt, einen Raum des Glaubens und des Friedens in heutiger Zeit zu liefern, positiv zu gestalten.

Zukunft ist ein Raum, den es in weiser Vorausschau und im Aufblick zu Gott zu gestalten gilt. Und je genauer man die »Zeichen der Zeit« (so der Hinweis Jesu) lesen kann, desto eher kann man sich und seine Verantwortlichkeit auf diese antizipierte bzw. erwartete Zukunft einstellen. Kotler spricht neben einer konzentrierten Suche nach neuen Marktchancen von erfolgreichen Produktinnovationen und einer erfolgreichen Geschäftsarchitektur. Daneben sieht er in einem guten Kunden- und Ressourcenmanagement (im Rahmen der Überlegungen zu einer stimmigen Infrastruktur) die Integration der Marketingaktivitäten und übersichtlich-pragmatische Organisationsmodelle als Garanten für eine Wachstums-Policy, die auch stichhaltig und gewinnträchtig ist.

Die Zukunft gehört dem Marken-Positioning

Die Marke Kirche und die »Marke Gott«, die Rede von Glaube und Liebe im Horizont der heutigen Welt ist ein Produkt, das es stimmig, mit gutem Marketing und einer tiefen Leidenschaft heute zu positionieren gilt. Ich glaube, dass die Zukunft, wenn man in Kategorien von Management, Erfolg und – vor allem – von bleibendem und stetigem Wachstum denken möchte, gerade dem Marken-Positioning gehört.

Wer es hinbekommt, nicht nur neue Markt- und Nischenchancen in einem veränderten Bewusstseinskontext zu entwickeln, sondern sich auch darauf konzentriert, innovativ (d.h.: mit bester Qualität, hohem Selbstanspruch und stimmigem zeitgemäßem Konzept), intelligent und integer zu planen und zu handeln, der kann auch den kirchlichen Kosmos als werteintensives »Produkt« positionieren.

Kirche ist mehr denn je ein Lifestyle-Produkt. Nicht weniger. Wer das Gegenteil behauptet, hat m.E. die Zeichen der Zeit und die aktuelle Lage nicht begriffen. Markt-Positionierung hat weniger mit der Frage nach einer Welt-Angleichung zu tun als vielmehr mit der notwendigen Fokussierung von Bewusstsein und Wille auf die Gegenwart.

Der gläubige Griff in alte Schubladen, um der heutigen Welt zu genügen, passt nicht nur nicht mehr, sondern verhindert, dass die Güte Gottes, die offenbar doch »jeden Morgen neu« ist (Klgl 3,22f: »Gottes Güte

und Erbarmen sind alle Morgen neu (d.h. auch: höchst marktwertig).«), auch dem Neuen der heutigen Zeit begegnen darf. Wer sich an alten Habits und Haltungen festhält, um »richtig gläubig« zu sein, der verkennt, dass Glaube eine ungemein produktive und kreative, ja, wenn man so will, eine »innovative Kraft« darstellt und bedeutet.

Der Lifestyle ist heute so etwas wie ein Indikator geworden für Mitmach-Fieber und die Bereitschaft, sich einer Bewegung, einem Denkweg anzuschließen. In Zeiten von »Generation Golf zwei« (Florian Illies) ist es von christlicher Seite »für die Christen« und zu ihrem Wohl zu fordern und gar einzuklagen, dass wir uns verabschieden von der Angst, ökonomisches Denken und Erfolgswille seien nicht gottgewollt. Ich glaube, dass die Siegesstory der Liebe, die Erfolgsgeschichte Gottes, die wir in der Bibel lesen dürfen, uns anleitet, im besten und klügsten Sinne erfolgreiche Menschen zu sein.

Gott hat auf unzähligen Wegen versucht, uns Menschen zur Liebe, zum Glück, zur Freiheit zu verführen. Warum trauen wir uns so wenig zu, diese »Verführungskraft Gottes« auch in unserem Leben als Kirche, als Gemeinde, als Zeitgenossen zu leben und umzusetzen? In Sachen Infrastruktur sind wir als Kirche sicher häufig auf einem veralteten Pfad, meinen, in 10 bis 15 Jahren »Nachziehabstand« die Wege der Welt in sicherem Abstand kopieren zu müssen, damit wir nicht ganz abgehängt werden.

Wir bräuchten vielleicht so etwas wie Business Scouts in den Gemeinden, die helfen, neueste Trends aus Marketing und Wirtschaft so umzusetzen, dass wir nicht nur in zeitlicher Verzögerung, sondern direkt reagieren und strukturell wie gestalterisch Wege gehen, die den Menschen entgegengehen und dem Menschen von heute eine heutige Form von kultureller Einbettung auch im Kontext von Kirche und Gemeinde bieten.

Während meiner wirtschaftswissenschaftlichen Fortbildung im Jahr 2002 (HSG St. Gallen, University of California in Berkeley, Centre Universitaire in Luxemburg) mit 35 weiteren »Internationalen« (Executive MBA Media and Communication) wurde mir fast täglich bewusst, wie weit unsere kirchliche Reflexionspraxis und Handlungsreflexion von dem entfernt ist, was an produktiven Strukturen, Modellen und Rahmen bereits vorhanden ist und quasi mundgerecht vorliegt.

Wir sollten den oft empirisch abgesicherten Effizienz- und Qualitätsvorsprung weltlicher Organisationen mit unserem »Glaubens- und Gottesvorsprung« verbinden und so eine effiziente und effektive Positionierung von Kirche in heutigen gesellschaftlichen Kontexten anvisieren und auch umsetzen.

Ich denke dabei u.a. an die analytische Kundensegmentierung, die schnellen Wege zum Kunden, an die Balanced-Scorecard-Modelle, die Überlegungen zur Effizienzkultur, die wir etwa bei dem Schweizer Managementvordenker Fredmund Malik finden, aber auch an die Überlegungen von führenden Wissenschaftlern, eine Wissenskultur und Bildungslandschaft zu formen, die, dem Leben zugewandt, auf »Lernkurs« bleibt.

Die Zukunft gehört Gott, also der Gottes-Marke

Um Lifestyle und Lernkultur positiv in kirchlichen Zonen zu etablieren, bedarf es einer beständigen Einübung in eine Kultur des Wandels, der zielstrebig und lernwilligen Transformation. Das habe ich u.a. in dem Ansatz der »Communities of Practice« (2002: Wenger, McDermott, Snyder) entdeckt, der von einer gemeinsamen Lernwegerfahrung spricht, bei dem die Gruppe miteinander die Probleme und Passionen in einem beständigen Lernprozess interaktiv bewältigt und so zu einer auf Weisheitszugewinn, Erfahrungsweite, strukturierte Erfolgskontrolle und Werteentwicklung gerichteten »Community« avanciert.

In Zeiten beständiger Umstrukturierung und einschneidender Reformkulturen wird die Orientierung am »Eckdatum Gott«, am Markennamen Gottes, der für Treue, Beständigkeit und Zeitaktualität in gleicher Weise steht, zu einer schönen Aufgabe und Lebenskunst. Es gilt nicht weniger als die Schönheit Gottes zu entdecken und in der Aktualität der Gottesbegegnung Zukunft zu gestalten.

Gott als »Marke« zu begreifen, ist für mich kein »Kunstgriff« oder eine Formel, vielmehr drückt sich hier der Wille zu einem Eingreifen und Einmischen Gottes in den Kampf um Bewusstseinspräferenzen aus. Gott wurde Mensch, also einer »von uns«, lebte, wohnte, starb »unter uns« – und »unter uns«, die wir in einer Welt der Markenchiffren leben, soll die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes Gestalt gewinnen und Leben gestalten, zumal Marken heute für dieses »uns« stehen, weil sie Identität stiften und Gemeinschaftsfeelings etablieren. Die Gottes-Marke soll wieder Gewicht gewinnen in unserer Zeit, und wir tun gut daran, Lernkulturen einzuüben und einer neuen Aufmerksamkeit für Zeitströmungen Raum zu geben, damit wir als »Communities of Practice« die Glaubenswirklichkeit und die Liebe Gottes in den Zonen der heutigen Kultur etablieren helfen.

Das – und nicht weniger – wünschte ich mir für den Raum der Kirchen, die oft in Binnengewässern fischen und ihre missionarisch-diakonischen Aufgaben so sehr jenseits von Fragen nach Effizienz, Lernkultur und Effektivität ansiedeln.

Zukunftsmanagement und Marketing der Zukunft

Die Kirche und die Gemeinden tun gut daran, sich auf eine ökonomisch verantwortbare und im besten Sinne »christliche« – weil von Liebe, Hoffnung und stimmigem Glauben geprägte und bewegte – Form der Lifestyle-Gestaltung zu besinnen. Zukunftsmarketing ist nicht nur eine Angelegenheit für Lebensakrobaten auf virtuellen Marktplätzen (wie etwa eSteel, eBay, Yahoo!, yesmail.com etc.), sondern es stiftet vielmehr Horizonte, die durch Zukunftsmanagement und Marketing der Zukunft umrissen werden. So spiegeln sich im kleinen Mikrokosmos des Persön-

lichen die globalen und institutionellen Fragen wider: wir sind gefordert, im Geist des christlichen Glaubens immer mehr zu »Zukunftsagenten« zu werden, die Managementeffizienz mit einer konkreten Plazierung des Evangeliums im Alltag der Welt (= Marketing) stimmig verbinden und leben. Die Performance (Umsetzung) zählt!

Lifestyle und Design, scheinbar »äußere Werte«, haben dabei ohne Zweifel an Wert gewonnen. Zu recht, wie ich meine. Denn wer nur dem Inneren nachhängt, ist irgendwann nur noch mit innigen Reflexionsmenschen zusammen, die das Göttliche ohne »die Welt« – und »die Menschen dieser Welt« reflektieren und so u.U. auch schnell den Kontakt zu »bodenständiger Menschlichkeit« einzubüßen drohen.

Ich will keine Anbiederungsversuche propagieren. Doch wer Menschen erreichen will, muss mindestens vom Ansatz her so denken wie Gott: »Mach's wie Gott, werde Mensch.« Werde Mensch unter deinesgleichen, lebe gefällig, nicht fromm-selbstgefällig, lebe ansprechend, äußerlich und innerlich, lebe authentisch, frei, fröhlich, lebe Deine Gewissheit und Deinen Glauben.

Die Zukunft der Marke Kirche

Die Kirche ist Gottes Agentur für Frieden zu allen Zeiten dieser Erde. Solange die Erde steht, solange soll es Menschen geben, die im Glauben an Gott für positive »Zukunftsstiftungen« sorgen, die sich einsetzen, dass es weitergeht mit dem Werk der Liebe Gottes auf Erden.

Die Zukunft der Marke Kirche ist von daher für mich ohne Zweifel »garantiert«. Ohne Liebe, ohne Glaube, ohne Hoffnung ist nicht wirklich eine künftige Welt, die noch Sinn macht, vorstellbar.

Die Zukunft ist keine Zone für romantische Träumer oder Illusionisten; Zukunft ist mehr denn je ein Raum für pragmatisches Planen und konzentrierte Konzepte, die aber auf Offenheit, auf reflektierte Optimierung und die »Ohnmacht des Glaubens« setzen, die letztlich die einzige Macht ist, die Offenheit des Künftigen zu bewältigen.

Zielgruppengerecht, aber auch mit dem Geist der Liebe erfüllt und mutig: so werden wir leben, so werden wir Erfolg haben, so können wir Zukunft gestalten als vom Glauben bewegte Menschen. Vielleicht können wir auch einiges von den »Zukunftsagenturen« – wie etwa der bekannten Future Management Group in Eltville (eine der besten weltweit) – lernen, da hier Menschen darauf fokussiert sind, neben prognostischen Expertisen und konkreten Handlungsstrategien auch den Zeitgeist, die Trends und die Transformationswellen zu »filtern« und zu deuten. Ich warne vor dem bangen Blick, den wir Christen leider häufig in der Lektüre der apokalyptischen Texte mitbekommen haben. Die etwa von Matthias Horx aufgestellten Thesen zu einem positiven Blick in künftige Zeiten erscheinen mir häufig dem Geist Christi mehr zu entsprechen als

der fragend-bange Blick, der von vielen Christen schon zu einer »Standardhaltung« verinnerlicht worden ist.

Euphorismus ist ebenso wenig angesagt wie ein pessimistischer Einheitssinn, der oft die verbindende Kraft in gewissen Kreisen christlicher Couleur war und ist.

In Zeiten von Portfoliomanagement, von Fragen um Börsenumbau und Outsourcing-Procedures, in Zeiten, in denen vielleicht gilt: »Alles ist Fiktion, manches mehr, manches weniger, und nur der Aktienkurs ist noch real« (Florian Illies, *Generation Golf zwei*, 2003, 47), in solchen epochalen Transformationswelten, in denen wir uns bewegen, ist es unerlässlich, einen klaren und der Wahrheit verpflichteten freien Blick einzuüben.

Denn ohne diesen Blick verkommen wir im Alltagsstrudel und wir gehen unter in den kleinen und oft so unwesentlichen Fragen, die wir so bereitwillig schnell zu Elefanten aufblähen.

Angesagt ist, im Glauben und in der konkreten Liebe den Blick nach vorne zu richten. Der Blick der Erlösten ist kein Vogel-Strauß-Blick, sondern eine Einübung in einen dem Geist der Liebe verpflichteten Erfolg: dem Erfolg, mit jedem Tag mehr von der Freiheit der Kinder Gottes handelnd-liebevoll konkret Gestalt werden zu lassen.

Das – und nicht weniger – dürfen und könnten Christen, die als »Zukunftsagenten Gottes auf Erden« leben, zu ihrem Credo machen.

Maria, die Mutter Jesu, im Markusevangelium

Ein Vergleich mit den anderen Evangelien

Anna Janzen

Als Mutter Jesu, des Retters und des Sohnes Gottes, besitzt Maria verständlicherweise einen besonderen Stellenwert in der christlichen Überlieferung. Bei Matthäus, Lukas und Johannes wird Maria als eine fürsorgliche, verständnisvolle und gläubige Frau geschildert. Im 2. Jahrhundert wurde sogar ein Evangelium zur Verherrlichung der Mutter Jesu verfasst, das Protevangelium Jakobi. Das Markusevangelium jedoch, die älteste Jesusüberlieferung, stellt Maria als Gegnerin Jesu dar, die ihren Sohn von seiner Mission abbringen will.

1. Maria im Markusevangelium

Markus berichtet nur an wenigen Stellen von Maria, und zwar am Anfang der Dienstzeit Jesu. Und verglichen mit der späteren Überlieferung erscheint sie in einer eher negativen Rolle.

1.1. Der Besuch der Verwandten bei Jesus (3,20-35)

In Kapitel 3,20f berichtet Markus, dass Jesus nach der Berufung der zwölf Jünger (3,13-19), in ein Haus ging.¹ Jesus war wieder von einer großen Volksmenge umgeben. Der Andrang der Volksmenge erinnert an die versammelte Menge bei der Gelähmtenheilung (2,2) und an das Bedrängt-Werden Jesu am See (2,13; 3,9).² Dieses Motiv könnte als Einleitung zu einer Wundergeschichte oder Predigt Jesu aufgefasst werden.³

An dieser Stelle kommt jedoch keine Wundergeschichte. Stattdessen erzählt Markus vom Vorhaben der Familie:⁴ Als die Angehörigen hörten,

¹ Vermutlich das Haus Simons in Kafarnaum, vgl. Mk 2,1 und 1,29.32.

² R. Zwick, *Montage im Markusevangelium: Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung* (Stuttgarter Biblische Beiträge 18), Stuttgart 1989, 300.

³ D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1987, 75.

⁴ Markus erwähnt die Familie Jesu erst in 3,21; er berichtet nicht von der Geburt Jesu, sondern stellt Jesus gleich als den Sohn Gottes vor (1,1).

dass sich wieder viele Menschen um Jesus versammelt hatten, »machten sie sich auf den Weg, um ihn mit Gewalt zurückzuholen; denn sie sagten: Er ist von Sinnen« (3,21).

Der Ausdruck »von Sinnen« könnte auch mit »Verrückt-sein« übersetzt werden. Manche Forscher legen diesen Vers so aus, dass die Volksmenge »verrückt« ist.⁵ Doch Markus verwendet hier αὐτοὺς (sie) für die Volksmenge und nicht αὐτον (er), wie Wansbrough fälschlich annimmt.⁶ Aus dem Text geht hervor, dass die Familie das Subjekt ist, sowohl der Aussage, Jesus sei »von Sinnen« als auch des Vorhabens, Jesus mit Gewalt zurückzuholen. Bemerkenswert ist, dass Markus hier das gleiche Wort κρατέω (= gefangen nehmen)⁷ verwendet, als die Soldaten Jesus in ihre Gewalt nahmen (Kap 14). Die Familie will Jesus seiner Freiheit berauben, weil sie der Meinung ist, Jesus sei »von Sinnen«; das bedeutet, dass Dämonen über ihn Gewalt genommen haben (3,22). Denn parallel zum Verwandtenbesuch erzählt Markus in dem Abschnitt 3,22-30 von den Schriftgelehrten, die sagten: »Er (Jesus) ist von Beelzebul besessen; mit Hilfe des Anführers der Dämonen treibt er die Dämonen aus« (V 22). Sowohl die Schriftgelehrten als auch die Verwandten halten Jesus für besessen: Wie die Schriftgelehrten das Subjekt von ἔλεγον (sie sprachen) in 3,22 sind, genauso sind auch die Verwandten das Subjekt von ἔλεγον (sie sprachen) in 3,21.

Um die Vorwürfe der Schriftgelehrten zu widerlegen, ruft Jesus sie zu sich. Jesus spricht zu ihnen jedoch in Gleichnissen, weil sie ihn nicht verstehen wollen (vgl. 4,11). Dieses Nicht-Verstehen-Wollen ist Sünde gegen den Heiligen Geist, die nicht vergeben wird (V 28-29). Da Jesus »der mit dem heiligen Geist ausgestattete Sohn Gottes ist«, ⁸ sündigen die Schriftgelehrten und die Verwandten, wenn sie gegen Jesus sind.

In dem anschließenden Abschnitt 3,31-35 kehrt Markus wieder zum Vorhaben der Verwandten aus 3,21 zurück. Die Verwandten stellt Markus in V 31 als Jesu Mutter und Brüder vor. Die Familie lässt Jesus durch einen Vermittler aus dem Haus herausschicken. Anstatt zu Jesus vorzudringen, erteilen sie den Befehl, er solle zu ihnen kommen.⁹

Jesus bleibt aber im Haus, da er von den Plänen seiner Familie wusste (3,21). Auf die Nachricht der Vermittler: »Deine Mutter und deiner Brüder stehen draußen und fragen nach dir« erwidert Jesus: »Wer ist meine Mutter und meine Brüder?« Jesus selbst beantwortet die Frage mit »siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder«, indem er auf die ihn

⁵ So z.B. H. Wansbrough, Mark III.21 – Was Jesus out of his Mind?, NTS 18 (1971), 233-235.

⁶ Wansbrough, Mark, 235.

⁷ Vgl. 6,17; 12,12; 14,1.44.46.49.51.

⁸ Lührmann, Markusevangelium, 77.

⁹ »Gerade dieser Zug macht das herrische Auftreten der Angehörigen offensichtlich«. Zwick, Markusevangelium, 314.

umgebende Volksmenge zeigt (3,34). Damit formuliert Jesus den Gegensatz zwischen leiblicher und spiritueller Verwandtschaft und hebt die letztere als die wahre Familie hervor. Die den Willen Gottes tun, bilden die Familie Jesu.

Mit der Bestimmung der wahren Verwandten in 3,31-35 konkretisiert Markus die Aussage Jesu in 3,25: »Wenn eine Familie in sich gespalten ist, kann sie keinen Bestand haben«. Indem die Mutter und die Brüder sich von Jesus abwenden und an seiner Person zweifeln, zerstören sie den leiblichen Familienkreis. Da eine zerstörte Familie ein Hindernis für den Missionsauftrag ist, wendet Jesus sich denen zu, die an ihn glauben und bereit sind, den Willen Gottes zu tun (3,35).

Markus stellt Maria in dem Abschnitt 3,20-35 als eine Mutter dar, die an ihrem Sohn nicht nur zweifelt, sondern ihn sogar für besessen hält. Sie ist gegen seine Mission und glaubt nicht, dass Jesus der von Gott beauftragte Sohn Gottes ist. Aus der Parallele zwischen dem Verwandten- und Schriftengelehrtenbesuch wird deutlich, dass Markus sogar die Mutter Jesu zu denen zählt, die sich an Jesus versündigten (3,29).

1.2. Die Nazarethaner und Maria, die Mutter Jesu (6,1-6a)

Nach dem vollmächtigen Wirken (4,35-5,43) geht Jesus in sein Heimatdorf. Dass Nazareth sein Heimatdorf ist, weiß der Leser aus 1,9.24. Jesus befindet sich nach wie vor in Begleitung seiner Jünger (seit 1,16-20) und er beginnt in der Synagoge zu lehren, ähnlich wie in Kafarnaum (1,21; 1,39). Die Reaktion der Zuhörer ist zunächst wie in Kafarnaum (1,22): Sie bewundern die Lehre Jesu (6,2).

Obwohl die Zuhörer von der Lehre Jesu begeistert sind, wollen sie wissen wer Jesus ist. Sie äußern ihre Zweifel in Fragen: Die erste richtet sich auf das »woher« der Lehre Jesu. Diese Frage erinnert an 3,22.30, wo die Schriftgelehrten behaupten, dass die Vollmacht und Lehren Jesu vom Satan stammen. Dann wollen die Dorfbewohner wissen, woher Jesus, der doch aus ihrem Dorf stammt, all die Weisheit nimmt. Drittens fragen sie, wer durch Jesus wirkt. Diese Frage erinnert an die Machttaten Jesu und an die Wunderberichte (4,35-5,43).¹⁰

Die vierte Frage zeigt den eigentlichen Grund, warum die Dorfbewohner Jesu Autorität anzweifeln (6,3): »Ist er nicht der Zimmermann, Marias Sohn, und der Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon? Sind nicht auch seine Schwestern bei uns?« Mit der Frage nach der Herkunft argumentieren die Dorfbewohner gegen Jesus:¹¹ Sie kennen ihn als Handwerker, der in ihrem Dorf aufgewachsen ist, und seine Mutter, die zusam-

¹⁰ Vgl. auch 1,21-45; 2,1-12; 3,1-6.7-12. T. Söding, Glaube bei Markus: Glaube an das Evangelium Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie (Stuttgarter Biblische Beiträge 12), Stuttgart 1985, 433.

¹¹ Vgl. Joh 6,42; 7,25-31; 8,13-20.

men mit seinen Brüdern und Schwestern noch in ihrem Dorf wohnt. Die Mutter und die Brüder sind hier mit Namen genannt. Es ist anzunehmen, dass den Dorfbewohnern die Einstellung der Familie zu Jesus (3,21) bekannt war. Denn in traditionellen Dorfgemeinschaften gibt es kaum Grenzen zwischen privater und öffentlicher Sphäre. Wenn die eigene Familie an Jesus zweifelt und der Meinung ist, dass er »von Sinnen« sei, wieviel mehr würden die Dorfbewohner ein negatives Bild von Jesus haben.

Bemerkenswert ist, dass Markus Jesus in diesem Abschnitt als »Marias Sohn« bezeichnet und nicht als Sohn eines Vaters, was in einer patrilinearen Gesellschaft zu erwarten wäre. Diese Identifikation erscheint nur im Markusevangelium und nur an dieser Stelle.¹²

Warum identifiziert Markus Jesus als »Marias Sohn«? Auf diese Frage gibt es drei mögliche Antworten:

Die erste Antwort zweifelt den griechischen Text selbst an. Manche Forscher sind der Meinung, dass die Bezeichnung »Marias Sohn« eine »dogmatische Korrektur im Sinne der Jungfrauengeburt« sei.¹³ Und tatsächlich geht aus dem textkritischen Apparat hervor, dass auch andere Lesarten möglich wären: »Der Sohn des Handwerkers«¹⁴ und »Der Sohn des Handwerkers und der Maria«¹⁵. Diese patrilinearen Identifikationen Jesu stammen jedoch aus späteren Überlieferungen und sind eine Angleichung an die Matthäus-Parallele in 13,55, während die bevorzugte Lesart »Marias Sohn« in den ältesten Handschriften bezeugt ist.¹⁶ Die Kritik des Textes »Marias Sohn« als eine »dogmatische Korrektur im Sinne der Jungfrauengeburt« ist auch insofern zurückzuweisen, als es im Markusevangelium keinerlei Hinweise auf die Jungfrauengeburt gibt. Das Bild von Maria, das Markus vermittelt, ist nirgends – weder hier noch in Kapitel 3 – mit der Vorstellung einer übernatürlichen Empfängnis und jungfräulichen Geburt in Einklang zu bringen.

Als zweite Antwort vertreten manche Forscher die Ansicht, dass Jesus als »Sohn Marias« bezeichnet wird, weil er ein uneheliches Kind gewesen sei.¹⁷ Im Markusevangelium findet jedoch keine Problematisierung der Ehelichkeit der Geburt Jesu statt. Da die Dorfbewohner die »leiblichen« Brüder und Schwestern Jesu erwähnen, spricht nichts dafür, dass Jesus ihrer Meinung nach ein uneheliches Kind gewesen sein sollte.¹⁸

¹² P.J. Achtemeier, *Mary in the Gospel of Mark*, in: R.E. Brown et al. (eds.), *Mary in the New Testament*, Philadelphia 1978.

¹³ So z.B. E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1971.

¹⁴ In den Handschriften: P 45 13 124.

¹⁵ In den Handschriften: it arm Origines 33 69.

¹⁶ In sämtlichen Majuskel- und zahlreichen Minuskelhandschriften.

¹⁷ So J. Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A feminist theological interpretation of the infancy narratives*, San Francisco, 1987.

¹⁸ Mit H.K. McArthur, »Son of Mary«, NT 15 (1973), 38–58.

Die dritte Antwort und m.E. auch die zutreffende Antwort sieht Jesus als »Sohn Marias« genannt, weil Maria eine Witwe ist.¹⁹ Josef ist wahrscheinlich früh gestorben, denn im Markusevangelium wird er nicht erwähnt und im Protevangelium Jakobi ist Josef ein alter Mann, als er Maria heiratet.

Die Dorfbewohner achteten Maria als Witwe, die bemüht war, ihre Kinder zu ehrenhaften Menschen zu erziehen. Sie wussten, dass Maria mit Jesu Wirken nicht einverstanden war; sie unterstützten Maria, indem sie ebenfalls an Jesus zweifelten. Die Nazarethaner lehnten Jesus ab, ebenso wie seine Familie zuvor in 3,20-35, denn die Erwähnung Marias und der Brüder erinnert an ihre Einstellung zu Jesus.

So gehört Maria im Markusevangelium zu denjenigen, die an Jesus nicht glauben. Sie will Jesus von seiner Mission abhalten und schließt sich denen an, die Jesus für besessen halten.

Das markinische Bild Marias, der Mutter Jesu, hat sich in der Wirkungsgeschichte nicht durchgesetzt. Ihre Zweifel an Jesus und ihre Beurteilung, dass er »von Sinnen« sei, haben bereits die anderen Evangelisten abgeschwächt.

2. Maria in den anderen Evangelien

Matthäus und Lukas haben ihre Evangelien ungefähr zehn Jahre später verfasst und das Markusevangelium als ihre Quelle benutzt.

2.1. Maria im Matthäusevangelium

Bei Matthäus erscheint Maria schon im Stammbaum Jesu (1,1-17). In Mt 1,16 erscheint Josef als Mann der Maria und Maria als Frau »von der geboren ist Jesus, der da heißt Christus.« Hier stellt Matthäus Josef einerseits als den rechtmäßigen Vater Jesu dar, andererseits ist er »nur« der Mann der Maria, von der Jesus geboren wird. Dies ist eine Andeutung auf die übernatürliche Empfängnis, die in 1,18 bestätigt wird.

In dem Abschnitt 1,18-25 nennt Matthäus Maria in Beziehung zu Jesus: In 1,18 ist Maria (»die Mutter Jesu«) mit Josef verlobt. Die jüdische Verlobung galt als rechtsverbindliches Eheversprechen. Die eheliche Gemeinschaft wurde jedoch erst dann vollzogen, wenn der Ehegatte seine Frau zu sich geholt hat. Deshalb ist Josef entsetzt über Marias Schwangerschaft und will sie heimlich entlassen, weil er als ehrenhafter Mann keine Frau mit einem Kind von einem anderen Mann heiraten konnte. Doch der Engel des Herrn verhindert diesen Schritt und versichert erst jetzt Josef, dass

¹⁹ J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, Neukirchen-Vluyn, 1978; R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I. Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg i.Br. 1976.

Maria das Kind vom heiligen Geist empfangen habe (1,20). Die Anwendung der Prophetie aus Jesaja 7,14 auf Maria lässt die Leser schlussfolgern, dass Maria bei der Empfängnis Jesu eine Jungfrau war.

Josef respektiert die göttliche Weisung und nimmt Maria als seine Frau zu sich. Von nun an übernimmt Josef die Verantwortung für das Kind und Maria, seine Mutter. Doch als die Sterndeuter aus dem Osten ankamen, fanden sie »das Kind mit Maria, seiner Mutter« (2,11). Josef wird nicht erwähnt und das Kind wird auch nicht mit dem Namen genannt, obwohl Josef ihm den Namen Jesus gab (1,24), wie der Engel von ihm verlangte. Matthäus will hier die besondere Rolle Marias als Mutter des Erlösers hervorheben (1,21).

Bei der Flucht nach Ägypten und der Rückkehr nach Israel tritt Josef wieder in Erscheinung (2,13-15 und 2,19-23). Die Befehle des Engels waren wieder an Josef gerichtet: Josef soll das Kind und seine Mutter nehmen und nach Ägypten fliehen. Als die Gefahr für das Kind vorüber ist, soll Josef das Kind und seine Mutter nehmen und wieder nach Israel ziehen. Auch hier wird Maria wieder in Beziehung zu Jesus genannt, während Josef lediglich die Rolle des Beschützers der beiden einnimmt.

Im Unterschied zum Markusevangelium, wo es keine Kindheitsgeschichte gibt, war es Matthäus wichtig, darzustellen, wer die leiblichen Eltern Jesu waren und dass die Jungfrau Maria Jesus vom Heiligen Geist empfangen hat.

In der Verwandtenszene hält sich Matthäus in 12,46-50 an die Markusvorlage (Mk 3,31-35). Matthäus schwächt jedoch zum einen das Vorhaben der Familie ab, denn die Mutter und die Brüder wollen mit Jesus sprechen, im Unterschied zu Markus. Zum anderen lässt Matthäus auch die Aussage der Verwandten, Jesus sei »von Sinnen« weg. Die Jünger sind zwar diejenigen, die den Willen Gottes tun – ähnlich wie bei Markus –, doch gleichzeitig will Matthäus hervorheben, dass Jesus noch eine leibliche Familie hat.

Diesen Gedanke unterstreicht Matthäus noch einmal in 13,53-58, wo die Dorfbewohner Jesus in seiner Heimatstadt ablehnen (vgl. Mk 6,1-6a). Im Unterschied zu Markus, fragen die Dorfbewohner bei Matthäus: »heißt nicht seine Mutter Maria?« Die Bezeichnung »seine Mutter Maria« erinnert an die Kindheitsgeschichte und ist somit ein Hinweis auf die leibliche Familie Jesu, die um sein Wohlergehen besorgt war.

Matthäus war es wichtig darzustellen, dass Maria eine reine Frau und die richtige Mutter für Jesus war.

2.2. Maria im Lukasevangelium

Von allen Evangelisten präsentiert Lukas ein besonderes Bild von Maria, vor allem in den Geburtsgeschichten (Lk 1,5-2,52).

Manche Forscher sind der Meinung, dass die Geburtsgeschichten von Johannes und Jesus nicht von Lukas stammen, weil sie sich theologisch

nicht in das Evangelium einfügen.²⁰ Dagegen haben andere Forscher festgestellt, dass theologische Verbindungen zwischen dem Evangelium und den Geburtsgeschichten bestehen, wobei manche Abschnitte später hinzugefügt worden sind, wie z.B. 2,41-52.²¹

Es ist zu bezweifeln, dass der Abschnitt 1,5-2,52 aus der Feder des Lukas stammt, weil der überwiegend atl. Stil gegenüber dem hellenistischen in Lk 1,1-4 auffällig wirkt und der ursprüngliche Anfang ohne weiteres ab Lk 3,1 anzunehmen wäre.²² Lukas hat die Vorgeschichte aus der Tradition übernommen, und modifizierte sie entsprechend seiner Vorstellung.²³ Es ist davon auszugehen, dass die ersten Leser das Lukasevangelium in der heutigen Form mit den Geburtsgeschichten vor sich hatten.

Lukas berichtet das erste Mal von Maria bei der Verkündigung der Geburt Jesu durch den Engel Gabriel (Lk 1,26). Der Autor beschreibt Maria als eine Jungfrau, die mit Josef verlobt ist (1,27). Das Wort *parthenos* für Jungfrau könnte hier entweder mit »junge Frau« oder »Jungfrau« übersetzt werden. Unter der Berücksichtigung von Marias Frage in 1,34 »Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?« ist Jungfrau die korrekte Übersetzung von *parthenos*.

Zweitens stellt der Autor Maria als Dienerin Gottes dar. Mit der Antwort »Ich bin des Herrn Magd« (1,38a), bekundet Maria die Bereitschaft, Gott zu vertrauen und sich dem Willen Gottes fügen. Maria will wie die Knechte des Herrn vor ihr – Abraham, Jakob, Mose, David und die Propheten – Gott bedingungslos dienen. Als Dienerin Gottes ist Maria ein Vorbild für alle, die Jesus furchtlos nachfolgen wollen (Apg 4,29). Der Autor versteht Maria als Brücke zwischen der atl. Tradition der Diener Gottes und dem Dienst Jesu im Evangelium.

Drittens tritt Maria als Prophetin auf und dabei als Fürsprecherin der Armen und Unterdrückten. Im Magnificat (1,46-55) besingt Maria die Umkehrung der sozialen Geschehnisse: Die Mächtigen werden entthront und die Reichen werden verarmen, während die Niedrigen erhöht werden und die Not der Hungernden ein Ende haben wird. Lukas baut dieses Thema im Evangelium weiter aus (6,20-26; 16,19-26): Die Reichen sollen wissen, dass Gott sich der Armen und Hungernden annimmt, während er die Wohlhabenden und Mächtigen bestraft, falls sie keine Wende für die Benachteiligten herbeiführen.²⁴

²⁰ So ist z.B. H. Conzelmann (Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen, 1964) der Meinung, dass die Geburtsgeschichte nicht zum ursprünglichen Evangelium gehörte.

²¹ R.E. Brown, The birth of the Messiah: a commentary on the infancy narrative in Matthew and Luke, London 1977.

²² A. Janzen, Der Friede im lukanischen Doppelwerk vor dem Hintergrund der Pax Romana, Frankfurt a.M. 2002, 71-74.

²³ Wie z.B. Lk 1,26-39; 1,67-79; 2,6-7a; 2,19; 2,25-35 (36-39).

²⁴ Janzen, Friede, 140-147.

Viertens stellt der Autor Maria als eine fürsorgliche und kontemplative Mutter dar. Trotz der schwierigen Umstände – unvorbereiteter Umzug nach Bethlehem, keine Herberge – ist sie in der Lage, dem Kind ein behagliches »Zuhause« zu geben (Lk 2,1-7). Sie ließ sich nicht von den Ereignissen beirren, sondern dachte zuerst nach und bewahrte »alles« in ihrem Herzen. Als die Hirten ihr begeistert von dem Engelbesuch berichteten, »bewahrte sie alles in ihrem Herzen und dachte darüber nach« (Lk 2,8-19). Die Prophetie Simeons, dass das Kind das Heil den Völkern bringen wird, aber ihr wird als Mutter »ein Schwert durch die Seele« gehen, nimmt Maria ebenfalls wortlos auf (Lk 2,25-35). Auf die Frage des zwölfjährigen Jesus im Tempel, antwortet sie auch nicht, sondern »bewahrt alles in ihrem Herzen« (2,41-52).

Fünftens ist Maria bei Lukas ein Vorbild für die wahre Jüngerschaft. Maria ist eine Frau des Glaubens, wie Elisabeth bezeugt: »Selig ist die, die geglaubt hat, dass sich erfüllt, was der Herr sagen ließ« (Lk 1,45). Auch die Antwort Marias auf die Ankündigung des Engels Gabriel zeugt vom Glauben und Vertrauen: »mir geschehe, wie du gesagt hast« (1,38b). Maria gehört zur Familie Gottes, wie Lukas in 8,19-21 darstellt, wo die Verwandten zu Jesus kommen. Den Verwandtenbesuch aus Mk 3,31-35 verändert Lukas wie folgt: er lässt sowohl die Frage: »Wer sind meine Mutter und Brüder?« weg, als auch den Hinweis, dass diejenigen, die bei Jesus sind, zu seiner Familie gehören. Jesus sagt bei Lukas: »Meine Mutter und meine Brüder sind die, die das Wort Gottes hören und danach handeln« (8,21). Bei Lukas sind demnach die Mutter und die Brüder Jesu ein Vorbild für die wahre Jüngerschaft. In Apg 1,14 erwähnt Lukas noch einmal, dass die Mutter Jesu eine Frau des Glaubens war, die zusammen mit den Jüngern »im Gebet verharrte«.

2.3. Maria im Johannesevangelium

Maria erscheint bei Johannes am Anfang und am Ende der Dienstzeit Jesu. Im Unterschied zu den synoptischen Evangelien nennt Johannes sie nicht beim Namen, sondern als »Mutter Jesu« oder »seine Mutter«. Es gibt im Johannesevangelium keine Hinweise, dass der Autor den Namen der Mutter Jesu kannte; ihm waren auch der Geburtsort und die davidische Abstammung Jesu unbekannt (Joh 7,40-44).

Der Autor erwähnt die Mutter Jesu bei wichtigen Ereignissen im Leben Jesu. Die Mutter trägt dazu bei, dass Jesus das erste Wunder vollbringt (2,1-12). Als der Wein bei der Hochzeit zu Kana ausging, geht die Mutter Jesu zu ihm, um ihn darüber zu benachrichtigen. Die Leser würden sich die gleiche Frage stellen, wie Jesus: »Was willst du von mir, Frau?« (2,4a). Die Frage ist auf den ersten Blick berechtigt, denn die Mutter geht zu Jesus, obwohl er nicht der Gastgeber ist. Die Anrede mit »Frau« könnte bedeuten, dass Jesus den Hinweis als Aufforderung versteht, ein Wunder zu vollbringen, dazu er noch nicht bereit ist. Deshalb

sagt er zu ihr anschließend: »Meine Stunde ist noch nicht gekommen« (2,4b).

Die Mutter Jesu lässt sich durch die etwas abweisende Antwort Jesu nicht beirren. Sie glaubt an Jesus und ist sicher, dass er ein Wunder vollbringen wird. Die Mutter Jesu sorgt dafür, dass keine Zweifel aufkommen und bereitet deshalb die Diener mit der Anweisung vor: »Was er euch sagt, das tut!« Sie hatte Recht gehabt, Jesus konnte ein Wunder vollbringen, indem er das Wasser zu Wein werden ließ. So hat die Mutter Jesu eine wichtige Rolle beim Vollbringen des ersten Wunders gespielt. Damit will Johannes die Mutter Jesu als eine Frau des Glaubens darstellen.

Am Kreuz erscheint die Mutter Jesu noch einmal (19,25-27). Die anderen Evangelisten berichten nicht von Maria beim Kreuz Jesu. Bei Johannes spricht Jesus mit ihr und mit dem Jünger, »den er liebte«. Zu seiner Mutter sagt Jesus: »Frau, siehe, dein Sohn!« und zum Jünger: »Siehe, deine Mutter!« Jesus teilt seiner Mutter und dem Jünger eine wichtige Aufgabe zu: sie sollen füreinander sorgen.

Johannes will hier zum Ausdruck bringen, dass die Mutter Jesus bis zu seinem schrecklichen Tod nicht im Stich gelassen hat; sie hat ihm vertraut und war bei ihm. Wie sie Jesus unterstützte so soll sie von nun an den Jünger begleiten. Der Jünger hat die Ehre, »die Mutter Jesu« als seine Mutter zu haben.

Diese drei Evangelisten stellen Maria positiv dar und haben das Christentum über Jahrhunderte beeinflusst.

3. Warum stellt Markus Maria im Vergleich zu den anderen Evangelisten negativ dar?

Markus will seine Leser von der Bedeutung einer spirituellen Familie überzeugen. Die Christen sollen Markus zufolge einen radikalen Bruch mit ihren bisherigen sozialen und familiären Bindungen vollziehen. Die Christen müssen zum einen damit rechnen, dass die leibliche Familie die Bindungen zu ihnen abbricht, wenn sie Jesus nachfolgen (3,20-35). Zum anderen bedeutet Nachfolge »Haus, Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder und Äcker« zu verlassen (Mk 10,29; vgl. 8,34-38). Es ist anzunehmen, dass Markus mit diesem Verständnis von Nachfolge verfolgte Christen trösten und ermutigen wollte. Sie sollen sich an Jesus orientieren: die leibliche Familie hat Jesus abgelehnt; deshalb wendet er sich denen zu, die an ihn glauben. Die Gläubigen bilden die spirituelle Familie, eine neue Gemeinschaft.

Die neue Gemeinde ist nach Markus egalitär. Im Vergleich zu den hierarchischen Strukturen mit dem Vater als Oberhaupt, fehlt in der markinischen Gemeinde die Vaterfigur. Der Aufforderung, die Familie zu verlassen (Mk 10,29-31) folgt bei Markus das Versprechen einer neuen spirituellen Familie von Müttern, Schwestern und Brüdern. Von einem Va-

ter ist dabei nicht die Rede. Die hierarchischen Strukturen werden bei Markus dadurch ersetzt, dass die Christen den Willen Gottes tun (3,35) und einander dienen (10,42-44). Der gegenseitige Dienst schließt aus, dass jemand die Leitung der Gruppe für sich beansprucht.

Die neue Gemeinde ist frauenfreundlich. Indem Jesus nach Markus die Familienbindungen relativierte und für eine anti-hierarchische Gemeinschaftsstruktur eintrat, konnten alle – auch Frauen – in der markinischen Gemeinde ihre traditionellen Rollen verlassen und sich den spirituellen Aufgaben widmen. Im Unterschied zur Maria, der Mutter Jesu, präsentiert Markus die anderen Frauen – wie Maria Magdalena – als Nachfolgerinnen Jesu (vgl. 15,40.47; 16,1).

Nach Markus kann nur der ein Christ sein, der sich konsequent von seiner leiblichen Familie und den bisherigen sozialen Strukturen abwendet. In diesem Verständnis von Nachfolge hatte die Mutter Jesu keinen Platz. Damit will Markus aber auch seine Leser trösten: wenn sie von ihrer Familie abgelehnt werden, können sie sich auf ihre neue Familie freuen, wo sie Unterstützung finden werden.

Im Unterschied zu den markinischen Christen waren die Leserkreise von den Evangelisten Matthäus, Lukas und Johannes nicht mehr von Verfolgungen und Ablehnung seitens der eigenen Familien bedroht. Die Familienbindungen sind wieder wichtig geworden und so vermitteln sie ein positives Bild von Maria: sie ist die auserwählte »Magd des Herrn«; sie ist eine Jungfrau, die persönlich von einem Engel besucht wird; als Mutter sorgt sie für Jesus und unterstützt seine Mission; sie glaubt an Jesus und begleitet ihn bis zum Kreuz. Matthäus, Lukas und Johannes stellen Maria als eine Mutter dar, die an Jesus glaubt und zu ihm hält.

Bibliographie

- Achtemeier, P.J.*, Mary in the Gospel of Mark, in: *R.E. Brown* (Hg.), *Mary in the New Testament*, Philadelphia 1978
- Blinzler, J.*, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967
- Brown, R.E.*, *The birth of the Messiah: a commentary on the infancy narrative in Matthew and Luke*, London 1977
- Conzelmann, H.*, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964
- Ernst, J.*, *Das Evangelium nach Markus*, RNT, Regensburg 1981
- Gnilka, J.*, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II/1, Neukirchen-Vluyn 1978
- Janzen, A.*, *Der Friede im lukanischen Doppelwerk vor dem Hintergrund der Pax Romana*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 752, Frankfurt a.M. 2002
- Klostermann, E.*, *Das Markusevangelium*, HNT 3, Tübingen 1971
- Lührmann, D.*, *Das Markusevangelium*, Tübingen 1987
- McArthur, H.K.*, »Son of Mary«, *NT 15* (1973), 38-58
- Moltmann-Wendel, E.*, *Ein eigener Mensch werden: Frauen um Jesus*, Gütersloh 1980

- Mulack, C.*, Maria – die geheime Göttin im Christentum, Stuttgart 1985
- Pesch, R.*, Das Markusevangelium, HThKNT 1, Freiburg i.Br. 1976
- Schaberg, J.*, The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives, San Francisco 1987
- Söding, Th.*, Glaube bei Markus: Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie, Stuttgart 1985
- Wansbrough, H.*, Mark III.21 – Was Jesus out of his Mind?, NTS 18 (1971), 233-235
- Zwick, R.*, Montage im Markusevangelium: Studien zur narrativen Organisation der ältesten Jesuserzählung, Stuttgart 1989

Was heißt: »Die Kinder sind heilig«?

Ein Beitrag auf dem Weg
zum Verständnis von 1. Korinther 7,14

Friedrich Emanuel Wieser

Welchen Status haben ungetaufte Kinder im baptistischen Bewusstsein?

Als Baptisten betonen wir die Hinkehr des Einzelnen zu Gott als Voraussetzung für die Taufe. Die Taufe ist die bewusste Ant-Wort des Menschen auf das berufenden und errettende Wort Gottes im Evangelium. Diese helle Seite unserer Überzeugung, hat auch ihre Schattenseite. Ich meine damit die nur rudimentär ausgeformten *Theologie des Kindes*, bzw. der Frage nach dem *Status nicht getaufter Kinder*.

Achten wir auf unsere Sprache, dann haben Kinder in unseren Reihen einen *Noch-Nicht-Status*: Sie sind *noch nicht* zum Glauben gekommen, sie sind *noch nicht* getauft und darum auch *noch nicht* Mitglieder. Wir sagen, Kinder seien die *Zukunft* der Gemeinde. Inwieweit aber sind sie auch die *Gegenwart* der Gemeinde?

Unsere Praxis ist hier wie in anderen Bereichen auch unserer theologischen Reflexion voraus. Ganz selbstverständlich wird in den meisten Baptistengemeinden ein großer und liebevoller Aufwand für die Kinder aller Altersstufen getrieben, personell und räumlich. Hier können wir uns jederzeit mit Kirchen messen, in denen die Zugehörigkeit der als Säuglinge getauften Kinder dogmatisch feststeht.

Wenn unser Herz aber den Kindern gehört, dann kann uns das Defizit an theologischer Klärung ihrer geistlichen Stellung nicht unberührt lassen.

Oft zitiert und schwer verständlich: 1. Korinther 7,14

Die Aussage in 1Kor 7,14, dass die Kinder *heilig* seien, nimmt in unserem Denken einen prominenten Platz ein. Es muss jedoch offen bleiben, wie klar die Inhalte sind, die wir mit dieser Aussage verbinden. Noch dazu geht es in 1Kor 7,14 gar nicht primär um die Kinder, sondern um die nicht-gläubigen Ehepartner. Bei diesem Argument setzt Paulus ein offenbar bestehendes Einvernehmen voraus, dass die *Kinder* geheiligt sind. Über dieses Thema ist offenkundig im Rahmen der katechetischen Unterweisung und Gemeindeseelsorge des Paulus gesprochen worden. Das Einverständnis über die Heiligkeit der Kinder fungiert nun als An-

gelpunkt für das aktuell vorgelagerte Argument bezüglich des nichtgläubigen Ehepartners.

(1Kor 7,14 RevElb) »Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau ist durch den Bruder geheiligt; *sonst wären ja eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig.*«

Was bedeutet »heilig« in 1. Korinther 7,14?

Nicht gemeint sein kann, dass der ungläubige Partner, bzw. die Kinder *Christen* und *Glieder der Gemeinde* wären. Ebenso wenig kann »heilig« eine *ethische* Kategorie sein im Sinne der Heiligung des Lebens in der Nachfolge. Der Begriff »heilig« ist hier ungewöhnlich und untypisch für Paulus verwendet. Die Gedanken des Apostels bewegen sich offenbar in einem ganz eigenen Koordinatensystem.

Im neuesten und umfangreichsten Kommentar zum Ersten Korintherbrief fragt Wolfgang Schrage, ob ein *primitiver* Begriff von Heiligkeit vorliege. Er verbirgt auch nicht seine Ratlosigkeit, wenn er schreibt,

»dass hier ein objektiver, wenn nicht gar dinglich-magischer Heiligkeitsbegriff vorliegt. Der Christ lebt sozusagen in einem Ausstrahlungs- bzw. Kraftfeld, das auch Nichtchristen nicht unberührt lässt, in das sie wie mit magnetischer Kraft mit hineingezogen werden. Wie Paulus sich das genauer vorstellt, ist nicht zu sagen.«¹

Er fügt hinzu: »Am ehesten leuchtet noch das Denken in *Machtsphären* ein.«² Dieser Hinweis führt in die Richtung, die ich in meinem Argument einschlagen möchte.

1Petr 2,9f ist ein bekannter neutestamentlicher Belegtext für die Gleichsetzung von »heilig« und »Eigentum Gottes«, das zu Gott und seiner Herrschaft gehört.

(EÜ) Ihr aber seid ein *ausgewähltes* Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein *heiliger Stamm*, ein Volk, das sein *besonderes Eigentum* wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr *Gottes Volk*; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden.

Hinter 1Petr 2 steht Ex 19,5f:

(EÜ) Jetzt aber, wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, werdet ihr unter allen Völkern *mein besonderes Eigentum* sein. Mir gehört die ganze Erde, ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein *heiliges Volk* gehören.

¹ Vgl. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. EKK VII/2 (6,12-11,16), Neukirchen-Vluyn 1995, 105f.

² A.a.O., 106 (Hervorhebung FEW).

Dennoch: Der Verweis auf diese Texte will nicht wirklich befriedigen. Die genannten Bibelzitate setzen wohl die Bedeutung von »Machtsphäre«, »Eigentum Gottes« voraus. Doch zumindest für den nicht-gläubige Ehepartner, der sich dem Glauben nicht öffnet, kann das darin dominante Motiv der Einbeziehung in Gottes Eigentumsvolk nicht als Verständnisrahmen erhalten.

»Dass der nichtchristliche Ehegatte durch den Christen gerettet werde, hat Paulus nicht gesagt. Bei aller Hoffnung, dass auch solche Rettung durch den Christen geschehen kann [...], erfolgt sie doch nicht ohne Glauben, und einen stellvertretenden Glauben gibt es nicht.«³

Bringt uns eine antike jüdische Schrift weiter?

Aus meiner früheren Beschäftigung mit jüdischen Traditionen im NT und mit jüdischer Literatur⁴ steht mir ein Text vor Augen, der Licht auf die spezielle Bedeutung des Begriffs »heilig« in unserem Zusammenhang werfen kann. Es handelt sich um einen Abschnitt aus dem *Buch der Jubiläen*:

Jub 15,30-32: »(30) Denn den Ismael und seine Kinder und Brüder und Esau hat der Herr nicht nahegebracht zu sich und nicht auserwählt aus ihnen, weil sie aus den Kindern Abrahams sind, weil er sie kannte. Aber Israel hat er *erwählt*, dass sie ihm zum Volk seien. (31) Und er hat es *geheiligt* und gesammelt aus allen Menschenkindern. Denn es gibt viele Völker und viel Volk, und alle sind sein. Und über alle lässt er Geister herrschen, damit sie sie weg von ihm verführen. (32) *Aber über Israel lässt er sie nicht herrschen, niemand, weder Engel noch Geist. Denn er allein ist ihr Herrscher.* Und er bewahrt sie, und er wird sie fordern für sich aus der Hand seiner Engel und von seinen Geistern und aus der Hand aller und aller seiner Gewalten, damit er sie bewahre und er sie segne und sie ihm gehören und er ihnen gehöre von jetzt an und bis in Ewigkeit.«⁵

³ Ebd.

⁴ F.E. Wieser, *Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament*. Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Band 317, Frankfurt a.M. u.a. 1987 (vergriffen; Restexemplare beim Autor).

⁵ Zit. nach: K. Berger, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, JSHRZ 2, 408f, hg. von W.G. Kümmel, Gütersloh 1973ff. – Bemerkenswert ist auch Jub 16,17-19 (a.a.O., 412), weil es eine nahe Parallele zur Textkombination in 1Petr 2,9 ist: »Und aus den Söhnen Isaaks werde einer heiliger Same sein, und er werde nicht unter die Völker gerechnet werden. Denn er werde Anteil des Höchsten sein, und unter das, was Gott besitze, falle all sein Same, damit er für den Herr ein Volk der Sohnschaft sei vor allen Völkern und dass er ein Königtum sei und ein Priestertum und ein heiliges Volk.«

Was ist das Buch der Jubiläen?

Das Buch der Jubiläen ist eine deutende Nacherzählung des Pentateuch aus dem Blickwinkel einer überzeitlichen (apokalyptischen) Offenbarung. Nach Ansicht von Klaus Berger⁶ ist es ein restaurativer Versuch, das Volk Israel gegen die hellenistische Auflösung und Verflachung zu einer starken national-religiösen Identität zu einen. Ein priesterliches Pathos durchzieht das Werk. »Träger ist demnach eine antihellenistische priesterliche restaurative Reformgruppe, die sowohl mit den Asidäern als auch mit der kurz danach entstandenen Qumrangruppe in enger historischer Verbindung steht.«⁷ Die Entstehung des Buches dürfte schon »in der ersten Phase des makkabäischen Aufstandes anzusetzen sein.«⁸ Es bahnt sich in der neueren Forschung ein gewisser Konsens an, nach dem das Buch zwischen 167 und 140 v.Chr. entstanden ist.⁹

Kann eine Schrift, die unübersehbar sektiererische Merkmale aufweist (z.B. die dominante Idee eines kosmischen Kalenders, der streng auf der Zahl Sieben aufbaut) für die Deutung eines neutestamentlichen Textes herangezogen werden? Die Frage ist berechtigt, aber nicht zwangsläufig mit Nein zu beantworten.

In der Frühzeit der makkabäischen Bewegung, also in der Entstehungszeit des Buches der Jubiläen, waren die Pharisäer noch Teil der asidäischen Gruppe. Sie lösten sich später von ihr und trugen nicht weiter die radikalen Ziele der späteren Qumran-Leute mit. Der Name »Pharisäer« könnte sich von dort herleiten (»Die sich getrennt bzw. abgesetzt haben«). Die Pharisäer wurden bekanntlich die Träger der Schriftgelehrsamkeit mit der größten Breitenwirkung. Als direkte Vorläufer des späteren rabbinischen Judentums hat man ihnen mitunter eine anti-apokalyptische und anti-spekulative Haltung zugeschrieben. Das ist nach heutiger Auffassung differenzierter zu sehen: Die Abgrenzung von der Apokalyptik haben die Pharisäer vermutlich erst in der Zeit kurz vor, bzw. im Gefolge des jüdischen Krieges vorgenommen.

Es ist einerseits denkbar, dass dem gelernten Pharisäer und Schriftgelehrten Saul von Tarsus der Text aus dem Buch der Jubiläen bekannt war. Das lässt sich natürlich nicht beweisen. Andererseits ist unbestritten, dass Paulus in der Gedankenwelt der Apokalyptik lebte (vgl. z.B. 1Thess 4,15-17). Und die Apokalyptik kennt die Vorstellung, dass die Völker einem Engel unterstellt sind (vgl. Dan 12,1¹⁰).

⁶ A.a.O., 279-285.

⁷ A.a.O., 298

⁸ A.a.O., 299.

⁹ A.a.O., 299f.

¹⁰ In Dan 12,1 wird jedoch anders als in Jub 15 die Vorstellung vertreten, dass der Engel-fürst Michael als Schutzmacht über dem Volk Israel steht. Jub 15 verneint dies und sagt, dass Israel direkt der Herrschaft Gottes untersteht.

Es liegt nahe, den Begriff »geheiligt sein«, bzw. »heilig sein« in 1Kor 7,14 in der Bedeutung aufzufassen: *der direkten Herrschaft Gottes als Schutzmacht unterstellt sein.*

Zurück zu 1. Korinther 7,14: Worum ging es ursprünglich?

Die Ausführungen des Paulus dienen offensichtlich der Klärung einer Anfrage, die so gelauteet haben dürfte: Gerät ein Christ durch die Ehe mit einem nicht-gläubigen Partner¹¹ unter die Herrschaft einer feindlichen geistigen Macht? Die volkstümliche Alltagsreligion in der hellenistisch-römischen Welt war von dem geprägt, was wir gemeinhin als »Aberglauben« bezeichnen: eine Mischung aus Magie, Mantik und Astrologie.¹² Gerade auf dieser Ebene religiöser Ängste, Empfindungen und Manipulationen findet sich verbreitet die Vorstellung, dass durch die Körperöffnungen Kräfte und Mächte in Menschen eindringen.

Die jüdische Religion machte ähnliche Ängste an der Vorstellung von Rein und Unrein fest. Denken wir z.B. an die peniblen Speisevorschriften der Pharisäer und den Widerspruch Jesu, dass die Unreinheit *nicht* durch den *Mund* (eine Körperöffnung) in den Menschen eingeht.

Diese Vorstellung wurde von Christen in Korinth auf den ehelichen Verkehr übertragen. Es stellte sich die Frage, welche Macht dann den gemeinsamen Eheleib und die aus der Ehe entstehenden Kinder dominieren würde.

Die im positiven Sinn aufregende Antwort des Paulus besagt: (a) *Der gläubige Partner zieht den ungläubigen in den Machtbereich Gottes und nicht umgekehrt.*¹³ Der christliche Partner gerät durch die körperliche Verbindung mit einem Nichtchristen nicht unter die Dominanz gottfeindlicher oder subalternen Mächte. So sind auch die der Ehe entspringenden Kinder in den Machtbereich Gottes hineingestellt. – (b) *Das Reine überwindet bei Berührung das Unreine.* Die im Alten Testament und Judentum wie selbstverständlich angenommene Tatsache, dass durch Kontakt und Berührung das Unreine über das Reine dominiert, wird umgedreht. Die Umkehrung des alttestamentlichen Prinzips (z.B. Lev 11ff) bahnt sich in Mt 15,11-19 an, wo Jesus Rein und Unrein aus dem Zusammenhang von materiell-geistiger Übertragung durch Berührung ins Ethische hebt. Mit der Sendung des Petrus in das Haus des Kornelius un-

¹¹ Vorausgesetzt ist jedoch, dass die Ehe vor dem Gläubigwerden des einen Ehepartners geschlossen wurde. Auf die Frage der Heirat eines Christen mit einem Nichtchristen würde Paulus anders antworten und diese Situation verlangt uns heute weitere Überlegungen ab. Sie ist mit 1Kor 7,14 nicht einfach abgedeckt.

¹² E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments. Grundrisse zum Neuen Testament*, NTD.E 1, Göttingen 1977, 167-171.

¹³ Ganz anders 1Kor 6,12-20, wo es um die Verbindung von Christen mit einer Prostituierten geht.

ter dem Diktat der Vision vom unreinen Getier (Apg 10) zieht die Überzeugung von der dominanten Kraft des Reinen über das Unreine ins Programm der christlichen Völkermission ein. Darum fand Paulus auch das Zurückweichen des Petrus von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen so empörend (Gal 2).

Zusammenfassung

Ich habe vorgeschlagen, dass »heilig sein« in 1Kor 7,14 eine vom normalen Sprachgebrauch des Apostels abweichenden Bedeutung zugrunde liegt: *der direkten Herrschaft Gottes als Schutzmacht unterstellt sein*. Diese Bedeutung findet sich prononciert in Jub 15, ist aber im breiten Strom der jüdischen Apokalyptik in allgemeiner Form bekannt. Die Vorstellung wäre reizvoll, dass Paulus als Pharisäer die alte asidäische Schrift gekannt und sich in seinem Argument darauf bezogen hätte. Das ist möglich, lässt sich aber nicht beweisen. Keines Beweises hingegen bedarf die Feststellung, dass Paulus mit der Gedankenwelt der Apokalyptik und dem Motiv von Engelmächten über Menschen und Völkern vertraut war.

Was ergibt sich daraus für den Status ungetaufter Kinder in Baptistengemeinden?

Wenn sich die von mir vorgeschlagene Deutung bewährt, dann sind daraus einige relevante Folgerungen abzuleiten. Ich beschränke mich auf die theologische Stellung ungetaufter Kinder.¹⁴

1. Kinder von Christen, bzw. einem christlichen Elternteil, haben einen *geistlichen Status*, der über den oben so bezeichneten Noch-nicht-Status beträchtlich hinausgeht. *Gott selbst stellt sie in seinen Machtbereich*. Sie sind darum *dem Segens- und Schutzraum der christlichen Gemeinde zugeordnet und anbefohlen*. Sie werden nicht zu quasi Getauften gemacht, auch nicht zu Gemeindegliedern. Es geht jedoch um eine von *Gott* festgelegte Zugehörigkeit. Diese erschöpft sich nicht in pädagogischen und soziologischen Begründungen (Nachwuchs in der Gemeinde), schon gar nicht ist sie einfach menschlichem Gutdünken anheim gestellt ist.

2. Paulus misst dem familiären Zusammenhang einen geistlichen Wert zu. Das mag uns irritieren. Aber es kann uns auch bereichern. Von Seiten säuglingstaufender Kirchen wird uns Baptisten ja der Vorwurf ei-

¹⁴ Sicher ist, dass die Kinder ungetauft sein müssen, weil sonst keine Analogie zum nichtchristlichen Ehepartner vorliegen würde (*Schrage*, EKK VII/2, 107). – Ich halte es für ratsam, bei der weiteren Reflexion über die aktuelle Bedeutung von 1Kor 7,14 einen Unterschied zwischen dem mündigen, sich dem Glauben noch verschließenden Ehepartner und dem unmündigen Kind zu machen.

nes exzessiven Individualismus gemacht. Und die damit gegebene Anfrage sollten wir besser nicht vorschnell abwürgen, sondern uns vielmehr fragen, ob wir zu weit gegangen sind in der Atomisierung der Menschenwelt in autarke Individuen.

3. Führt uns 1Kor 7,14 in der vorgelegten Deutung etwa doch in Richtung Kindertaufe? Im Verlauf meiner bisherigen Darlegung habe ich dies verneint. Dazu noch einmal Wolfgang Schrage: Bei allen Schwierigkeiten der Deutung bleibe zu bedenken,

»dass nach neutestamentlicher Anschauung die Taufe ›das immer vorangegangene Geschenk des Glaubens an Christus‹ besiegelt. Ebenso wenig wie die übrigen oft strapazierten Texte des NT ist also auch 1Kor 7,14 ein expliziter Beleg für die Kindertaufe, die denn auch nach allem, was wir wissen, kaum vor dem 3. Jahrhundert in der Kirche üblich geworden ist«¹⁵

Die Abgrenzung gegen die Säuglingstaufe liegt nach baptistischem Verständnis im Wesen Gottes als »Liebe« begründet. Liebe gibt es nur im Medium der Freiheit. Im Sündenfall hat der Mensch seine Möglichkeit der Freiheit entdeckt und seine Fähigkeit, Nein zu sagen, destruktiv genutzt. Gott sucht nun ein Ja des Menschen, das die ausgebildete *Fähigkeit zu einem Nein* in innerer Freiheit überwindet. Darum ist der schlummernde Glaube eines Kindes, oder das emotional und psychisch dependente Ja eines kleinen Kindes für eine solche Antwort noch nicht ausreichend ausgeformt.

Nichts kann das uneingeschränkte Ja Gottes zu einem Kind in Frage stellen. Als Zeichen und Zuspruch dieser Liebe sehen wir jedoch nicht die Taufe.

4. Es legt sich nahe, die bei uns geübte *Kindersegnung* als sichtbare Handlung der Aufnahme eines Kleinkindes in den Schutz- und Segensraum der Gemeinde aufzuwerten. Das ruft jedoch nach einer Vertiefung ihres Verständnisses in mehrerer Hinsicht. (a) Die Kindersegnung muss herausgeführt werden aus einem gegebenenfalls vorhandenen Unbehagen wegen der Verwechselbarkeit mit einer Säuglingstaufe. Sie soll selbstbewusst einen gebührenden Platz im Gottesdienst einnehmen. (b) Die Kindersegnung ist nicht ein liturgisches Placebo für besorgte Eltern, sondern sie hat einen klar erkennbaren theologischen Inhalt. (c) Einerseits darf den Eltern nicht die Verantwortung für ihr Kind aus der Hand genommen werden. Andererseits muss man vermitteln, dass die Kindersegnung nicht völlig dem subjektiven Empfinden der Eltern überlassen werden soll.

5. Die Gemeinde übernimmt bei der Segnung eines Kindes eine Verantwortung. Sie bietet die Segnung nicht allein als Service für die Eltern an, sondern ist selbst gefragt und beteiligt: Sie nimmt ein Kind auf – in der besonderen Weise, wie das eben bei der Kindersegnung geschieht, als einen ihr zugeordneten und anbefohlenen Menschen!

¹⁵ Schrage, EKK VII, 108, mit Zitat Dinkler, RGG³ VI, 636.

6. Die Zugehörigkeit zum geistlichen Schutz- und Segensraum der Gemeinde wird sinngemäß bis zur bewussten Glaubensentscheidung, Taufe und Mitgliedschaft eines Menschen gehen – oder bis zu einer de facto Entscheidung für einen Lebensweg, der von der christlichen Gemeinschaft wegführt.

7. Zu den Fragen, die hier nicht weiter verfolgt werden sollen, sind die folgenden zu zählen: (a) Welche Bedeutung könnte 1 Korinther 7,14 für den Umgang mit einem Menschen haben, der durch eine geistige Behinderung so weit eingeschränkt sind, dass er seinen Glauben nicht in der von uns erwarteten Form rational zum Ausdruck bringen kann? (b) Hat ein vertieftes Verständnis von der geistlichen Realität, die hinter der Kindersegnung steht, Auswirkung auf die Frage »Kinder und Abendmahl«? (c) Wie kann eine Gemeinde die Zugehörigkeit der Kinder auch formell zum Ausdruck bringen? Sollen Kinder, an denen die Segnung vollzogen wurde, z.B. in einem Anhang zur Gemeindeliste geführt werden?

Anhang:

Was bedeutet die Kindersegnung?

Beispiel für einen erklärenden Text bei Kindersegnungen.

In unserer Gemeinde bekommen Eltern und Verwandte ein Faltblatt mit allen Liedertexten, Gebeten und Bibellesungen des Segnungsteils in die Hand. Auf der Rückseite steht folgende Erklärung:

Jesus hat die Kinder aufgenommen, sie gehezt und gesegnet. Genau das wollen wir auch bei der Kindersegnung tun. Wir vertrauen darauf, dass Christus heute wie damals mit seiner Kraft und herzlichen Liebe anwesend ist. Die Kindersegnung nimmt nicht die Taufe vorweg, die – wie wir mit guter biblischer Begründung meinen – erst zu dem Zeitpunkt erfolgen soll, wenn ein Mensch bewusst den eigenen Glaubensweg bejahen kann.

Gute menschliche Worte sind eine Kraft zum Leben, genauso wie schlechte Worte das Leben eines Menschen verkümmern lassen können. Als Eltern und Erwachsene müssen wir immer wieder prüfen, welche Auswirkung unsere Worte auf das Leben von Kindern haben.

Beim Segnen denken wir jedoch nicht zuerst an die Kraft menschlicher Worte, sondern an die Kraft der Worte, die Gott auf einen Menschen legt. Alle unsere guten und gutgemeinten Wünsche und Worte werden beim Segnen mit Gottes Kraft gefüllt und so für das gesegnete Kind wirksam.

Wenn wir Kinder feierlich segnen, dann erbitten wir für sie Kraft und Schutz. Unser Herz ist erfüllt von dem Wunsch, dass dieser kleine Mensch Begabungen und Wesen voll entfalten und einen guten Weg ins Leben finden wird.

Wenn uns Kinder anvertraut werden, dann spüren wir deutlich unsere Grenzen. Wir wissen, dass wir vieles nicht selbst in der Hand haben, was wir an Gutem unseren Kindern mitgeben wollen. Bei der Segnung befehlen wir uns auch als Eltern dem lebendigen Gott an.

Gott hat das Leben erschaffen. Er liebt das Leben und freut sich über seine Geschöpfe. Gott ist Liebe, darum will Er aus vollem Herzen das Beste für alle Menschen. In seinem Wort sagt Er aber auch, dass sein Segen erst dann bei uns wohnen bleibt, wenn wir uns vertrauensvoll an ihn binden.

Die christliche Gemeinde macht in der Kindersegnung deutlich, dass dieses Kind mit den gläubigen Eltern »geheiligt« ist, d.h. in den Segens- und Schutzraum der Gemeinde aufgenommen wird (1Kor 7,14). Das bedeutet noch nicht Mitgliedschaft, welche ja an die Taufe gebunden ist, aber es schließt Gebet, Fürsorge und Verantwortung ein.

Die Gemeinde verpflichtet sich bei jeder Kindersegnung neu, ihr Bestes zu tun, um die Eltern bei ihrer Aufgabe an dem Kind zu unterstützen. Mit allen ihren Möglichkeiten wird sie dazu beitragen, dass das Kind zu einem gesunden Menschen heranwächst und zu einem fröhlichen, persönlichen Glauben findet.

Die Dialoge des Baptistischen Weltbundes mit anderen Weltweiten Christlichen Gemeinschaften

Erich Geldbach

1. Die Dialoge des Weltbundes

Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts hat der Baptistische Weltbund (Baptist World Alliance = BWA), der im Jahre 2005 auf sein 100-jähriges Bestehen zurückblicken kann, mit unterschiedlichen Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (WCG's) bilaterale Gespräche geführt. Bereits von 1973 bis 1977 fanden Gespräche mit dem Reformierten Weltbund statt. Es folgte eine Dialogrunde mit dem Vatikanischen Sekretariat bzw. Rat zur Förderung der christlichen Einheit (1984-1988), gefolgt von Gesprächen mit dem Lutherischen Weltbund (1986-1989) und der Weltkonferenz der Mennoniten (1989-1992). Zwischen 1994 und 1997 wurde der Versuch gemacht, mit dem Ökumenischen Patriarchat in Istanbul einen Dialog zu führen, der aber von orthodoxer Seite lediglich als »Vorgespräch« eingestuft und ohne weitere Begründung abgebrochen wurde. Erste Versuche, mit dem »Konsultativrat« der weltweiten anglikanischen Gemeinschaft (*Anglican Communion*) ins Gespräch zu kommen, führen in das Jahr 1991, doch begann das Gespräch offiziell 2000 und ist noch nicht beendet. Im Rahmen der »Kommission für Lehre und zwischenkirchliche Kooperation« des Weltbundes wurde bereits 1996 der Wunsch geäußert, mit den Pfingstkirchen zu dialogisieren, doch ist es bisher dazu nicht gekommen.

Man wird dennoch sagen müssen, dass diese Häufung der Dialoge überraschend kommt, lässt sich doch in weiten Kreisen des Baptismus eine kritische Distanz zur ökumenischen Bewegung und zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) feststellen. Der deutsche Bund beispielsweise hat seit Gründung des ÖRK in Amsterdam 1948 eine Mitgliedschaft abgelehnt, obgleich seine Vertreter vor dem Zweiten Weltkrieg bei weltweiten ökumenischen Versammlungen teilgenommen und in öffentlichen Äußerungen eine sie kompromittierende Haltung, wie etwa Paul Schmidt 1937, an den Tag gelegt haben. Die *Southern Baptist Convention* als weltweit größter baptistischer Bund und damit auch als eine Art Leitmodell für andere Bünde war nie Mitglied im Nationalen Kirchenrat der USA.¹ Die gegenwärtige fundamentalistische Führung hat im Jahre 2000

¹ Hier unterscheiden sich der deutsche Bund und die SBC beträchtlich, weil der deutsche Bund zu den Gründungsmitgliedern der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutsch-

die von einigen ökumenisch gesinnten Südbaptisten begonnenen und fruchtbaren bilateralen Gespräche mit Vertretern der katholischen Kirche in den USA ohne weitere Begründung abgebrochen.

1.1. Gründe für die Dialoge

Fragt man nach den Gründen, warum der Weltbund so spät und dann so gehäuft in das auf Weltebene vielfach vernetzte bilaterale Dialoggeschehen eingegriffen hat, so wird man zunächst auf Personen stoßen. Bei Baptisten ist eine ausgeprägte Neigung festzustellen, bestimmte Dinge zu unternehmen, wenn Personen dazu einen Anstoß geben und betreiben. In diesem Zusammenhang darf gesagt werden, dass der Australier Dr. Noel Vose, der von 1985 bis 1990 Präsident des Weltbundes war, ein Sensorium für die zwischenkirchlichen Gespräche hatte und sich dies entsprechend auswirkte. Ganz sicher lässt sich diese These für den baptistisch-mennonitischen Dialog behaupten, weil Vose ein persönliches Interesse daran hatte und zusammen mit seiner Frau zur baptistischen Kommission gehörte.² Aber auch die beiden anderen Dialoge mit der katholischen und der lutherischen Kirche geschahen mit seiner ausdrücklichen Einwilligung, ja er gehörte zur baptistischen Delegation bei den Gesprächen mit dem Vatikan.

Zum baptistisch-reformierten Dialog wird man sagen können, dass der Anstoß dazu von europäischen Baptisten, nicht zuletzt von dem ehemaligen Seminardirektor Dr. Rudolf Thaut, ausging und dass dieser Dialog aus finanziellen Gründen in Europa stattfand, wenngleich Nichteuropäer in Gestalt von Lehrern des Internationalen Baptistischen Seminars in Rüschlikon/Schweiz und Mitarbeitern der Genfer Zentrale des RWB beteiligt waren und die Vermutung nicht unbegründet zu sein scheint, dass vieles auf der »Schweizer Schiene« gelaufen ist.

1.2. Gründe für eine ökumenische Abstinenz

Es gibt aber auch eine Reihe von sachlichen Gründen, die es Baptisten bisher schwer fallen ließ, sich in das internationale ökumenische Geschehen einzuklinken. Keine größere Weltweite Christliche Gemeinschaft hat so viel Zurückhaltung gegenüber ökumenischen Kontakten an den Tag gelegt wie die Baptisten.³ Es gibt eine ausgesprochene und unausge-

land gehörte. Die ACK wurde im gleichen Jahr wie der ÖRK 1948 gegründet. Zur SBC vgl. meinen Aufsatz »Amerikas letzte und einzige Hoffnung«. Die Southern Baptist Convention – Geschichte und Gegenwart«, in: ZThG 7 (2002), 34-63.

² Tragischerweise verstarb Heather Vose bei einer Sitzung der mennonitisch-baptistischen Kommission an einem Hirnschlag.

³ Zum folgenden vgl. E. Glenn Hinson, »The Baptist World Alliance. Its Identity and Ecumenical Involvement«, in: the ecumenical review 46 (1994), 406-412. Zur älteren Literatur sei verwiesen auf den britischen Pionier der ökumenischen Bewegung Ernest A. Payne, Free Churches Unrepentant and Repentant, London 1965, 120-129; William R. Estep, Baptists

sprochene Furcht unter Baptisten auf der ganzen Welt gegenüber ekklesialen Strukturen, die unter Umständen eine Kontrollfunktion ausüben könnten und so eines der heiligen Prinzipien des Baptismus, die Autonomie der Ortsgemeinde, umgehen würden. Diese Furcht gilt selbst dem eigenen Weltbund gegenüber. Außerdem sperrt sich die kongregationalistische Verfassung gegen ökumenische Aktivitäten.

Dazu kommt der Gedanke, dass die Ausübung der Religion eine freie und ungezwungene Sache und nur der Herrschaft Jesu Christi unterworfen ist. Der Baptismus wich in seiner Entstehungszeit von der vorherrschenden Ordnung einer staatlicher- und kirchlicherseits auferlegten bzw. aufgezwungenen Uniformität ab. Zu den Zwangsmitteln, mit denen Uniformität erreicht werden sollte, zählten die frühen Baptisten auch die Säuglingstaufe, weshalb diese zugunsten der Gläubigentaufe, die man als einzige Taufform im Neuen Testament bezeugt sah, verworfen wurde.

Dies und die Tatsache, dass man sich stets in einer Minorität wusste, bewirkte, dass man sich in den fünf Jahrhunderten seit Bestehen des modernen Baptismus vehement für Religionsfreiheit einsetzte, und zwar, das muss hervorgehoben werden, nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere Kirchen, Religionsgemeinschaften und nicht-christliche Religionen. Damit, so will es scheinen, war für viele ein angemessener ökumenischer Beitrag geleistet, so dass man sich nicht unbedingt der sich formierenden ökumenischen Bewegung anschließen zu müssen glaubte. Als der Weltbund 1947 zu seinem Siebten Kongress in Kopenhagen zusammentrat, kam es zu einer heftigen Kontroverse um die Frage, ob er dem sich formierenden ÖRK beitreten sollte. Es gab glühende Befürworter und ebenso heftige Kritiker eines solchen Schrittes. Die Diskussion konnte abgebrochen werden, nachdem der britische Delegierte Dr. Ernest A. Payne, der nachmals einer der Präsidenten des ÖRK wurde, zu Recht erklärte, dass nach der Verfassung nur Einzelkirchen, aber keine Weltbünde eine Mitgliedschaft im ÖRK erwerben könnten.

Die *Southern Baptist Convention* nimmt im weltweiten Baptismus eine Ausnahmestellung ein. Sie hat im Süden der USA eine zahlenmäßige Größe erreicht, dass sie eine quasi-volkskirchliche Position innehat. In vielen Städten meint man, wenn man von »First Church« spricht, ganz selbstverständlich die »First Baptist Church«, auch wenn es am gleichen Ort noch eine »First Methodist Church« und/oder eine »First Pres-

and Christian Unity, Nashville 1966; James Leo Garrett (ed.), *Baptist Relations with other Christians*, Valley Forge 1974; William Jerry Boney and Glenn A. Igleheart (eds.), *Baptists and Ecumenism*, Valley Forge 1980. In diesem Band findet man auch Außenansichten von Donald F. Durnbaugh (Brethren Church), Thomas F. Stransky (römisch-katholische Kirche), Robert L. Turnipseed (United Methodist Church), John Howard Yoder (Mennonitische Kirche) und A. James Rudin (jüdische Perspektive). Schließlich verweise ich auf meinen Artikel »Baptists and the Ecumenical Movement. A Strategy Paper«, in: William H. Brackney and Ruby J. Burke (eds.), *Faith, Life and Witness. The Papers of the Study and Research Division of the Baptist World Alliance 1986-1990*, Birmingham, AL 1990, 30-48.

byterian Church« gibt. Das Bewusstsein, eine Minorität in der Welt zu sein, ist nicht nur verloren gegangen, sondern kann unter diesen soziologischen Bedingungen gar nicht auftauchen. Infolgedessen kann man führende fundamentalistische Baptisten im Süden der USA finden, die das Freiwilligkeitsprinzip der Kirchenmitgliedschaft in Frage stellen, die Trennung von Staat und Kirche als »Einfall häretischer Gedanken Spinner« bezeichnen und dazu übergehen, politische Weichen zugunsten des Gebets an öffentlichen Schulen und zugunsten von Geldern für ihr Privatschulwesen zu stellen. Die im Süden dominierende Kirche versucht also, die gleichen Muster, wie sie aus der Geschichte der europäischen Christenheit bekannt sind, über die Mehrheitsverhältnisse in einer Demokratie zu erreichen und untergräbt so das jahrhundertealte Zeugnis der Baptisten. Man muss sehen, dass diese schandbaren Versuche des Fundamentalismus das eine Ziel verfolgen, aus dem religiös neutralen Amerika ein »christliches« Amerika entstehen zu lassen, was natürlich Schockwellen bei den anderen Religionen, vor allem in der jüdischen Gemeinschaft, auslöst. Denn hier weiß man nur zu gut, wie man unter »christlichen« Regierungen in »christlichen« Ländern gelitten hat.

2. Der Weltbund als Ausdruck ökumenischer Gesinnung

Ursprünglich war das Prinzip der Autonomie der Ortsgemeinde als Schranke gedacht, um einen ungehinderten autokratischen Regierungsstil von Bischöfen über mehrere Gemeinden zu verhindern. Auch bei Gründung des Weltbundes 1905 wurde darauf verwiesen, dass es sich dabei nur um eine »Gemeinschaft« (*fellowship*) handle, die keine Aufsicht oder Kontrolle ausübe. So wurde es in der ersten Verfassung des Weltbundes verankert. Denn der Weltbund sei eine freiwillige Gemeinschaft

»to manifest the essential oneness in the Lord Jesus Christ as their God and Saviour of the churches of the Baptist order and faith throughout the world = um die wesentliche Einheit in dem Herrn Jesus Christus als ihrem Gott und Heiland der Gemeinden der baptistischen Verfassung und des baptistischen Glaubens auf der ganzen Welt zu manifestieren«.

Man hört hier durchaus die gängigen ökumenischen Stichwörter heraus: Jesus Christus als »Gott und Heiland«, wie es die Pariser Basis des Christlichen Vereins Junger Männer (CVJM) gesagt hatte und wie es später in der Basisformel des ÖRK wörtlich wiederholt wurde, sowie »Glauben und Kirchenverfassung«, hier umgedreht als »order and faith«⁴. Zugleich aber wird gesagt, dass es darum gehe,

⁴ Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) wurde 1927 in Lausanne gegründet. Nachdem der ÖRK entstanden war, lebte das Erbe der Bewegung in der »Kommission für Glauben und Kirchenverfassung« fort.

»to promote the spirit of fellowship, service and cooperation among them, while recognizing the independence of each particular church and not assuming the functions of any existing organizations = den Geist der Gemeinschaft, des Dienstes und der Kooperation unter ihnen zu fördern, während man zugleich die Unabhängigkeit jeder besonderen Gemeinde anerkennt und keine Funktionen bestehender Organisationen annimmt.«

Noch in den 20er Jahren sahen sich Präsident E.Y. Mullins (Präsident des *Southern Baptist Theological Seminary* in Louisville, KY, USA) und der 1928 zum ersten Generalsekretär berufene britische Theologe J.H. Rushbrooke⁵ gezwungen, in einem Statement zu betonen, dass es um Gemeinschaft und Kooperation unter Baptisten gehe: Der Weltbund suche

»To express and promote unity and fellowship among the Baptists of the world; to secure and defend religious freedom; and to proclaim the great principles of our common faith = Einheit und Gemeinschaft unter den Baptisten der Welt auszudrücken und zu fördern, die Religionsfreiheit zu sichern und zu verteidigen und die großen Prinzipien unseres gemeinsamen Glaubens zu verkünden«.

Bei der Gründung des Weltbundes forderte der Präsident des Kongresses, Rev. Alexander Maclaren, vor seiner Eröffnungsrede die Delegierten auf, sich von den Plätzen zu erheben, um mit ihm das apostolische Glaubensbekenntnis zu sprechen. Das war für viele Delegierte gewiss ungewöhnlich, sollte aber das Band zum Ausdruck bringen, das Baptisten mit anderen Kirchen verbindet »und wo wir in Kontinuität mit der historischen Kirche stehen«, »eine hörbare und gemeinsame Bekundung unseres Glaubens«, wie Maclaren sagte.⁶

Der erste BWA-Präsident, John Clifford, erklärte in einer Rede in Berlin 1908, die er auf dem zweiten Kongress des Weltbundes 1911 in Philadelphia in wesentlichen Teilen wiederholte⁷:

»The intrinsic catholicity of our fundamental ideas and principles impels us to unity and universality wherever they have free play; they eliminate the cause of ecclesiastical strife and division, and lift to a place of power the forces that make for freedom for service, for unity and brotherhood = Die innewohnende Katholizität unserer fundamentalen Ideen und Prinzipien zwingt uns zur Einheit und Universalität, wo immer sie freies Spiel haben, sie beseitigen den Grund kirchlicher Zwietracht und Trennung und heben die Kräfte in eine Machtposition, die gut sind zur Freiheit zum Dienst, zur Einheit und zur Bruderschaft«.

Das ist ein beachtenswerter ökumenischer Satz. Es gibt eine »innewohnende Katholizität« in den baptistischen Fundamentalien, die zur Einheit

⁵ Über ihn vgl. *Bernard Green, Tomorrow's Man. A Biography of James Henry Rushbrooke*, Didcot 1997.

⁶ The Baptist World Congress, London July 11.19, 1905, London 1905, 20.

⁷ Abgedruckt in: *The Baptist World Alliance. Second Congress Philadelphia, June 19-25, Philadelphia 1911*, 53-70.

und Universalität drängen, wo immer sie freies Spiel haben. Diese Fundamentalien sind die bereits aufgezählten: Freiwilligkeit um der ungebundenen Herrschaft Jesu Christi willen, Autonomie der Ortsgemeinde, Religionsfreiheit und eine freie Kirche in einem freien Staat. Diese Fundamentalien verbieten Konkurrenzdenken und Trennungen; sie bringen diejenigen Kräfte zur Macht, die sich für Freiheit im Dienst, in der Einheit und der Brüderlichkeit⁸ einsetzen. Sie verbieten aber auch, so könnte man fortsetzen, sich z.B. auf Einheitsmodelle wie »organische Union«⁹ einzulassen; wohl aber geben sie die Freiheit, mit anderen ein Gespräch zu führen. Denn Baptisten suchen nicht – außer in ihrem fundamentalistischen Flügel unter dem Einfluss J.N. Darbys – die Separation. Sie sind aber noch so lange eine separate Denomination, wie diese Fundamentalien, die man – jedenfalls partiell – als baptistische Ansichten zu »Glauben und Kirchenverfassung« interpretieren kann, von anderen Kirchen in Frage gestellt werden. Dann haben sie eine ökumenische Funktion als »Pfahl im Fleisch« der Weltchristenheit.

Clifford wusste noch anderes zu sagen. Er sprach vom »ökumenischen Charakter« des Weltbundes und davon, dass er wahrhaft »katholisch« und »orthodox«, aber auch unwiderruflich baptistisch sei. Die Neuheit des Bundes bestehe darin, dass er unter solchen entstanden sei, die eigentlich einem strengen Individualismus huldigten und die bei dem »kleinsten Eingriff in ihre persönliche und gemeindliche Unabhängigkeit« in »tödliche Schrecken« gerieten. Baptisten würden jetzt um der Einheit willen »fröhlich mit anderen kooperieren«: »Wir flehen sie [= die Einheit der Christen] herbei. Wir beten für sie.« Allerdings sagte er auch, dass eine »sichtbare, formale und mechanische Einheit« für Baptisten »keinerlei Charme« besitze. Damit bestätigte er die Ablehnung des Modells der organischen Union. Man kann daher zusammenfassend sagen, dass sich die Gründung des baptistischen Weltbundes 1905 in das allgemeine Bild der breiten ökumenischen Bewegung einfügte, die im 19. Jahrhundert weite Teile der aus Reformation und Nachreformation hervorgegangenen Kirchen erfasst hatte.

3. Der Weltbund im Rahmen der ökumenischen Entwicklung

Bereits 1806 hatte der baptistische Pionier der modernen Missionsbewegung, William Carey (1761-1834), den Vorschlag unterbreitet, eine »Konferenz aller Denominationen von Christen am Kap der Guten Hoffnung« im Jahre 1810 einzuberufen. Ruth Rouse nannte diese Empfeh-

⁸ Man würde heute das Wort *brotherhood* nicht mehr verwenden.

⁹ Nähere Einzelheiten dazu bei *Harding Meyer*, Ökumenische Zielvorstellungen (Bensheimer Hefte 78), Göttingen 1996, 112ff.

lung »*the most startling missionary proposal of all time*«. ¹⁰ Aber erst 1846 entstand als eine »Allianz von Brüdern« unterschiedlicher Denominationen, die sich jedoch auf eine Glaubensbasis verständigen konnten, als erste ökumenische Organisation ¹¹ mit weiter Ausstrahlung die Evangelische Allianz in London, die in den folgenden Jahrzehnten auf dem europäischen Kontinent und in den USA ihre großen Kongresse veranstaltete. Christliche Jugend- und Studentenorganisationen hatten ökumenischen, d.h. zwischenkirchlichen, Charakter, und im Rahmen dieser neuen Formen christlicher Zusammenarbeit wurde dann 1910 in Edinburgh die ersten, Weltmissionskonferenz unter dem Vorsitz des methodistischen Laien John R. Mott (1865-1955) ¹² durchgeführt – genau 100 Jahre später, als William Carey gewollt hatte.

In vielfältigen Formen zwischenkirchlicher Bewegungen, Konferenzen, Unionen, Gemeinschaften und Allianzen verschaffte sich das Verlangen nach christlicher Einheit Ausdruck und ließ das 20. Jahrhundert als »ökumenisches« Jahrhundert in der Kirchengeschichte erscheinen. Nie zuvor in der Geschichte des Christentums waren Kirchen sowie einzelne Christinnen und Christen so aufeinander zugegangen, hatten sich neue Organisationsformen und Strukturen der Zusammenarbeit gegeben und waren bemüht, eine größere Einheit in der Welt darzustellen, um das christliche Zeugnis glaubhafter in Erscheinung treten zu lassen. Die Gründung des Weltbundes ist Ausdruck dieses ökumenischen Bewusstseins. Man strebt eine weltweite baptistische Gemeinschaft an, um sich intra-denominationell zu verständigen und sich der eigenen Tradition in unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen bewusst zu werden. Darum ist der weltweite Aspekt so wichtig. Diese binnenbaptistische Sicht sollte indes nicht zu einem engstirnigen baptistischen Konfessionalismus führen, sondern die eigenen Besonderheiten (»*distinctives*«) sollten deutlich hervortreten, um eine Grundlage zu schaffen, in die sich anbahnenden inter-konfessionellen Gespräch einzugreifen und seinen unverwechselbaren Part zu spielen.

Dementsprechend sind die ökumenischen Entwicklungen auch auf den Veranstaltungen des Weltbundes, vor allem auf den alle fünf Jahre abgehaltenen Kongressen, zu spüren. Auf dem Jubiläumskongress in London 1955 wurden die Delegierten von dem anglikanischen Primas, Erzbischof Fisher, begrüßt, und der englische Präsident Dr. F.T. Lord fand äußerst

¹⁰ R. Rouse, William Carey's »Pleasing Dream«, in: International Review of Missions XXXVII, 181. Die Wendung »pleasing dream« stammt von Careys Freund Andrew Fuller und war abschätzig gemeint. Vgl. die Einleitung von E.A. Payne für eine Neuausgabe von Careys Schrift *An Enquiry into the Obligations of Christians, to Use Means for the Conversion of the Heathens* (ursprüngl. 1792), Didcot 1991, 26.

¹¹ Vgl. dazu Karl Heinz Voigt, *Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung*, Stuttgart 1990.

¹² Zur Biographie vgl. C. Howard Hopkins, *John R. Mott 1865-1955. A Biography*, Genf und Grand Rapids 1979.

positive Worte für die ökumenische Bewegung und verteidigte die Mitgliedschaft der britischen Baptisten im ÖRK.¹³ Fünf Jahre später beschäftigte sich eine Studienkommission mit den Fragen von Gemeinde und Taufe (*Church and Baptism*), und der Vorsitzende dieser Kommission, John Skoglund, forderte im ökumenischen Interesse die Mitgliedsbünde des Weltbundes auf, diese Fragen intensiv zu studieren; denn nur dann könnten Baptisten ihren Platz in der »oikoumene«, das heißt im ganzen Haushalt Gottes, einnehmen.¹⁴ Der bekannte britische Neutestamentler George Beasley-Murray hielt dann auf dem nachfolgenden Kongress in Miami ein Referat zum Thema *Baptists and Baptism of other Churches*. Sein bahnbrechendes Werk über die Taufe im Neuen Testament wurde verfasst, als er Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK war. In Miami überbrachten Vertreter der Mennonitischen Weltkonferenz, der *Reformed and Presbyterian World Alliance* (Reformierter Weltbund) und des Lutherischen Weltbundes die Grüße ihrer Gemeinschaften.¹⁵

Auf dem Stockholmer Kongress 1975 wurde die Verfassung des Weltbundes dahingehend geändert, dass nicht nur die Einheit unter den Baptisten als Ziel genannt wird, sondern in einem Atemzug auch die Einheit mit anderen Christen (*fellow Christians*). Bereits 1969 war eine Kommission ins Leben gerufen worden, deren Name (*Commission on Cooperative Christianity*) das Wort »ökumenisch« umgeht. In dieser Kommission waren neben dem genannten George Beasley-Murray die Theologen Dr. Günter Wagner (Rüschlikon), Dr. Rudolf Thaut, Dr. Gerald Borchert, Dr. James Leo Garrett (beide USA), später Dr. Robert Thompson (Neu-Seeland), Dr. Thorwald Lorenzen (Rüschlikon) und Dr. Horace Russell (USA) sehr aktiv. 1974 gab Garrett die Referate, die in dieser Kommission erarbeitet und gehalten worden waren, heraus.¹⁶ Diese Kommission wurde 1975 mit der älteren Kommission über Baptistische Lehre zusammengelegt und trägt seither den Namen *Commission on Baptist Doctrine and Inter-Church Cooperation*. In dieser Kommission wurde eine Stellungnahme zu den Konvergenz-Erklärungen von Lima der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK erarbeitet, die von Dr. William R. Estep (USA) vorbereitet worden war, und in Verantwortung dieser Kommission liegen auch die Gespräche mit anderen Kirchen.

¹³ A.T. Ohrn (ed.), *Golden Jubilee Congress (Ninth World Congress)*. London, England 16-22 July, 1955, London 1955, 20f.; 67.

¹⁴ A.T. Ohrn (ed.), *Tenth Baptist World Congress*. Rio de Janeiro, Brazil. June 26-July 3, 1960, Nashville 1961, 172.

¹⁵ J. Nordenhaug (ed.), *The Truth that Makes Men Free. Official Report of the Eleventh Congress, Baptist World Alliance, Miami Beach, Florida, USA, June 15-30, 1965*, Nashville 1966, 261-278; 496-498.

¹⁶ Vgl. oben Anm. 3.

4. Die Europäisch-Baptistische Föderation (EBF)

Was sich auf Weltebene schon früh ereignete, hat später auf europäischer Ebene Nachwirkungen gezeigt. Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) ist gleichsam der regionale Zweig des Weltbundes in Europa. Angesichts der Tatsache, dass sich die aus der Reformation hervorgegangenen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen und dazu noch die tschechischen Brüder sowie die Waldenser aufgrund von Lehrgesprächen gegenseitig Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewährten und damit eine besondere Form von Kirchengemeinschaft (»Leuenberger Kirchengemeinschaft«) verwirklichten, hatte es im Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim einen ersten, inoffiziellen Versuch gegeben, zwischen den Leuenberger Unterzeichnerkirchen und den Baptisten zu einem Dialog vorzustoßen.¹⁷ Dieser Versuch wurde wenig später noch umso dringlicher eingestuft, nachdem die europäischen Methodisten aufgrund von Lehrgesprächen 1997 feierlich in die Leuenberger Kirchengemeinschaft aufgenommen worden waren. Wie würde sich der europäische Baptismus angesichts eines durch Kirchengemeinschaft verbundenen europaweiten Protestantismus positionieren?

Bereits das erste inoffizielle Gespräch in Bensheim rief auf Seiten der Baptisten gewisse Verlegenheiten hervor. Wenn die Leuenberger Unterzeichnerkirchen ein Gespräch mit den Baptisten auf europäischer Ebene suchen, wer wäre der Ansprechpartner? Auf Weltebene ist es die Kommission für zwischenkirchliche Beziehungen (*Commission on Baptist Doctrine and Inter-Church Cooperation*)¹⁸; auf europäischer Ebene gibt es keine vergleichbare Kommission.

Die Verlegenheit geht aber tiefer. Das hat mit der kirchlichen Verfassung zu tun. Die Baptistengemeinden haben aufgrund ihrer kongregationalistischen Verfassung keine Kirchenleitung, die sozusagen mit Autorität für alle Gemeinden sprechen kann. Das trifft schon auf nationaler Ebene zu und gilt erst recht für die europäische Ebene oder die Weltebene. Die EBF und der Weltbund sind, wie die Namen sagen, lose Vereinigungen zumeist national-organisierter Bünde und verfügen über keine großen Mitarbeiterstäbe.¹⁹ Aus diesen Gründen muss man ganz realistisch fragen, ob es »fair« von einer kongregationalistisch-verfassten Kirche ist, überhaupt in einen Dialog zu treten, bei dem Dialogpartner Erwartungen zu wecken, und vielleicht sogar Abmachungen zu treffen, die

¹⁷ Das Schlussdokument einer informellen Begegnung zwischen Vertretern der Leuenberger Kirchen und einigen Baptisten ist abgedruckt in: MdKI 45 (1994), 37f.

¹⁸ Aufgrund von – unbegründeten – Animositäten gegenüber dem ÖRK bei einigen baptistischen Bünden vermeidet man traditionell das Wort »ökumenisch«, obwohl es unter den jüngeren Mitgliedern der Kommission inzwischen unbefangen gebraucht und sich wohl auch durchsetzen wird.

¹⁹ Jede Landeskirche in Deutschland, auch die kleinste, hat mehr Oberkirchenräte, Sekretärinnen und sonstige Mitarbeiter als EBF und BWA zusammen.

aber dann auf Ortsebene nicht eingehalten zu werden brauchen, weil jede Ortsgemeinde selbst entscheiden kann, was Sache ist. Wenn man auch zugestehen muss, dass der Problembereich der Rezeption ökumenischer Gespräche ein noch weitgehend unbeackertes Feld darstellt, so muss man doch auch sagen, dass die kongregationalistisch-verfassten Kirchen am meisten Probleme haben, weil sie streng genommen jede Einzelgemeinde fragen müssten, wie sie es mit den Ergebnissen von Gesprächen halten will.

Man sollte bei all diesen Fragen indes nicht übersehen, dass es in mehreren Ländern im Bereich der EBF (z.B. Niederlande, Bundesrepublik und frühere DDR, Norwegen) zwischen lutherischen und/oder reformierten Kirchen einerseits und den Baptisten andererseits Gespräche gegeben hat. Wie diese lokalen oder regionalen Dialoge mit den Gesprächen auf Weltebene vernetzt sind, ist eine offene Frage. Wenn bei den Gesprächen des Baptistischen Weltbundes mit dem Reformierten und dem Lutherischen Weltbund (1973-1977 bzw. 1986-1989) eine weitgehende Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums (wie bei den »Leuenberger Kirchen«) festgestellt wurde, und dies trotz der Tatsache, dass man sich in der Tauffrage ein geschwisterliches »Nein« zumutete, und wenn man ungeachtet dieses »Nein« zu dem Schluss kam, sich »gegenseitig als Gemeinschaften innerhalb der Kirche Christi anzuerkennen« (lutherisch-baptistischen Dialog Nr. 91), dann fragt es sich, was das für die Gemeinden unter dem Dach der jeweiligen Weltbünde, also auch für Europa oder jedes europäische Land, bedeutet. Ist mit einer solchen Feststellung der Dialogpartner schon die »Gemeinschaft« besiegelt? Ist das ein Vorschlag? Wer greift ihn auf und welche Auswirkungen hat dies auf das gegenseitige Verhältnis in Düsseldorf, Bochum, Frankfurt a.M. oder Frankfurt a.O.?

5. Zu den Dialogen selbst

Die vier vom Weltbund verantworteten Gespräche haben eine Asymmetrie. Es lässt sich erkennen, dass die Gesprächsrunde mit den Mennoniten von vornherein als ein Familiengespräch angesehen wurde.²⁰ Die Gespräche mit dem Reformierten Weltbund (RWB) und dem Lutherischen Weltbundes (LWB)²¹ bewegen sich deutlich im Rahmen ge-

²⁰ Der Text ist auf Englisch zugänglich: Baptist-Mennonite Theological Conversations (1989-1992) Final Report.

²¹ Die Texte sind zugänglich in: H. Meyer, H.J. Urban, L. Vischer (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. I, Paderborn-Frankfurt a.M. 1983, 102ff und Bd. II, ebd., 1992, 189ff.

meinsamer Traditionen, also des biblischen und reformatorischen Erbes. Man merkt außerdem, dass es einen zeitlichen Abstand zwischen den Gesprächen mit dem RWB und dem LWB gibt. Der Bericht LWB-BWA ist länger und ausführlicher als der RWB-BWA; er ist zweifellos auch der gründlichste. Auch hier zeigt sich, wie wichtig Personen sind. Die beiden Vorsitzenden der Dialogrunde, Marc Lienhard auf lutherischer und Thorwald Lorenzen auf baptistischer Seite, sorgten für Qualität. Beim Gespräch mit dem RWB merkt man die Neuheit des Versuchs und kann sogar den Gang der Gespräche nachempfinden. Der Fortschritt lässt sich insofern beobachten, als Einsichten wachsen, anderes dann zum Schluss nur noch thesenartig zu Papier gebracht wird. Der Dialog mit dem Vatikan²² ist von den drei anderen unterschieden dadurch, dass hier ein tastendes Vorfühlen deutlich wird. Zugleich ist es bemerkenswert, wie sich die katholischen Vertreter auf das Lieblingsthema der Baptisten – Mission und Evangelisation – eingelassen haben und daher große Flexibilität zeigen. Das gehört aber wohl auch zur – bewussten, vermutlich aber unbewussten – ökumenischen Strategie der katholischen Kirche: mit den Lutheranern verständigt man sich über Rechtfertigung, mit den Pfingstlern über Taufe im Hl. Geist, mit Baptisten über Mission.

5.1. *Der baptistisch-mennonitische Dialog*

In dem mennonitisch-baptistischen Dialog sind keine tiefgreifenden Differenzen aufzuarbeiten gewesen; daher genügt es hier wohl auch, auf einige Punkte hinzuweisen. Es ist interessant, dass man sich bei der ersten Begegnung die kennzeichnenden Werte gegenseitig aufzählte. Die Mennoniten nannten: Gemeinschaft, gegenseitige Hilfe, Disziplin, Dienst, Liebe, Frieden, Gerechtigkeit, die weltweite Gemeinde, Nachfolge, Leiden. Die Baptisten zählten auf: Religionsfreiheit, Freiheit (des Gewissens und der Bibel-Interpretation), Taufe der Gläubigen, Autonomie der Ortsgemeinde, Zeugnis, Evangelisation, Trennung von Staat und Kirche, Gemeinde der Gläubigen (*believers' church* in Analogie zur Redeweise von *believers' baptism*). Damit waren unterschiedliche Akzentsetzungen verdeutlicht. Die Abweichungen (Divergenzen) markieren lediglich Unterschiede in der Gewichtung, sind aber keine sich gegenseitig ausschließenden Positionen. Es ist deutlich, dass die Gesprächspartner nahe Verwandte sind.

Als »relative« Abweichungen werden genannt: 1. Mennoniten berufen sich eher auf den Jesus der synoptischen Evangelien, besonders auf die Bergpredigt, während Baptisten sich eher auf die Schriften des Johannes und Paulus beziehen. 2. Baptisten neigen dazu, die Orthodoxie zu betonen, während Mennoniten die Orthopraxie herausstellen. 3. Baptisten

²² Text wie vorige Anm, Bd. II, 374ff.

betonen die Freiheit und die individuelle Rechenschaft vor Gott, während Mennoniten der Rechenschaft vor Gott durch die Gemeinschaft nachzukommen suchen. 4. Mennoniten betrachten (aufgrund ihrer geschichtlichen Erfahrungen) das Leiden als ein Zeichen der wahren Kirche; dies tun Baptisten nicht. 5. Mennoniten sind mehr als die Baptisten um die Kirchenzucht besorgt.

Baptisten und Mennoniten betonen, dass Christsein bedeutet, herausgerufen zu sein und sich von der »Welt« zu unterscheiden. Wie man allerdings sich zur Welt verhält, d.h. wie die Gemeinden ihre Beziehungen zur Welt gestalten, sagt viel darüber aus, wie sie die Souveränität Gottes, Leben und Dienst Christi, die menschliche Natur, die Sünde und die menschlichen Bedürfnisse und Nöte verstehen. Bei der Frage der »Sendung« der Gemeinde zeigen sich besondere Selbstverständnisse beider Gemeinschaften.

Keine Unterschiede bestehen im Bekenntnis, dass Jesus Christus der Herr über die ganze Schöpfung und das menschliche Leben ist und dass er der einzige Mittler des Heils und der Maßstab für Glauben und Leben in allen Kulturen ist. Daher ist das Zeugnis durch Wort und Tat eine unerlässliche Dimension des kirchlichen Lebens. Zur Sendung der Kirche gehört auch, dass die Kirche »frei« sein muss, d.h. dass weder der Staat die Kirche noch die Kirche den Staat dominieren darf. Es wird aber festgestellt, dass die baptistische Identität mehr durch die Verkündigung, die mennonitische mehr durch Dienst geformt wird. Daher erklärt sich, dass Mennoniten dem Friedenszeugnis und der Gewaltlosigkeit große Bedeutung zumessen, während Baptisten eher der Tradition vom »gerechten Krieg« zuzurechnen sind und daher auch eher an der politischen Ordnung teilhaben. Mennoniten betonen einen »einfachen Lebensstil« als Ausdruck des Glaubens und als Mittel, um sparsam mit den Ressourcen der Erde umzugehen.

5.2. Ziele der Dialoge

5.2.1. Reformiert-baptistisch

1. Das Wesen der Meinungsverschiedenheiten soll untersucht und überlegt werden, wie Differenzen überwunden werden können.

2. Die Taufe soll als theologisches Problem angegangen werden, das für die Frage nach Wesen und Verständnis der Kirche von zentraler Bedeutung ist und die gesamte ökumenische Bewegung angeht. Dieses Ziel ist also so formuliert, dass nicht nur die beiden betroffenen Gemeinschaften davon berührt werden, sondern dass es im Horizont der ökumenischen Bewegung insgesamt geschieht.

5.2.2. *Lutherisch-baptistisch*

Das Ziel des Dialogs bestand darin, »Unterschiede, Konvergenzen und Übereinstimmungen im Denken und in der Praxis zwischen unseren Kirchen/Gemeinden zu klären [...]. Ergebnisse sollten unsere heutige Sicht früherer Verwerfungen umreißen, Wege zur Überwindung gegenwärtiger Schwierigkeiten vorschlagen und Wege zur Verbesserung des gegenseitigen Wissens, der gegenseitigen Achtung und Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen/Gemeinden empfehlen«.

5.2.3. *Römisch-katholisch/baptistisch*

Das Hauptziel bestand darin, zu einem gegenseitigen Verständnis gewisser Konvergenzen und Divergenzen zu gelangen. Daraus ergaben sich weitere Ziele: Die Gespräche sollten dem Zweck des gegenseitigen und eigenen Verstehens dienen. Diese Zielbestimmung zeigt an, dass die Basis noch sehr schmal ist. Das geht auch aus den beiden folgenden genannten Zielen hervor: Man will neue Möglichkeiten benennen und bestehende Schwierigkeiten abklären bezüglich eines gemeinsamen Zeugnisses im Blick auf die gegenwärtige Wertsituation und den Auftrag Christi, das Evangelium zu verkünden. Schließlich sollen bestehende Vorurteile zwischen den beiden Konfessionsfamilien angesprochen werden.

5.2.4. *Mennonitisch-baptistisch*

Man will größeres gegenseitiges Verständnis füreinander wecken, die Gemeinschaft innerhalb des Leibes Christi vertiefen und nach Möglichkeiten der Kooperation Ausschau halten. Ausdrücklich wird gesagt, das Ziel sei *nicht* der Zusammenschluss der beiden Denominationen.

6. *Themen der Dialoge*

Lässt man die Themen kurz Revue passieren, dann ergibt sich, dass jeweils zu Beginn über die Grundlagen nachgedacht wurde. Hier zeigt sich ein deutliches Gefälle. Während im R-B Gespräch sofort mit der Bibel eingesetzt wird und die Fragen von *norma normans*, der Interpretation und der Auseinandersetzung mit den heutigen Problemen im Mittelpunkt stehen, ist der L-B Dialog detaillierter, weil hier, ähnlich wie im M-B, über »Autorität« allgemein nachgedacht wird und dann Ausführungen zu *sola scriptura*, *solus Christus*, die Auslegung der Schrift und die Aufgabe der Theologie sowie die Rolle der Bekenntnisschriften bzw. der Glaubensbekenntnisse sich anschließen. Im RKK-B Dialog setzt man sofort mit Gottes rettender Offenbarung als der Autorität ein. Es lässt

sich also nicht abweisen, dass ein Gefälle von konkreten Fragen zu einer sehr viel abstrakteren theologischen Ebene deutlich wird.

Bei den innerevangelischen Dialogen geht es bei den Einzelthemen um zwei große Bereiche: Einmal um die Ekklesiologie im engeren Sinne und zum zweiten um die Tauflehre, die entweder als Bestand der Ekklesiologie abgehandelt, oder in ihrem Verhältnis von Glaube, Taufe und Nachfolge verstanden wird. Entsprechend dem speziellen Thema »Aufforderung zum Christuszeugnis in der heutigen Welt« ist in dem RKK-B Dialog das Hauptaugenmerk auf das Zeugnis der Kirche gerichtet. Hier wird gesagt, dass die Probleme der theologischen Autorität und Methode sowie das Verhältnis von Glauben, Taufe und Zeugnis zu den noch unerledigten Gebieten gehören, die einer weiteren Klärung bedürfen.

6.1. Taufe

Es ist ganz unbestreitbar, dass die Taufe im Mittelpunkt der innerevangelischen Dialoge steht. Dabei ist wichtig zu betonen, dass in allen Dialogen die Taufe nicht als ein isoliertes Problem behandelt wird. Im R-B Dialog wird die Taufe in die universale Weite der Absicht Gottes hineingestellt und die Vorrangigkeit der Gnade Gottes betont. Damit ist sichergestellt, dass beide Gemeinschaften von der vorlaufenden Gnade Gottes sprechen, so dass ein Missverständnis ausgeschlossen wird, als sei die Taufe etwa nur eine Handlung des Menschen. Sogleich wird aber hinzugefügt, dass der vorlaufende Charakter der Gnade Gottes in Bezug auf die Taufe verschieden gesehen wird. Während die Reformierten (und ähnlich könnten es die Lutheraner sagen) in der Kindertaufe die Manifestation der vorlaufenden Gnade erblicken, sehen die Baptisten dies in Kreuz und Auferstehung Christi, während der Ritus der Taufe zum Prozess der Aneignung der Gabe Gottes durch den Glauben gehört (Nr. 9). Daraus wird schon deutlich, dass die Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe zu den wichtigen Fragen gehört, die umstritten sind.

6.2. Glaube – Taufe – Nachfolge

Im lutherisch-baptistischen Dialog ist der Problembereich in die drei Bezugspunkte Glaube – Taufe – Nachfolge eingebettet. Hier wird nun gleich gesagt, dass man sehr viele Überzeugungen gemeinsam zum Ausdruck bringen kann, solange man die besondere Frage der Kindertaufe ausklammert (Nr. 28). Man fühlt sich erinnert an die Dialoge zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Vatikan über das kirchliche Amt, bei denen man auch sehr viele Dinge gemeinsam zum Ausdruck bringen kann, so lange die besondere Frage der Ordination von Frauen ausgeklammert ist. Dass man die Problembereiche zusammen sieht, deutet unmissverständlich darauf hin, dass der Glaube an Jesus Christus und die Taufe wesentlich zum Sendungsauftrag und Dienst der Kirche gehören.

Ganz obenan steht, sozusagen axiomatisch, die Feststellung, dass die Initiative immer von Gott ausgeht. Das betont auch der R-B Dialog, der davon spricht, dass Christus in seiner Barmherzigkeit die Initiative ergreift (Nr. 13). Die Antwort des Menschen ist dann eine Entgegnung, die ihrerseits nur durch den Heiligen Geist ermöglicht wird (L-B Nr. 29), die aber auch folgen muss. Auf gar keinen Fall ist daher einer menschlichen Entscheidungsmöglichkeit das Wort geredet.

Damit ist auch sichergestellt, dass gesagt werden kann, Lutheraner und Baptisten hätten das gleiche Verständnis von Glaube und Nachfolge (Nr. 31). Dies wird so definiert, dass der Glaube die gebührende Antwort auf Gottes gnädige Einladung ist und er zugleich ein lebenserneuendes Ereignis und einen lebenslangen Prozess darstellt. Glaube ist eine vertrauensvolle, in der Nachfolge gelebte Verpflichtung gegenüber Gott. Zwar gibt es bestimmte Akzentuierungen insofern, als Lutheraner hervorheben, dass die Antwort des Glaubens nicht unser Besitz ist und Baptisten die gegenwärtige Realität und persönliche Erfahrung stärker betonen, doch stimmen beide darin überein, dass es hier um einen lebenslangen Prozess geht, der die ganze menschliche Existenz umfasst (Nr. 32). Im R-B Gespräch wird formuliert: »Ein Objektivismus, der diese menschliche Antwort nicht gebührend beachtet, ist ebenso fragwürdig wie ein Subjektivismus, für den sie der allein wichtige Faktor ist« (Nr. 13).

Im katholisch-baptistischen Gespräch wird über Bekehrung einiges schön formuliert (Nr. 15): »Bekehrung heißt Wegwenden von allem, was Gott zuwider ist [...] und Hinwenden zu Gott. [...] Das erfordert eine Wende von der Selbstzentriertheit der Sünde zum Glauben an Christus als Herrn und Heiland [...] [Bekehrung] ist ein fortdauernder Prozess [...] Unser Leben in Christus verlangt andauerndes Wachstum in der Gnade Gottes. Bekehrung ist persönlich, aber nicht privat. Einzelne antworten im Glauben auf Gottes Ruf«, aber das geschieht immer in der Gemeinschaft der Kirche/Gemeinde. Und es heißt (Nr. 16): »Bekehrung und Jüngerschaft/Nachfolge sind aufeinander bezogen wie Geburt und Leben.«

6.3. Taufe – Glaube

Unter dieser Voraussetzung des »Prozesshaften« ist dann die entscheidende Frage, in welcher Beziehung der Glaube zur Taufe steht. Für Baptisten ist der persönliche Glaube *vor* der Taufe unerlässlich, für Lutheraner, Reformierte und Katholiken dagegen kann die Taufe einer persönlichen, bewussten Antwort des Glaubens vorausgehen *unter der Voraussetzung*, dass die betreffende Person vom Glauben der Gemeinde und der Familie umgeben und getragen wird.²³ Die in dem vorigen Satz ein-

²³ L-B Nr. 33; im RKK-B Nr. 18 spricht man vom »stellvertretenden Glauben der Gemeinschaft«, wobei die Frage ist, ob es einen »stellvertretenden« Glauben geben kann, wenn dieser immer »persönlich« ist.

schränkend genannte Bedingung macht darauf aufmerksam, dass unter Lutheranern die Praxis einer *unterschiedslosen* Kindertaufe zumindest als Problem gesehen wird (vgl. auch Nr. 46).

Auf den Punkt gebracht heißt dies, dass Baptisten die Taufe von Säuglingen und die Taufe von Erwachsenen *nicht* als zwei verschiedene Formen der *einen* christlichen Taufe betrachten können. Hier ergibt sich also eine Asymmetrie in der Betrachtungsweise, weil Lutheraner, Reformierte und Katholiken nicht nur Säuglinge taufen, sondern auch die Erwachsenentaufe als eine gültige Form der Taufe betrachten. Dass gläubige Erwachsenen getauft werden sollen, wird von keiner Seite in Frage gestellt. Das ist in den drei genannten Kirchen erst eine junge Tradition. Die römische Kirche kennt erst seit etwa zwanzig Jahren den Ritus für die Eingliederung (Initiation) Erwachsener in die Kirche. Damit, so sagt man Nr. 18, werde katholischerseits bekräftigt, »dass die Taufe von Erwachsenen das Paradigma für ein volles Verständnis der Taufe ist«. Heißt dieser Satz, dass die Säuglingstaufe nur ein eingeschränktes Verständnis der Taufe erschließt? Tatsächlich wird Nr. 50 formuliert: »Das Taufen der Säuglinge scheint daher vornehmlich durch die Tradition und ein mehr korporatives Verständnis des Glaubens abgestützt zu sein.« Was aber bedeutet diese Feststellung für Kirchen, die dem reformatorischen Grundsatz *sola scriptura* verpflichtet sind? Anders jedenfalls steht es bei den Baptisten, die in aller Regel, zumindest in Deutschland, die Säuglingstaufe nicht als christliche Taufe anerkennen, so dass es für Lutheraner z.B. fraglich ist, ob die Baptisten die Taufe überhaupt als ein Gnadenmittel verstehen (Nr. 34).

Ähnliches wird im reformiert-baptistischen Dialog gesagt, wenn dort davon gesprochen wird, dass die Reformierten Kirchen in der Kindertaufe einen sakramentalen Ausdruck der Gnade Gottes sehen und sie, wenn richtig praktiziert, als eine feste Grundlage für ein Wachstum zum persönlichen Glauben betrachten (Nr. 9). Auch hier ist eine Einschränkung formuliert, die auf die Praxis des unterschiedslosen Taufens aufmerksam macht. Es wird allerdings auch übereinstimmend formuliert, »dass die Taufe ein kraftvolles Zeichen und ein wirksames Mittel der Gnade ist [...] Indem wir die Taufe als beides sehen, als Handeln Gottes und Handeln des Menschen, bekräftigen wir die Einheit des Ritus und die geistliche Wirklichkeit, die er bekundet« (Nr. 14). Taufe ist »ein wirksames Mittel der Gnade, das in der Tat vermittelt, was es verheißt: die Vergebung der Sünden, die Vereinigung mit Christus in seinem Sterben und Auferstehen, Wiedergeburt, Erhebung in den Stand der Gotteskindschaft, Gliedschaft in der Kirche, dem Leib Christi, neues Leben im Geist, die wahre Auferstehung des Leibes« (Nr. 21). Unter Baptisten ist eine derartige Ausdrucksweise nicht eben alltäglich; deshalb ist es wichtig, sie zu zitieren.

6.4. Weitere Aspekte zur Taufe

Im lutherisch-baptistischen Dialog wird ausführlich die Taufe unter biblischen, theologischen, anthropologischen, ekklesiologischen und soziologischen Aspekten abgehandelt. Dabei ist für die Baptisten die biblische Situation normativ, d.h. »dass der Taufe ein Bekenntnis des Glaubens als Antwort auf die Verkündigung des Evangeliums vorausgeht«. Lutheraner sehen diese Missionssituation mit der größer werdenden Kirche geändert und sind daher sowohl für die neutestamentliche Reihenfolge als auch für die Säuglingstaufe offen. Außerdem wollen die Lutheraner die Gabe des Glaubens nicht mit dem persönlichen Glauben gleichsetzen. Von daher betonen die Lutheraner *theologisch*, dass die Taufe eine Form des Wortes Gottes ist (*verbum visibile*). In der Taufe verleiht Gott daher die Gabe der Erlösung. Taufe und Glaube gehören zusammen, ja »ohne Glaube ist die Gabe der Taufe zwecklos«. Aber mangelnder Glaube macht Gottes Handeln nicht nichtig, und so bleibt die Taufe auch ohne Glauben gültig, wenngleich es darauf ankommt, Ungläubige dazu aufzurufen, im Glauben zu antworten (Nr. 39). Der Glaube nimmt also – anthropologisch gesprochen – die verliehene Taufgnade entgegen. So wird lutherisch der persönliche Charakter der Glaubensantwort aufrechterhalten (Nr. 42).

Demgegenüber ist für Baptisten die Taufe kein sichtbares Wort der zu-vorkommenden Gnade. Sie weisen der Taufe nicht die Stellung zu, die allein das Evangelium haben sollte. Die theologische Begründung der lutherischen Taufauffassung wird von baptistischer Seite so in Frage gestellt, dass man sagt, hier geschehe eine Isolierung der Taufe einerseits und eine eigenständige Überbetonung der Taufe andererseits. »Sie [= Baptisten] befürchten, dass dies dazu führen könnte, der Taufe den Platz zukommen zu lassen, der Christus und seinem Kreuz vorbehalten ist« (Nr. 40). Anthropologisch betonen die Baptisten, dass es keine innere Fähigkeit gibt, sich für das Reich Gottes zu entscheiden, außer durch den Hl. Geist. Sie wissen auch, dass niemand »völlig frei ist von Beeinflussung durch die Umgebung und die Gesellschaft«. Dennoch aber meinen die Baptisten, dass Gott uns Menschen als solche geschaffen hat, die persönlich antworten können und sollen, und dass diese Antwort – wie rudimentär auch immer – *vor* der Taufe liegt (Nr. 41).

Die Frage, ob heute das soziologische Umfeld einer christlichen Familie, die ja für die Säuglingstaufe die Grundvoraussetzung ist, noch als gegeben angesehen werden kann, kommt in der Bewertung des »unterschiedslosen« Taufens der Säuglinge zum Ausdruck. Die Warnung davor, die ja auch in der Lima-Erklärung zur Taufe an zwei Stellen auftaucht und die dahingehend vertieft wird, dass das unterschiedslose Taufen der Säuglinge die Erwachsenentaufe wieder hat in Erscheinung treten lassen, zeigt an, dass hier Probleme lauern, die auch mit der Gestalt von Kirche zusammenhängen. Der reformiert-baptistische Dialog hat die Problematik an zwei Stellen sehr scharf und pointiert zur Sprache gebracht: »Mo-

derne Lebensweisen haben die traditionellen Familienbände geschwächt und teilweise auch zerstört mit dem Ergebnis, dass die Gemeinschaft des Glaubens als Kontext der Kindertaufe fehlt und letztere dadurch in vielen Fällen problematisch wird« (Nr. 16). Und: »Unsere Gespräche haben keinerlei Argumente oder Entschuldigungen für unterschiedsloses Taufen oder für eine Entschärfung der zur Taufe gehörenden Zucht ergeben. Reformierte Kirchen im besonderen sollten ihr Äußerstes tun, um die Taufe aus dem Gestrüpp unbiblischer Anschauungen, irriger Vorstellungen oder falscher Erwartungen zu befreien [...] Die erhabene Bedeutung der Taufe – Sterben und Auferstehen mit Christus, Versetzung in seinen Herrschaftsbereich, die Pflicht der Jüngerschaft und die Entschlossenheit zum Dienen – sollten den Taufkandidaten oder den Eltern mit kompromissloser Klarheit vor Augen gestellt werden. Es muss ebenfalls klargemacht werden, dass die Taufe von Säuglingen ohne sorgfältige christliche Erziehung in der Familie und der christlichen Gemeinde nicht nur sinnlos, sondern auch gegen den Willen Gottes ist« (Nr. 29). Schärfer kann man wohl kaum formulieren.

Dass die Taufe zu einer gesellschaftlichen Konvention werden kann – *rite de passage* –, ist bei beiden Taufformen als Gefahr zu erkennen; bei den Baptisten ist es deutlich bei der Taufe der Kinder von Gemeindegliedern in einem frühen Alter, in dem sonst die Konfirmation stattfindet.

6.5. Taufe – Kirche – Mission (einschl. Proselytismus)

Natürlich ist der Zusammenhang Taufe – Mission/Evangelisation – Kirche wichtig. C.H. Ratschow hat jedoch schon in den 70er Jahren davor gewarnt, von einer Reform der Taufe auch automatisch eine Reform der Kirche im Sinne einer Verlebendigung zu erwarten. Jedoch sind der Zusammenhang von Taufe und Gestalt der Kirche sowie ihre missionarische Ausrichtung nicht von der Hand zu weisen. Das zeigt sich im Englischen bzw. Amerikanischen an den oben bereits gebrauchten Begriffen *believers' baptism* und *believers' church*. Das eine bedingt das andere. Zwar ist mit der Gemeinde der Heiligen oder Gläubigen nicht gemeint, dass kein Unkraut unter dem Weizen wächst, wie gern unterstellt wird. Dennoch kann es nicht sein, dass Kirche durch die flächendeckende (= unterschiedslose) Säuglingstaufe sich geographisch definiert oder durch den Begriff der »Volks«kirche einen Totalanspruch auf die Einwohner einer bestimmten Region erhebt. Kirche ist vielmehr die Schar der Herausgerufenen; das Volk Gottes, aus allen Völkern und Nationen. Das hat die Säuglingstaufe oft verdunkelt, aber, wie das Beispiel der *Southern Baptist Convention* zeigt, ist auch der Baptismus nicht davor gefeit, ein Kulturchristentum hervorzubringen, das nicht mehr das verzehrende Feuer Gottes wahrnimmt, sondern in der Akkommodation an gesellschaftliche Konventionen seinen Vorteil sucht. Auch die Erwachsenentaufe schützt, wie dieser Fall zeigt, nicht vor der Machtfrage und

dem Machtmissbrauch, auch wenn man hinzufügen muss, dass hier nicht authentisch baptistisch, sondern primär fundamentalistisch argumentiert wird.

Dass Kirche und Taufe eng zusammengehören, machen alle Dialoge deutlich. Im baptistisch-reformierten Dialog wird gesagt, dass es Gewichtungen gibt: Die Reformierten legen mehr Gewicht auf die Kirche als Heilsgemeinde, die Baptisten mehr auf Kirche als Mission (Nr. 8). Gleiches ließe sich wohl auch vom baptistisch-lutherischen Dialog sagen. Hier gibt es eine lange Passage über Kirchenverständnis und Abendmahl, an dessen Ende Empfehlungen stehen:

»Auf der Grundlage des gemeinsamen Verstehens, das wir in bezug auf die Kirche und ihren Sendungsauftrag erreicht haben, empfehlen wir:

- uns gegenseitig als Gemeinschaften innerhalb der Kirche Christi anzuerkennen;« bereits in Nr. 27 hatte man empfohlen, die Kirchen/Gemeinden zu ermutigen »sich an interdenominationellen Treffen von Pfarrern/Pfarrerinnen, Kanzeltausch und gemeinsamen Gottesdiensten und Evangelisationsvorhaben zu beteiligen«
- Durchsetzung der Menschenrechte und den konziliaren Prozess zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu fördern;
- »die Bemühungen unserer Gemeinden und Kirchen zu fördern, die Welt für eine echte Verpflichtung gegenüber Christus zu gewinnen« und missionarische Bemühungen zu koordinieren (Nr. 91);
- die wechselseitige Gastbereitschaft beim Abendmahl zu bestätigen und zu fördern« (Nr. 92).

Zu den Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften, die ein Grund für die Aufnahme der Gespräche waren, wird gesagt, dass diese für die Baptisten heute nicht zutreffen; lediglich die Lehre über die Taufe in CA 9 bleibe umstritten. »Die noch verbleibenden Differenzen im Verständnis der Taufe sollten weiter erörtert werden im Blick auf unsere gemeinsame Verpflichtung gegenüber der Autorität der Heiligen Schrift und der Herrschaft Christi sowie im Bewusstsein dessen, dass wir zusammen im gemeinsamen Zeugnis und Dienst auf dem Wege zu unserem kommenden Herrn sind« (Nr. 100). Es wird dann von lutherischer Seite mit Bedauern formuliert, dass in vorwiegend lutherischen Ländern die Verwerfungen bis zum heutigen Tag zu Diskriminierungen der Baptisten beigetragen haben. Dafür bitten die Lutheraner um Vergebung (Nr. 102f), und im Gegenzug bekennen die Baptisten, dass bei ihnen eine »Haltung der Überlegenheit« zu erkennen war und dass es ungerechte und verzerrte Beschreibungen gegeben hat. Dafür bitten sie ihrerseits um Vergebung (Nr. 104). Zum Schluss dieses Abschnittes wird empfohlen, in zukünftigen Auflagen der Bekenntnisschriften eine Erklärung hinzuzufügen, »aus der hervorgeht, dass die Verwerfungen bei unseren interdenominationellen Beziehungen nicht mehr zutreffen« (Nr. 107). Dies ist

leider beim Abdruck der *Confessio Augustana* im neuen Gesangbuch der Evangelischen Kirche in Deutschland außer in Bayern nicht geschehen.

Schließlich ist im katholisch-baptistischen Dialog der Problembereich des Proselytismus und der Religionsfreiheit angesprochen. Man bekennt, dass es Konkurrenzdenken gegeben hat und bekennt im Geist der Buße, dass beide Gemeinschaften des Proselytismus schuldig geworden sind. (Nr. 31; 36). Jeder psychologische, moralische Zwang oder Druck, jede offenen oder versteckten Angebote materieller Vorteile, jede Ausnutzung von Krisensituationen u.ä. zum Zwecke eines Übertritts sollten vermieden werden. Zugleich darf es an keinen Anstrengungen fehlen, sich gegenseitig besser zu verstehen. Die Integrität und Rechte der Individuen und der Gemeinschaften, das Evangelium gemäß ihren eigenen Traditionen und Überzeugungen zu leben, müssen respektiert werden (Nr. 37). Beide Gemeinschaften werden aufgefordert, auf dem Gebiet der Wahrung der Religionsfreiheit in fruchtbarer Weise das gemeinsame Zeugnis zu erkunden (Nr. 42).²⁴

²⁴ Die vorstehenden Ausführungen können nur als Aufforderung verstanden werden, die Texte selber in die Hand zu nehmen, um die reichhaltigen Bezüge und Einsichten wirken zu lassen und in den Kirchen und Gemeinden zur Geltung zu bringen. Im Juli 2002 hat Ken Manley (Australien) in Sevilla bei der Ratstagung des Weltbundes ein Referat vorgelegt mit dem Titel »A Survey of Baptist World Alliance Conversations with other Churches and some Implications for Baptist Identity«. Dieses Referat geht weiter als die vorstehenden Ausführungen, weil es in einem wichtigen Teil der Frage nachgeht, welche Rückwirkungen die Gespräche auf die baptistische Identität haben. Es steht zu vermuten, dass das Referat im nächsten Band der BWA Study and Research Division zum Abdruck kommt.

»Cognitionibus de Christianis interfui numquam«

Das Nichtwissen des Plinius und die Anfänge der Christenprozesse

Joachim Molthagen

Der Briefwechsel, den im frühen 2. Jahrhundert n. Chr. der jüngere Plinius, damals erster kaiserlicher Statthalter in der bis dahin senatorisch verwalteten Provinz Pontus-Bithynien, und Kaiser Trajan über den amtlichen Umgang mit Christen führten¹, stellt das wichtigste, weil das einzige erhaltene Zeugnis über Christenprozesse dar, das nicht durch christliche Autoren vermittelt ist und dazu amtlichen Charakter besitzt. Ihm kommt in jeder Hinsicht zentrale Bedeutung zu, wenn es um das Verständnis der Rechtslage der Christen im römischen Reich vor dem Opferedikt des Decius in der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. geht. Plinius beginnt seine Anfrage, indem er seine Unsicherheit und sein Nichtwissen besonders hervorhebt. Er stellt fest, dass er vor seiner Statthalterschaft niemals an Christenprozessen mitgewirkt hatte, und begründet damit, dass er nicht wisse, was und wie weit üblicherweise untersucht oder bestraft werde.² Schließlich fasst er seine Unsicherheit in drei Alternativfragen zusammen: ob das Alter der Christen, über die zu befinden sei, eine Rolle spiele oder nicht, ob bei Reue Verzeihung gewährt werde oder ob das Abstandnehmen vom Christsein nichts nütze, ob schließlich das Christsein als solches, wenn es von Verbrechen frei sei, oder mit dem Christsein zusammenhängende Verbrechen bestraft würden.³

Das von Plinius so eindrucksvoll herausgestellte Nichtwissen und dazu der Umstand, dass er nirgends auf ihm bekannte Vorgaben hinweist, haben die Forschung nachhaltig beeindruckt und bis in die jüngste Zeit hinein immer wieder die Auffassung begründet, Plinius habe keine rechtlich verbindlichen Normen spezifisch für den Umgang mit Christen

¹ Plin., ep. 10, 96f. Zur Datierung der Statthalterschaft des Plinius wahrscheinlich in die Jahre 110–112 n. Chr. und zur Diskussion der Datierungsfrage vgl. L. Vidman, PIR² VI, 1998, 207.

² Plin., ep. 10, 96,1: Cognitionibus de Christianis interfui numquam; ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri.

³ Plin., ep. 10, 96,2: Nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, detur paenitentiae venia an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit, nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.

gekannt, und solche habe es auch nicht gegeben.⁴ Nicht zufällig ist das Ergebnis meiner 1995 vorgelegten Auswertung des 1. Petrusbriefes, dass Christsein bereits in der Zeit Domitians im ganzen römischen Reich strafbar wurde,⁵ wenig später unabhängig voneinander sowohl von althistorischer⁶ als auch von neutestamentlicher Seite⁷ bestritten worden, indem trotz einer gewissen Offenheit für meine am 1. Petrusbrief gewonnenen Beobachtungen als letztlich entscheidendes Gegenargument eben die Unsicherheit des Plinius angeführt wurde, der schließlich nichts von einer rechtlichen Regelung für den Umgang mit Christen gewusst habe. Auch wenn in der altertumswissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte mehrfach betont worden ist, dass Plinius rechtlich verbindliche Vorgaben, an denen er sich orientieren konnte, gekannt haben muss,⁸ so überwiegt doch insgesamt gegenüber einer solchen Annahme deutliche Zurückhaltung. Sie zeigt sich auch in der von Joseph Walsh und Gunther Gottlieb⁹ vertretenen Position. Einerseits stellen sie zwar fest: »[...] ohne Anhaltspunkt, auf den er sich berufen konnte, hat Plinius nicht gehandelt – das widerspräche gänzlich den Rechtsnormen.«¹⁰ Andererseits aber möchten sie nur eine informelle bzw. indirekte Rechtskenntnis¹¹ des Statthalters annehmen, weil die Unkenntnis des

⁴ So z.B. von rechtshistorischer Seite O.F. Robinson, Repressionen gegen Christen in der Zeit vor Decius – noch immer ein Rechtsproblem, in: ZRG 112 (1995), 352-369 (hier 361) und von theologischer Seite A. Reichert, Durchdachte Konfusion. Plinius, Trajan und das Christentum, in: ZNW 93 (2002), 227-250, für die das Fehlen von Hinweisen auf eine verbindliche Norm oder eine vorgegebene Praxis das entscheidende Argument darstellt, 237 und 242 mit Anm. 54. – Vgl. auf althistorischer Seite auch D. Flach, Die römischen Christenverfolgungen. Gründe und Hintergründe, in: Historia 48 (1999), 442-464, der als wesentliches Argument die Unkenntnis Trajans anführt. Dieser habe »weder ein kaiserliches Gesetz noch einen kaiserlichen Erlass, einen kaiserlichen Bescheid oder eine kaiserliche Weisung aus früherer Zeit [gekannt], die ein für allemal festgelegt hätten, wie Christen strafrechtlich zu behandeln seien«. (447)

⁵ J. Molthagen, Die Lage der Christen im römischen Reich nach dem 1. Petrusbrief. Zum Problem einer domitianischen Verfolgung, in: Historia 44 (1995), 422-458.

⁶ U. Riemer, Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle, 1998, 49ff.

⁷ A. Heinze, Johannesapokalypse und johanneische Schriften. Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen, 1998, 238 Anm. 129.

⁸ J. Molthagen, Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert, 1975; U. Schillinger-Häfele, Plinius, ep. 10, 96 und 97: Eine Frage und ihre Beantwortung, in: Chiron 9 (1979), 383-392; P. Keresztes, The Imperial Roman Government and the Christian Church I: From Nero to the Severi, in: ANRW II, 23,1 (1979), 247-315, hier: 273-287; M. Sordi, The Christians and the Roman Empire, 1983, 63 in Verbindung mit 15-20 und 29-35; A. Giovannini, Tacite, l'»incendium Neronis« et les chrétiens, in: Rev. Ét. Aug. 30 (1984), 3-23; A. Giovannini, L'interdit contre les chrétiens: raison d'état ou mesure de police?, in: Cahiers Glotz 7 (1996), 103-134.

⁹ Zur Christenfrage im zweiten Jahrhundert, in: G. Gottlieb/P. Barceló (Hgg.), Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts. Gedanken und Thesen zu einem schwierigen Verhältnis, 1992, 3-86.

¹⁰ Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 7.

¹¹ A.a.O., 8.

Plinius, sein Nichtwissen und seine Unsicherheit¹² gebührend zu beachten seien.

Im folgenden soll zunächst untersucht werden, was es mit dem von Plinius am Anfang seines Briefes so stark betonten Nichtwissen auf sich hat, wie es zu beurteilen ist und welche Schlüsse daraus auf seinen Umgang mit den Christen gezogen werden können. Anschließend soll die Frage nach den Anfängen der Christenprozesse noch einmal aufgenommen werden, wobei es weniger darum gehen kann, ganz neue Hypothesen vorzulegen, als vielmehr um einen Versuch, in Auseinandersetzung mit der reichen Forschungsdiskussion diejenigen Orientierungspunkte zu benennen, die für einen Lösungsvorschlag zu berücksichtigen sind.

* * *

Gegen eine völlige Unkenntnis des Plinius spricht schon die Art, wie er die Thematik seines Christenbriefes einführt. Ganz ohne erläuternde Zusätze erwähnt er *cognitiones de Christianis*, Christenprozesse, als eine offenbar ihm ebenso wie Trajan und seiner Kanzlei geläufige Sache. Anders verfahren Tacitus und Sueton, wenn sie von Neros Vorgehen gegen die Christen berichten. Nach der Mitteilung, Nero habe 64 v.Chr. für den Brand Roms Leute verantwortlich gemacht, die damals im Volk wegen ihrer Verbrechen verhasst und unter dem Namen »Christiani« bekannt gewesen seien, hält Tacitus es für nötig, seine Leser in einem Exkurs zu informieren, woher dieser Name stammt und was es mit den so bezeichneten Personen auf sich hat.¹³ In ähnlicher Weise fügt Sueton, der nur ganz knapp die Bestrafung der Christen durch Nero mitteilt, immerhin eine Apposition an, die die Bezeichnung »Christiani« näher erläutert.¹⁴ Ein entsprechender Erklärungsbedarf bestand für Plinius in seinem Brief an Trajan ganz offensichtlich nicht – ebenso wenig wie er z.B. in seiner Anfrage, wie viele Soldaten er dem kaiserlichen Freigelassenen Maximus zuteilen solle, dessen Situation und sein Verhältnis zu dem ebenfalls genannten Gemellinus erläutern muss. Der Kaiser und seine Kanzlei kannten die Zusammenhänge. Für heutige Leser dagegen ergibt sich erst aus der Antwort an Plinius, dass Maximus der adiutor des procurator Augusti Gemellinus war und damals gerade einen außerordentlichen kaiserlichen Auftrag ausführte.¹⁵ Wenn Plinius dagegen einen Sachverhalt für weniger bekannt hält, verfährt er anders. So spricht er in seiner Anfrage bezüglich der Kinder, die frei geboren und ausgesetzt, dann von irgend-

¹² A.a.O., 6.

¹³ Tac., ann. 15, 44, 3.

¹⁴ Suet., Nero 16, 2: Mit Todesstrafen wurden die Christen belegt, eine Sorte von Menschen, die einem neuen, verderblichen Aberglauben anhängen.

¹⁵ Plin., ep. 10, 27f. Zu Einzelheiten vgl. den Kommentar von A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, 1966, 596ff.

wem angenommen und als Sklaven aufgezogen worden waren, von »so-
genannten *θηρεῖοι*«, und er erwähnt mehrere Dokumente, die weitere
Informationen über das von ihm angesprochene Problem enthalten und
von denen er annimmt, dass sich Kopien davon in den kaiserlichen Ar-
chiven befinden.¹⁶ Gerade dieser Vergleich kann noch einmal unterstrei-
chen, dass das Fehlen jeglicher zusätzlicher Bemerkung zu den von Plin-
ius in seinem Christenbrief angesprochenen *cognitiones de Christianis*
darauf hinweist, dass der Statthalter wie der Kaiser nicht nur *cognitiones*
kannten und um die Personengruppe der *Christiani* wussten, sondern
eben auch mit Christenprozessen vertraut waren.¹⁷

Bleibt man nicht bei den Fragen stehen, die Plinius an den Anfang sei-
nes Briefes stellt, sondern betrachtet den gleich anschließend von ihm
vorgelegten Bericht über sein bisheriges Verhalten, so relativiert sich der
Eindruck von seinem Nichtwissen weiter. Plinius teilt mit, dass bei ihm
Leute »als Christen« angeklagt wurden; ihm war demnach ebenso wie
den Anklägern geläufig, dass Christsein ein hinreichender Anklagegrund
war.¹⁸ Dem Schuldvorwurf entsprechend bestand die Untersuchung, die
Plinius vornahm, in der Frage, ob die Angeklagten Christen seien. Bejah-
ten sie es, wiederholte er die Frage ein zweites und drittes Mal verbunden
mit dem Hinweis, dass darauf die Hinrichtung stehe. Da sie bei ihrer

¹⁶ Plin., ep. 10, 65f. Plinius fragt an »de condicione et alimentis eorum, qui vocant *θηρεῖ-
τοὺς*«, ep. 10, 65,1. Wer damit gemeint ist, wird – im Sinne der im Text gegebenen Erläute-
rung – für den heutigen Leser wieder erst aus der kaiserlichen Antwort deutlich, ep. 10,
66,1. Dass die von Plinius erwähnten Dokumente der kaiserlichen Kanzlei weitere Aus-
kunft zur Sache geben konnten, vermerkt *Sherwin-White*, *Letters*, 650, dessen Ausführun-
gen auch zu allen Einzelfragen heranzuziehen sind.

¹⁷ So mit Recht *Keresztes*, *ANRW* II, 23,1, 278; *Schillinger-Häfele*, *Chiron* 1979, 385
mit A. 5; *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 115. Dagegen meint *Reichert*, *ZNW* 2002, 243f:
Ob Plinius »überhaupt von konkreten Fällen weiß oder ob er nur schließt, es müsse solche
Verhandlungen doch gegeben haben, verrät die Bemerkung nicht. [...] Der Hinweis ist re-
ferentiell so undurchsichtig, dass er den Schluss auf eine schon längst etablierte [...] ge-
richtliche Vorgehensweise römischer Behörden gegen christliche Personen um des Christ-
seins willen keinesfalls tragen kann.« Die hier geäußerte Skepsis findet m.E. zu wenig
Rückhalt im Text des Pliniusbriefes.

¹⁸ *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 115f. Dagegen vermutet *Reichert*, *ZNW* 2002, 244,
Plinius habe lediglich seinerseits den Anzeigen das Christsein der Angezeigten als den ei-
gentlichen und alleinigen Anklagepunkt *entnommen*; dass die Anzeigen *tatsächlich* allein
auf das Christsein zielten, sei damit noch nicht ausgemacht (Hervorhebungen durch die
Verfasserin). Dieses Urteil korrespondiert mit dem methodischen Ansatz der Studie von
Reichert, die den Brief des Plinius vor allem als literarisches Dokument würdigen und seine
Wirksicht gegenüber dem ursprünglichen Adressaten Trajan untersuchen will (228f).
Dementsprechend unterscheidet sie deutlich zwischen dem literarischen Arrangement und
den Tatsachen (231) und meint, letztere hinter dem ersteren nur undeutlich erkennen zu
können. Da eine Parallelüberlieferung zum Bericht des Plinius allerdings nicht vorhanden
ist, müsste die Annahme abweichender Sachverhalte sehr sorgfältig aus dem Pliniusbrief
selbst begründet oder durch überzeugende Indizien wahrscheinlich gemacht werden. Ver-
mutungen über Möglichkeiten reichen nicht aus.

Aussage blieben, ließ Plinius sie zur Hinrichtung abführen.¹⁹ Von irgendeiner Unsicherheit oder von Problemen, die der Statthalter im Umgang mit Anklagen wegen Christseins gehabt hätte, findet sich bis dahin nicht die geringste Spur. Immerhin deutet die anschließende Bemerkung, was immer es mit den Christen auf sich habe, Harnäckigkeit und unbeugsamer Starrsinn seien unzweifelhaft zu bestrafen,²⁰ auf eine Unsicherheit hin, doch handelt es sich hier um eine nachträgliche Reflexion des Plinius,²¹ die durch spätere Erfahrungen angestoßen wurde und nicht schon sein Verhalten in den frühen von ihm geleiteten Christenprozessen charakterisiert.

In seinem Bericht markiert Plinius eine zweite Phase, in der es zu vermehrten Anklagen kam und in der sich verschieden gelagerte Fälle ergaben. Ihm war eine anonyme Liste zugegangen mit Namen, deren Träger offenbar des Christseins beschuldigt wurden.²² Plinius erwähnt jetzt Angeklagte, die den Schuldvorwurf in jeder Hinsicht bestritten. Weder seien sie Christen noch seien sie es jemals gewesen. Auch mit ihnen hatte der Statthalter keine Probleme.²³ Ihm war aus dem, was man in der Öffentlichkeit über die Christen sagte, bekannt, dass diese sich unter keinen Umständen zwingen ließen, die Götter anzurufen, ihnen und dem Kaiser zu opfern und Christus zu verfluchen.²⁴ Indem Plinius eben jene Handlungen von denen forderte, die keine Christen zu sein beteuerten, vergewisserte er sich der Glaubwürdigkeit ihrer Aussage und entließ sie, da sie sich für ihn eindeutig als unschuldig im Sinne der Anklage erwiesen hatten.

Wie mit Recht immer wieder hervorgehoben worden ist, hätte Plinius wohl niemals bei Trajan angefragt, wie er sich bei Anklagen wegen

¹⁹ Plin., ep. 10, 96,2f: Interim in iis, qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum: Interrogavi ipsos, an essent Christiani. Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus; perseverantes duci iussi. Vgl. *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 116. Dagegen werten *Sherwin-White*, Letters, 669, vgl. auch 787 und *Flach*, Historia 1999, 448 die Wiederholung der Frage und die Androhung der Todesstrafe als eine Aufforderung, das Christsein aufzugeben. Doch sagt Plinius nichts davon. Vielmehr ging es ihm darum zweifelsfrei festzustellen, dass der Anklagevorwurf, nämlich das Christsein, tatsächlich zutraf.

²⁰ Plin., ep. 10, 96,3: Neque enim dubitabam, quaecumque esset, quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri.

²¹ R. *Freudenberger*, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert – dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians, ²1969 (hier zit. nach der 1. Auflage 1967) 107, aufgenommen von *Molthagen*, ²1975, 14f und *Reichert*, ZNW 2002, 235f. Sie spricht ebenfalls von einer »nachträglichen Rechtfertigung«, zieht aus ihr aber den Schluss, dass sich Plinius überhaupt »hinsichtlich seines Vorgehens gegen die Geständigen dem Kaiser gegenüber nicht völlig sicher war«.

²² Plin., ep. 10, 96,4f: Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens.

²³ Plin., ep. 10, 96,5: Qui negabant esse se Christianos aut fuisse [...] dimittendos esse putavi. Vgl. *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 116f.

²⁴ Hier beruft sich Plinius auf über die Christen umlaufende Gerüchte: quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt re vera Christiani, ep. 10, 96,5.

Christseins verhalten solle, wenn er nur mit den bisher vorgestellten Fällen zu tun gehabt hätte.²⁵ Aber Plinius erwähnt noch eine dritte Gruppe. Einige, deren Namen ebenfalls auf der anonymen Liste standen, sagten zunächst aus, Christen zu sein, verneinten es dann aber. Sie erklärten, dass sie früher Christen gewesen seien, davon aber Abstand genommen hätten.²⁶ Da auch sie den Göttern wie dem Kaiser opferten und Christus verfluchten, hatten sie den Anklagevorwurf für die Gegenwart glaubwürdig zurückgewiesen, ihn aber für die Vergangenheit durch ihre eigene Aussage eingestanden. Erst im Umgang mit ihnen machen sich bei Plinius Unsicherheit und Nichtwissen bemerkbar. Offenbar war ihm nicht klar, aus welchem Grunde Christen hingerichtet wurden. Jedenfalls ließ er sich durch die ehemaligen Christen genauer über diese informieren. Welche Fragen er stellte, scheint in seinem Bericht über ihre Aussagen noch durch. Plinius ließ sich offenbar von allgemein verbreiteten negativen Vorstellungen über die Christen leiten und erkundigte sich nach ihren Zusammenkünften vor Tagesanbruch, nach ihrem Eid und nach ihren gemeinsamen Mahlzeiten. Im Ergebnis erfuhr er, dass Christen keine Verbrechen begingen, sondern einem, wie er sich ausdrückt, »verschrobenen und maßlosen Aberglauben« anhängen.²⁷ Er setzte daraufhin die Verfahren aus, berichtete an den Kaiser und bat ihn um Rat.

So sehr – wie noch eingehender zu würdigen sein wird – die von Plinius an den Anfang seines Briefes gestellten Fragen und ebenso seine nachträgliche Reflexion über die Halsstarrigkeit der von ihm hingerichteten Christen im Horizont jener Erkenntnisse verständlich erscheinen, die er aus der Begegnung mit den ehemaligen Christen gewonnen hatte, so deutlich stehen andererseits seine eingangs betonte Unsicherheit und sein Nichtwissen bezüglich der Christenprozesse im Gegensatz zu seinem sehr sicheren Verhalten in der ersten Phase, über die er berichtet.²⁸ Diesen Widerspruch

²⁵ Keresztes, ANRW II, 23,1, 276; Schillinger-Häfele, Chiron 1979, 384; Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 15-18; Giovannini, Cahiers Glotz 1996, 117.

²⁶ Plin., ep. 10, 96,6: Alii [...] esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desisse.

²⁷ Plin., ep. 10, 96,7f. Zusammenfassend stellt Plinius fest: Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam.

²⁸ Es hilft nicht weiter, die Glaubwürdigkeit des plinianischen Berichtes hinsichtlich der mitgeteilten Fakten in Zweifel zu ziehen und die Darstellung statt auf die Vorgänge auf die Absicht des Plinius, Trajan für eine bestimmte Lösung der Christenfrage zu gewinnen, zurückzuführen. Wie problematisch dieser Ansatz von Reichert ist, zeigen ihre Ausführungen ZNW 2002, 231ff. Reichert möchte aus dem Umstand, dass Plinius für die erste Phase nur von geständigen Christen berichtet, keinen entsprechenden Schluss auf die Tatsachenebene ziehen. Zwar weist sie mit Recht darauf hin, dass die von Plinius gewählte Formulierung (ep. 10, 96,3: confitentes iterum ac tertio interrogavi [...], perseverantes duci iussi) nicht notwendig impliziert, dass damit alle Angeklagten gemeint seien. Doch verbindet Plinius verschieden gelagerte Fälle erst mit der zweiten Phase (ep. 10, 96,4: mox [...] plures species inciderunt); und wenn er schon in der ersten Phase mit ehemaligen Christen zu tun gehabt hätte, dann wäre er aller Wahrscheinlichkeit nach bereits zu der Zeit auf die Probleme gestoßen, die ihn veranlassten, Trajan um Rat zu fragen.

zu erklären fällt besonders schwer, wenn man nicht nur wie die große Mehrheit der Forschung davon überzeugt ist, dass es zur Zeit des Plinius noch keine verbindliche Regelung für den Umgang mit Christen gab, sondern auch eine entwickelte Praxis von Christenprozessen ausschließt.²⁹ Der Statthalter müsste dann ganz von sich aus und ohne Kenntnis in der Sache das Christsein als Anklagegrund akzeptiert und als ein todeswürdiges Verbrechen behandelt haben. Zwar kann man zur Stützung dieses Gedankens darauf verweisen, dass Plinius eine durchaus negative Meinung von den Christen besaß, auch nachdem er erfahren hatte, dass die über sie verbreiteten Verbrechensvorwürfe sich nicht als zutreffend erweisen ließen. Er spricht im Blick auf die Christen von »Wahnsinn«, von einem »verschrobenen und maßlosen Aberglauben«, und er vergleicht das sich in seiner Provinz ausbreitende Christentum mit einer Seuche, die alle Teile der Gesellschaft in Gefahr bringe und die er eindämmen wolle.³⁰ Auch überschritt Plinius nicht seine Amtsvollmachten als Statthalter, wenn er Provinziale³¹ hinrichten ließ. Doch waren dafür eine gerichtliche Untersuchung und eine rechtlich begründete Verurteilung die Voraussetzung.³² Die persönliche Aversion gegenüber den Christen reichte dafür nicht aus, auch wenn sie einem in der Gesellschaft verbreiteten negativen Urteil über sie entsprach. Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass Plinius in seinen sonstigen Briefen an Trajan ganz und gar nicht als ein Statthalter hervortritt, der gerne und schnell Verurteilungen aussprach. Vielmehr bemühte er sich äußerst gewissenhaft um eine Klärung der Sachlage und fragte lieber einmal mehr als zu wenig bei seinem kaiserlichen Freund an.³³ Dass die

²⁹ So dezidiert *Reichert*, ZNW 2002, 241f. Im Ergebnis ähnlich *Robinson*, ZRG 1995, 364, die davon ausgeht, dass es für die römischen Behörden nicht einen einzelnen rechtlichen Grund für die Unterdrückung der Christen gab, sondern dass deren Verhalten »unter verschiedene Vergehen zu verschiedener Zeit subsummiert wurde«.

³⁰ Plin., ep. 10, 96, 4 (amentia), 8 (superstitio prava, immodica) und 9 (Bild einer Seuche).

³¹ Römische Bürger, die sich ebenfalls unter den geständigen Christen befanden, ließ Plinius zur Überführung nach Rom vormerken; ep. 10, 96, 4.

³² Vor allem in der älteren Forschung wurde häufig die Auffassung vertreten, die Hinrichtung von Christen erkläre sich zureichend aus der Strafgewalt (coercitio) der mit imperium ausgestatteten römischen Amtsträger. Dass diese »coercitio-Theorie« nicht genügt, die Christenprozesse verstehbar zu machen, eben weil dabei deren Charakter als Anklageverfahren und die Notwendigkeit, ein Gerichtsurteil rechtlich überzeugend zu begründen, nicht genügend gewürdigt werden, haben *Sherwin-White*, *Letters*, 776-779, und *Keresztes*, ANRW II, 23,1, 282f in ihrem Bericht über die genannte Forschungsrichtung dargelegt. Kürzlich hat *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 114 dies mit dem Hinweis auf den Brief eines ägyptischen Präfekten aus dem Jahr 115 n.Chr. (CPI II n. 435) noch einmal eindrucksvoll unterstrichen.

³³ Vgl. Plin., ep. 10, 29f. (zwei Sklaven waren unter den Rekruten entdeckt worden), 31f (Behandlung vormals Verurteilter, die als servi publici tätig waren), 56f (Verhalten gegenüber rechtskräftig Verbannten, die in der Provinz lebten), 58ff (Fall des Philosophen Flavius Archippus, der zu Zwangsarbeit verurteilt war und ohne förmliche Begnadigung wieder in Freiheit lebte), 81f (Streit um die Übergabe eines unter der cura des Dio Cocceianus (Chrysostomus) errichteten Gebäudes an die Stadt Prusa), 110f (Geldforderungen der Stadt Amisus gegenüber Iulius Piso).

Hinrichtung der bei ihm angezeigten Christen als sein spontanes, eigenmächtiges Verhalten zu verstehen sei, scheidet sowohl im Blick auf die Persönlichkeit des Plinius als auch angesichts der Regeln für die Amtsführung eines Provinzstatthalters aus.

Nimmt man immerhin an, Plinius habe um eine allgemein verbreitete Praxis gewusst, Christsein mit Hinrichtung zu ahnden,³⁴ so erscheint vielleicht der Gegensatz zwischen dem von ihm betonten Nichtwissen und der von ihm bewiesenen Sicherheit in der Aburteilung der Christen eher verständlich. Eine entsprechende Annahme wird durch die Äußerung des Plinius, er habe bisher niemals an Gerichtsverhandlungen gegen Christen teilgenommen, nicht verwehrt, denn damit schließt er nur eine eigene praktische Erfahrung – etwa als Mitglied im Beraterstab eines anderen mit imperium ausgestatteten Amtsträgers³⁵ – aus, nicht jede theoretische Kenntnis. Aber die Vorstellung, Plinius habe sich an eine ihm vorgegebene Praxis der Christenprozesse gehalten, verschiebt das Problem lediglich. Denn es ist ja dann nach der Herkunft und Begründung einer solchen Praxis zu fragen; und die Vermutung, irgendein anderer Statthalter hätte irgendwann von sich aus damit begonnen, Menschen wegen ihres Christseins hinzurichten, und andere seien ihm darin gefolgt, ist so wenig glaubhaft wie die Meinung, Plinius habe ganz von sich aus gehandelt.³⁶

³⁴ Vgl. die bei *Molthagen*, ²1975, 16 Anm. 32 angeführte Literatur, ferner *K. Bringmann*, Christentum und römischer Staat im ersten und zweiten Jahrhundert n.Chr., in: *GWU* 29 (1978), 1-18; *F. Vittinghoff*, »Christianus sum« – das »Verbrechen« von Außen-seitern der römischen Gesellschaft, in: *Historia* 33 (1984), 331-354 (hier zit. nach dem Wiederabdruck in *F. Vittinghoff*, *Civitas Romana*. Stadt und politisch-soziale Integration im Imperium Romanum der Kaiserzeit, hg. von W. Eck, 1994, 322-347), und *H. Botermann*, Das Judenedikt des Kaisers Claudius. Römischer Staat und »Christiani« im 1. Jahrhundert, 1996 (Hermes Einzelschriften 71) 182-186.

³⁵ Vgl. *Sherwin-White*, *Letters*, 695. Einen ihm in der Provinz Pontus-Bithynien zur Seite stehenden Berater nennt Plinius ep. 10,87.

³⁶ *Bringmann*, *GWU* 1978, 4f nimmt an, dass in nachneronischer Zeit »sich in der Rechtsprechung offenbar zunehmend das verbreitete Vorurteil durchgesetzt (hatte), mit der christlichen Religion seien eo ipso scheußliche Ritualverbrechen verbunden.« Doch wäre dann, wie noch zu erörtern sein wird, ein andersartiges Verfahren zu erwarten.

Vittinghoff, *Christianus*, entfaltet die These, »dass der Christianismus durch die Person seines »Stifters« als eines hingerichteten politischen Aufrührers und die Christiani als Anhänger und Träger seines Namens von Anfang an generell kriminalisiert waren« (327). Zur Begründung kann er zwar überzeugend nachweisen, dass es »vielfache soziale Voraussetzungen einer generellen Kriminalisierung dieser zwielichtigen Minderheit« gab (346, Hervorhebung durch J.M.), aber damit ist gerade nicht erklärt, wie es denn zu einer solchen Kriminalisierung gekommen sein soll. Auch bleibt die zeitliche Bestimmung »von Anfang an«, wobei *Vittinghoff* an die neronische Zeit denkt, insofern problematisch, als die von ihm angesprochenen Spannungen und Konflikte, die das Auftreten christlicher Missionare und die Existenz kleiner christlicher Gemeinden in hellenistisch-römischen Städten nach sich zogen, bis in die ersten Anfänge der Ausbreitung der Christusbotschaft im römischen Reich zurückreichen, und zwar ohne dass sich daraus eine Praxis entwickelt hätte, Christen als solche hinzurichten. Vgl. dazu *J. Molthagen*, Die ersten Konflikte der Christen in der griechisch-römischen Welt, in: *Historia* 40 (1991), 42-76.

Den Hinweis auf eine vor Plinius bestehende Praxis, Christen hinrichten zu lassen, haben J. Walsh und G. Gottlieb mit der Annahme einer entsprechenden Rechtsgrundlage verbunden. Sie halten es nämlich für »ausgeschlossen, dass Plinius Mitglieder irgendeiner Gruppierung ohne Hinweis auf eine Rechtsgrundlage (das heißt: ohne jedes Vorwissen über die Rechtspraxis) verfolgt hätte«.³⁷ Konkret denken sie an einen »Rechtsatz, dass Christ-Sein mit dem Tode bestraft wird«, der »nach 64, im Anschluss an oder im Zusammenhang mit dem Brand von Rom vom Senat beschlossen« worden sei.³⁸ Aber zugleich betonen sie, dass die »Existenz eines entsprechenden Rechtstitels [...] noch nichts über den Kenntnisstand bezüglich desselben« aussage.³⁹ Vollständigkeit der Rechtskenntnis dürfe man bei römischen Statthaltern nicht erwarten; vielmehr seien sie bei der Ausübung ihrer Jurisdiktion immer wieder auf Informationen durch ihre Berater oder sonstwie sachkundige Leute vor Ort angewiesen gewesen. Dementsprechend messen Walsh und Gottlieb den Anklägern der Christen vor Plinius zentrale Bedeutung bei. Sie hätten möglicherweise »von Gerichtsverhandlungen und der auf dem Christ-Sein stehenden Todesstrafe berichtet und Plinius aufgefordert, nach dem Vorbild jener Verfahren tätig zu werden«.⁴⁰ Auch dazu, dass dem Plinius Gerüchte über Verbrechen der Christen bekannt gewesen seien, hätten die Ankläger zumindest erheblich beigetragen, und dass wirkliche Christen weder den Göttern opferten noch Christus verfluchten, habe der Statthalter anscheinend ebenfalls – und zwar offenbar erst unmittelbar im Verlauf des Verfahrens – von den Anklägern gelernt.⁴¹ Wenn man die Rolle der Ankläger so stark betont, verlagert man wiederum nur das Pro-

Botermann, Judenedikt, 182-186 betont mit Recht, dass über das Aufkommen der bei Plinius bezeugten Verfahrensweise nur Vermutungen möglich sind. Sie nimmt einerseits an, dass die Hinrichtungen unter Nero im Sinne eines Präzedenzfalles fortgewirkt hätten, und sie misst andererseits der Einführung der Judensteuer durch Vespasian besondere Bedeutung zu. In flavischer Zeit hätten sich Christen, die bezüglich der Judensteuer denunziert worden seien, zunehmend als ›Christiani‹ bezeichnet, um sich klar gegenüber den Juden abzugrenzen. In den Augen der römischen Behörden hätten sie sich damit aber als Anhänger einer Sekte zu erkennen gegeben, deren Begründer zum Tod am Kreuz verurteilt worden war und deren Mitglieder seit Nero als notorische Aufwiegler angesehen werden konnten. So erkläre sich, dass allein das Bekenntnis, Christ zu sein, Verbrechenqualität erhalten habe. Diesem Lösungsvorschlag vermag ich nur in seinem ersten Teil, was das Weiterwirken von Neros Vorgehen gegen die Christen in Rom anlangt, zu folgen, da ich die von Botermann in ihrem abschließenden Kapitel V entwickelte Vorstellung vom Aufkommen des Christennamens und insbesondere ihre Deutung der Notiz in App. 11,26 nicht teilen kann

³⁷ Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 6.

³⁸ A.a.O., 54. Sie nehmen damit einen Lösungsvorschlag auf, den *Giovannini*, Rev. Ét. Aug. 1984 vorgetragen und den er inzwischen in *Cahiers Glotz* 1996 weiterentwickelt hat.

³⁹ Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 54.

⁴⁰ A.a.O., 6. Dass Plinius bei der Handhabung des Verfahrens den Rat interessierter Gruppen aufnahm, hält auch schon *Sherwin-White*, *Letters*, 694 für offenkundig. Bei den »interested parties« denkt er 709 an die städtischen Priester oder ihre Agenten und Helfer.

⁴¹ Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 8.

blem, in diesem Falle weg von Plinius, dessen Verhalten in den Christenprozessen immerhin seinem eigenen Bericht entnommen werden kann, hin zu den uns unbekannten Anklägern, über die wir durch Plinius lediglich erfahren, dass sie Leute als Christen bei ihm angezeigt hatten, und über die wir ansonsten nur spekulieren können. Weshalb Plinius ohne eigene Kenntnis in der Sache dem »nachhaltigen Druck« der Ankläger⁴² hätte nachgeben sollen, bleibt eine offene Frage. Auch dass die Provinzbevölkerung eine Rechtsregel, nach der Christen hinzurichten waren, eher kennen sollte als Plinius oder dass dieser sich nicht wenigstens, bevor er Verurteilungen aussprach, bei der kaiserlichen Kanzlei vergewisserte,⁴³ bleibt in meinen Augen ganz unwahrscheinlich. Wenn es eine rechtliche Grundlage für die Hinrichtung von Christen gab, dann sollte man ihre Kenntnis dem Plinius nicht absprechen.

Ein häufig vorgebrachter Einwand ist noch zu erörtern, der die Vorstellung zu verwehren scheint, dass Plinius sich in den Christenprozessen an eine ihm als verbindlich vorgegebene Regelung gehalten habe, nämlich dass weder er noch Trajan eine solche erwähnen. In der Tat verweist Plinius häufig auf rechtliche Normen, die für seine Tätigkeit als Statthalter wichtig waren. Er erwähnt etwa die für die Rechtsverhältnisse in seiner Provinz grundlegende *lex Pompeia*,⁴⁴ ein Edikt des Augustus⁴⁵ und überhaupt kaiserliche Konstitutionen,⁴⁶ nicht zuletzt Mandate, die Trajan ihm für seine Amtsführung mitgegeben hatte.⁴⁷ Aber man kann nicht sagen, dass Plinius bei jeder Anfrage die ihm bekannte Rechtsgrundlage auch zitiert. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist seine Bitte, für die Stadt Nikomedien eine Feuerwehr einzurichten.⁴⁸ Plinius berichtet Trajan von den erheblichen Zerstörungen, die eine Feuersbrunst in der Stadt angerichtet hatte und deren Ausmaß er zu einem Teil auch auf die mangelnde Brandbekämpfung durch die städtische Bevölkerung zurückführt. Er regt daher an, in Nikomedien eine Vereinigung von Handwerkern im Umfang von etwa 150 Leuten einzurichten und sie mit der Aufgabe einer städtischen Feuerwehr zu betrauen. Er unterbreitet seinen Vorschlag sehr vorsichtig als einen Denkanstoß für Trajan und versichert ausdrücklich, er werde Sorge dafür tragen, dass nur Handwerker aufgenommen würden und dass der Verein nur zur Brandbekämpfung tätig werde. Daraus kann man schließen, dass sich Plinius bewusst war, mit seiner Bitte ein für Trajan heikles Thema anzusprechen; doch deutet nichts in dem Brief darauf hin, dass der Statthalter um klare rechtliche Vorgaben wusste. In seiner Ant-

⁴² A.a.O., 14.

⁴³ Vgl. die oben in Anm. 33 angeführten Beispiele.

⁴⁴ Plin., ep. 10, 79.112.114.

⁴⁵ Plin., ep. 10, 79: Herabsetzung des Mindestalters für die Bekleidung städtischer Ämter.

⁴⁶ Vgl. z.B. Plin., ep. 10, 58 und 65.

⁴⁷ Vgl. z.B. Plin., ep. 10, 56 (keine Begnadigung, wenn er jemanden verurteilt hatte) und 110 (Verbot von Schenkungen aus öffentlichen Geldern).

⁴⁸ Plin., ep. 10, 33 mit der Antwort Trajans 34.

wort lehnt Trajan die Bitte des Plinius ab und weist ihn statt dessen an, auf andere Weise Vorsorgemaßnahmen für eine erfolgreiche Brandbekämpfung in die Wege zu leiten. Er erinnert daran, dass die Städte der Provinz in der Vergangenheit sehr unter den Umtrieben von Vereinen zu leiden gehabt hätten, und er äußert seine Überzeugung, unter welchem Namen, aus welchem Grund und zu welchem Zweck auch immer man Vereine einrichte, es würden immer, und zwar in sehr kurzer Zeit, politische Klubs (*hetaeriae*) daraus.⁴⁹ Trajans Antwort macht die Vorsicht, mit der Plinius seine Bitte vortrug, verständlich, aber auch sie lässt keinen Gedanken an eine rechtliche Regelung aufkommen. Nun zeigt aber gerade der Christenbrief des Plinius, dass sich unter den Mandaten, die Trajan dem Plinius mitgegeben hatte, eine Anweisung befand, Vereine zu verbieten, und dass Plinius diese Anordnung durch ein statthalterliches Edikt der Bevölkerung seiner Provinz mitgeteilt hatte.⁵⁰ Unzweifelhaft war also dem Statthalter wie dem Kaiser die Rechtslage zum Thema Vereinswesen klar, als sie ihren Briefwechsel über die Einrichtung einer Feuerwehr in Nikomedien führten; doch keiner von ihnen erwähnte die ihnen bekannte rechtliche Vorgabe. Dabei mag für Plinius eine Rolle gespielt haben, dass er in der Sache ja von der ihm mitgegebenen Anweisung Trajans abweichen wollte. In jedem Fall zeigt der Briefwechsel deutlich, dass man aus der Nichterwähnung einer rechtlich verbindlichen Regelung nicht schon auf ihre Nichtexistenz schließen darf.

Denselben Befund bestätigt der Briefwechsel über die »Armenkassen« in Amisus,⁵¹ und wieder geht es um das Vereinswesen. Plinius hatte von der Stadt eine Eingabe bezüglich der *ἐξομοί* erhalten. Gemeint sind Vereine, denen zumeist kleine Leute angehörten. Diese Vereinigungen unterhielten eine gemeinsame Kasse und dienten der gegenseitigen Unterstützung vor allem auch bei der Bestreitung von Begräbniskosten. Plinius leitete die Eingabe kommentarlos an Trajan weiter. In seinem Begleitschreiben weist er aber auf den Rechtsstatus von Amisus als *civitas libera et foederata* hin und erinnert daran, dass Trajan ihr das Privileg verliehen hatte, nach ihrer eigenen Rechtsordnung zu leben. Plinius bittet den Kaiser zu entscheiden, was er erlauben oder verbieten wolle und welche Grenzen er dabei zu ziehen gedenke. Trajan respektiert in seiner Antwort die Rechte der Stadt Amisus. Wenn ihre Gesetze eine Armenkasse zuließen, solle eine solche ungehindert bestehen; der Verein dürfe aber nicht zu politischen Umtrieben und unerlaubten Zusammenkünften missbraucht werden. In allen anderen Städten, die nicht über entsprechende

⁴⁹ Plin., ep. 10, 34,1.

⁵⁰ Plin., ep. 10, 96,7. Die ehemaligen Christen erwähnen das Vereinsverbot und versichern, sie hätten nach dessen Bekanntgabe durch Plinius aufgehört, an den gemeinsamen Mahlzeiten der Christen teilzunehmen.

⁵¹ Plin., ep. 10, 92f. Zu Einzelfragen vgl. den Kommentar bei *Sherwin-White*, *Letters*, 686–689.

Privilegien verfügten, sollten dagegen derartige Einrichtungen unterbunden werden. Wieder fehlt in dem Briefpaar jeder Hinweis auf Trajans Anweisung an Plinius, Vereine in seiner Provinz zu verbieten. Wüsste man nicht aus dem Christenbrief um Trajans Mandat und das entsprechende statthalterliche Edikt des Plinius, könnte man beides aus dem Briefwechsel über die Armenkasse in Amisus ebenso wenig erschließen wie aus dem Briefpaar über die Einrichtung einer Feuerwehr in Nikomedien. Zugleich bezeugt Trajans Entscheidung eindrucksvoll, welch hohen Stellenwert das Recht und die Wahrung der Rechtsordnung für den Kaiser hatten. Er stellte sein politisches Interesse, das Vereinswesen zu unterbinden, zurück hinter die Respektierung der Rechte der Stadt Amisus.

Lässt sich aus der Tatsache, dass weder Plinius noch Trajan eine rechtlich verbindliche Norm bezüglich der Christen erwähnen, kein Argument gegen die Existenz einer solchen gewinnen, so wiegt um so schwerer die aus dem Bericht des Plinius erkennbare Sicherheit, mit der er die Christenverfahren handhabte. Sie zeigt, dass der Statthalter sehr wohl wusste, dass Christsein ein hinreichender Anklage- und Verurteilungsgrund war und dementsprechend auch den alleinigen Untersuchungsgegenstand im Verfahren darstellte. Dieses sein Wissen nötigt zu dem Schluss, dass Plinius eine verbindliche Regelung vorgegeben war, nach der Christen hinzurichten waren.⁵² Die am Anfang seines Briefes an Trajan gerichteten Fragen resultieren nicht aus einer völligen Unkenntnis des Plinius, sondern sie waren angestoßen durch die Begegnung mit den ehemaligen Christen, deren Fall er aufgrund der ihm bekannten Vorgaben ganz offensichtlich nicht angemessen entscheiden konnte.⁵³ Auf diese Personen-Gruppe verweist ja unmittelbar die zweite Alternativfrage, ob bei Reue Verzeihung gewährt werde oder ob es nichts nütze, vom Christsein Abstand genommen zu haben.⁵⁴ Dabei zeigt der Schluss des Briefes, dass Plinius diesbezüglich sehr wohl eine Vorstellung darüber hatte, wie man sinnvollerweise verfahren sollte. Er stellt Trajan eindrucksvoll – und wahrscheinlich in übertreibender Weise – die starke Ausbreitung des Christentums in seiner Provinz vor Augen, das wie eine Seuche Männer und Frauen jeden Alters und Standes in den Städten wie auf dem Lande erfasst habe. Zugleich äußert er die Zuversicht, den weiteren Wachstumsprozess aufhalten und umkehren zu können; und er nennt Trajan einige Indizien, die erkennen lassen, dass die Zahl der Christen in seiner Provinz bereits zurückgeht. Diese Entwicklung möchte er fördern, deshalb wirbt

⁵² So *Molthagen*, 21975, 15f, 136, ferner *Keresztes*, ANRW II, 23,1, 285f; *Schillinger-Häfele*, Chiron 1979, 385; *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 115f, 120; in sehr vorsichtiger Weise auch *Walsh/Gottlieb*, Christenfrage, 7f.

⁵³ Das ist in der Forschung immer wieder mit Recht betont worden. Vgl. *Bringmann*, GWU 1978, 5f; *Keresztes*, ANRW II 23,1, 275f; *Schillinger-Häfele*, Chiron 1979, 384; *Vittinghoff*, Christianus, 336; *Walsh/Gottlieb*, Christenfrage, 16f; *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 117.

⁵⁴ Plin., ep. 10, 96, 2.

er eindringlich dafür, der Reue Raum zu geben.⁵⁵ Juristische Bedenken standen dem nicht entgegen, denn Plinius hatte ja bei seinen Erkundigungen über die Christen erfahren, dass sie nicht, wie man ihnen allgemein nachsagte, Verbrechen begingen, und er hatte dies in seinem Bericht ja bereits mitgeteilt. Vom Ende seines Briefes her erweist sich die zweite Alternativfrage also nicht als Ausdruck einer Ratlosigkeit des Plinius, sondern sie zeigt, dass er eine kaiserliche Ermächtigung für erforderlich hielt, um so verfahren zu können, wie er es für sinnvoll und angemessen hielt. Diese Beobachtung sollte noch einmal vor der Vorstellung warnen, die Hinrichtung von Christen hätte sich aus der eigenmächtigen Entscheidung des Plinius oder anderer Statthalter von selbst entwickelt.⁵⁶

Schwieriger ist die erste Alternativfrage, ob das Alter der angeklagten Christen eine Rolle spielen solle oder nicht, zu beurteilen. Sie lässt sich nicht unmittelbar aus dem Bericht des Plinius ableiten, und auch Trajan geht in seiner Antwort nicht direkt auf sie ein. Immerhin folgt aus seiner Feststellung, angeklagte und überführte Christen seien hinzurichten,⁵⁷ dass das Alter keine Rolle spielen sollte.⁵⁸ Dagegen hängt die dritte Alternativfrage, ob das Christsein als solches, wenn es von Verbrechen frei sei, oder mit dem Christsein zusammenhängende Verbrechen bestraft werden sollten, deutlich mit dem Fall der ehemaligen Christen zusammen und setzt ebenso deutlich jene Erkenntnisse voraus, die Plinius durch sie über die Christen gewonnen hatte. Denn war zwischen Christsein und dem Ausüben von Verbrechen zu differenzieren, dann konnte der Gedanke naheliegen, ehemaligen Christen Straffreiheit zu gewähren; stünde dagegen das Christsein für begangene Verbrechen, dann könnten diese ja nicht einfach deswegen gegenstandslos werden, weil sich jemand von seinem Christsein losgesagt hatte. Aber die dritte Alternativfrage scheint mir über den Fall der ehemaligen Christen hinausgehend allgemeine und grundsätzliche Bedeutung zu haben.⁵⁹ In diesem Zusammen-

⁵⁵ Plin., ep. 10, 96, 9f. Plinius führt als Indizien für einen Rückgang des Christentums die zunehmende Pflege der allgemein bekannten Götterkulte und den wieder steigenden Verkauf des Fleisches von Opfertieren an. Er beschließt seine Ausführungen mit der Versicherung: *Ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus*. Er stellt also die »Besserung« einer großen Menge von Menschen in Aussicht, womit er ihren Abfall vom Christsein meint.

⁵⁶ Trajan entschied im Sinne des Plinius und legte fest, wer verneine, Christ zu sein, und dies durch die Tat, nämlich durch ein Opfer für »unsere Götter« (*supplicando dis nostris*) beweise, der solle, auch wenn er im Blick auf die Vergangenheit verdächtig bleibe, aufgrund seiner Reue Verzeihung erhalten (*veniam ex paenitentia impetret*), Plin., ep. 10, 97, 1.

⁵⁷ Plin., ep. 10, 97, 1: *Si deferantur et arguantur, puniendi sunt*.

⁵⁸ Giovannini, *Cahiers Glotz* 1996, 118.

⁵⁹ So Molthagen, ²1975, 18f; vgl. Sherwin-White, *Letters*, 696 und Sordi, *Christians*, 61f. Für Vittinghoff, *Christianus*, war »die weitere Behandlung der Apostaten« das Hauptproblem des Plinius auch bei der letzten Doppelfrage, und ausschließlich auf die ehemaligen Christen beziehen sie Bringmann, *GWU* 1978, 5f; Schillinger-Häfele, *Chiron* 1979, 384f; Walsh/Gottlieb, *Christenfrage*, 16f und Giovannini, *Cahiers Glotz* 1996, 117.

hang ist nämlich noch einmal daran zu erinnern, dass Plinius das Ergebnis der Informationen, die er über die Christen gewonnen hatte, nicht einfach dahingehend zusammenfasst, dass die Christen, anders als man allgemein vermutete, keine Verbrechen begingen, sondern feststellt: »Ich fand nichts anderes als einen verschrobenen und maßlosen Aberglauben.«⁶⁰ Es ist nicht ausgeschlossen, dass er damit Trajan etwas Neues über die Christen sagte, ebenso wie vermutlich seine Mitteilung, die Christen ehrten bei ihren Zusammenkünften Christus »gleichsam als einen Gott«, diesen in einer neuen Weise qualifiziert haben dürfte.⁶¹ Auf jeden Fall stellte Plinius in seiner dritten Alternativfrage das von ihm bisher in den Christenprozessen geübte Verfahren, Christen allein auf ihr Bekenntnis hin zu verurteilen, der Praxis gegenüber, wie Rom mit Anhängern fremder Kulte verfuhr. Denn Rom schritt gegen fremde Kulte nur ein, wenn bekannt wurde, dass diese zum Ausüben von Verbrechen Anlass gaben,⁶² und die einzelnen Anhänger bestrafte man dann nicht wegen ihrer Zugehörigkeit zu einem Kult, sondern wegen konkreter Vergehen, die individuell untersucht wurden. Verurteilungen erfolgten also wegen der mit einem Kult zusammenhängenden Verbrechen.⁶³ Daher vermag ich die in der neueren Forschung vorherrschende Meinung, Plinius habe in allen Alternativfragen, also auch in der dritten, jeweils die erstgenannte Möglichkeit favorisiert,⁶⁴ nicht zu teilen. Dass ein Statthalter, der ja die Grund-

⁶⁰ Plin., ep. 10, 96, 8. Eine genau entgegengesetzte Auffassung von den neuen Erkenntnissen des Plinius vertritt *Bringmann*, GWU 1978, Anm. 52.

⁶¹ Plin., ep. 10, 96, 7: Nach Auskunft der Ehemaligen pflegten die Christen »stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem«. Dass »Plinius nach unserem Wissen der erste Römer (war), der die göttliche Qualität, die Christus in den Augen seiner Anhänger besaß, erkannt hat«, betont *Botermann*, Judenedikt, 186.

⁶² Weitere Ausführungen dazu im folgenden Kapitel.

⁶³ Das zeigt besonders deutlich der Bericht des Livius, 39, 8-19 über Roms Vorgehen gegen die Bacchanalien 186 v.Chr. Vgl. dazu die sehr sorgfältige Analyse von *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 104-112, dessen Ergebnissen ich allerdings nicht in jedem Einzelfall zustimmen kann. – In einer Rede, die Livius den Konsul Postumius vor dem Volk halten lässt, spricht dieser das Bedenken an, durch das Einschreiten gegen die Bacchanalien könnten die Götter beeinträchtigt werden. Der Konsul begegnet dieser Furcht, indem er deutlich differenziert zwischen Götterverehrung und Verbrechen und betont, das staatliche Vorgehen richte sich nur gegen die Verbrechen von Menschen: »Wo das Wesen der Götter (numen deorum) zum Vorwand für Verbrechen genommen wird, befällt den Menschen Angst, dass wir, indem wir die Freveltaten von Menschen bestrafen, etwas von dem göttlichen Recht verletzen, das damit verflochten ist. Von diesem religiösen Bedenken (religio) befreien euch unzählige Entscheidungen der Pontifices, Beschlüsse des Senats und schließlich Auskünfte der Haruspices«, Liv. 39, 16, 7. Dem hier formulierten Grundsatz entsprach das konkrete Vorgehen gegen die Anhänger der Bacchanalien. Es wurde individuell untersucht, ob sie Verbrechen begangen hatten, und erst wenn das festgestellt wurde, erfolgte die Hinrichtung, Liv. 39, 18, 3f.

⁶⁴ So – oft unter Verweis auf *Freudenberger*, Verhalten, 79 – *Bringmann*, GWU 1978, 6; *Schillinger-Häfele*, Chiron 1979, 387f; *Vittinghoff*, Christianus, 338; *Walsh/Gottlieb*, Christenfrage, 13f, 16; *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 117; *Reichert*, ZNW 2002, 237.

sätze römischen Rechts und die Traditionen römischen Umgangs mit fremden Kulturen kannte, gegenüber der christlichen *superstitio* ein völlig andersartiges Verfahren empfohlen haben sollte, lässt sich aus der negativen Meinung des Plinius über die Christen nicht hinreichend begründen.⁶⁵ Von der Sache her erscheint mir vielmehr naheliegend, dass Plinius mit seiner dritten Doppelfrage die Konsequenzen aus der Einsicht zog, dass die Christen zwar eine verschrobene und maßlose, aber in strafrechtlicher Hinsicht harmlose religiöse Sekte waren, und dass er von daher die bisher in den Christenprozessen gehandhabte Verfahrensweise grundsätzlich problematisierte.⁶⁶ Trajan nahm allerdings diesen Anstoß nicht auf. Vielmehr bestätigte er in seiner Antwort an Plinius grundsätzlich das bisherige Verfahren, Christen allein aufgrund ihres Bekenntnisses hinzurichten, und gab dazu einige modifizierende und ergänzende Anweisungen.⁶⁷

Von den Einsichten her, die Plinius durch die Begegnung mit den ehemaligen Christen gewonnen hatte, lässt sich schließlich auch die Unsicherheit verstehen, die er im Anschluss an seinen Bericht über die Hinrichtung geständiger Christen andeutet und die in dem Hinweis auf ihre in jedem Fall strafwürdige Hartnäckigkeit und unbeugsame Starrköpfigkeit zum Ausdruck kommt.⁶⁸ Als Plinius seinen Brief an Trajan schrieb, hatte er ja Neues über die Christen gelernt, was ihre Hinrichtung – gemessen an den Normen römischen Rechts – als zumindest fragwürdig erscheinen lassen musste. Dennoch möchte er sich wegen der von ihm verhängten Todesurteile nicht sonderlich beunruhigen und fügt deshalb eine »in durchaus unjuristischer, vielmehr rhetorisch geprägter Sprache« gehaltene nachträgliche Rechtfertigung hinzu.⁶⁹

* * *

⁶⁵ Dieser Gesichtspunkt ist für das Urteil von *Walsh/Gottlieb*, *Christenfrage*, 13f und *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 117 maßgeblich, Plinius habe eine Bestrafung der Christen als solcher intendiert.

⁶⁶ Auch *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 117 merkt an, dass die neuen Einsichten, die Plinius über die Christen gewonnen hatte, eigentlich ein Anlass hätten sein können oder sogar müssen, die Hinrichtung von Christen allein wegen ihres Christseins grundsätzlich in Frage zu stellen. Doch seiner Meinung nach tat Plinius das gerade nicht.

⁶⁷ *Plin.*, ep. 10, 97: Es sollte nicht nach Christen gefahndet, sondern nur auf persönlich vorgebrachte Anklagen reagiert werden. Anonyme Anzeigen sollten grundsätzlich nicht berücksichtigt werden, wie auch immer der Verbrechensvorwurf lautete. Überführte Christen sollten hingerichtet werden. Wer aber aussagte, kein Christ zu sein, und das durch ein Opfer für die Götter unter Beweis stellte, sollte Verzeihung erhalten. Zur Interpretation des Trajanreskriptes als Ablehnung einer Neuregelung vgl. *Molthagen*, ²1975, 19, 136f; ferner *Schillinger-Häfele*, *Chiron* 1979, 390.

⁶⁸ *Plin.*, ep. 10, 96, 3; vgl. oben Anm. 20.

⁶⁹ *Freudenberger*, *Verhalten*, 107.

Bezeugt der Christenbrief des Plinius, dass im frühen zweiten Jahrhundert n.Chr. römischen Statthaltern rechtlich verbindlich vorgegeben war, dass sie angeklagte und geständige Christen hinzurichten hatten, dann stellt sich notwendig die Frage, wann, wie und aus welchen Gründen das Christsein in solcher Weise strafbar geworden war. Leider gibt die bisher zur Verfügung stehende Überlieferung darüber keine direkten Auskünfte, so dass jeder Versuch, eine Lösung anzubieten, notwendigerweise hypothetischen Charakter haben muss⁷⁰ und kaum frei bleiben kann von problematischen Zügen. Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, ist nach meiner Überzeugung die Antwort nicht in einem anonymen Prozess zu suchen,⁷¹ sondern in einem oder mehreren Akten der Rechtssetzung. Drei unterschiedliche Vorstellungen sind dazu in der Diskussion der letzten Jahrzehnte entwickelt worden.⁷² M. Sordi hat unter Berufung auf eine Äußerung Tertullians⁷³ angenommen, das Christentum sei in der Regierungszeit des Tiberius durch Senatsbeschluss zu einer *superstitio illicita* erklärt worden. Der Kaiser aber, der dem Senat vergeblich vorgeschlagen habe, Christus als einen Gott anzuerkennen, habe durch sein Veto Anklagen gegen Christen verhindert. Dabei sei es geblieben, bis Nero im Zusammenhang mit dem allgemeinen Wandel in seinem Regierungsstil Ende 62/Anfang 63 n.Chr. entschieden habe, den Anklagen wegen *superstitio illicita* freien Raum zu geben. Das markiere den Beginn der offenen Verfolgung von Christen im römischen Reich.⁷⁴

A. Giovannini hat ein Verbot der Christen auf einen Senatsbeschluss des Jahres 64 n.Chr. zurückgeführt und diesen im Zusammenhang mit dem Brand Roms unter Nero verortet. Damals seien die Christen als Brandstifter denunziert worden. Der Verdacht sei auf die kleine und unbedeutende Gruppe gefallen, weil ihre Praktiken und Riten für Außenstehende beunruhigende Ähnlichkeiten mit den Bacchanalien aufgewiesen hätten; und außerdem hätten sich die Christen wohl auch selbst durch ihre erfreuten Reaktionen auf den Brand Roms verdächtig ge-

⁷⁰ Das ist mit Recht in der neueren Diskussion von verschiedenster Seite betont worden, vgl. *Schillinger-Häfele*, Chiron 1979, 385; *Giovannini*, Rev. Ét. Aug. 1984, 18; *Walsh/Gottlieb*, Christenfrage, 4f; *Robinson*, ZRG 1995, 355; *Molthagen*, Historia 1995, 455f; *Botermann*, Judenedikt, 182.

⁷¹ Vgl. oben Anm. 36.

⁷² *Schillinger-Häfele*, Chiron 1979, macht – von ihrer Fragestellung her verständlicher Weise – keinen Versuch, das von ihr ebenfalls angenommene Christenverbot genauer einzuordnen. Nur am Rande bemerkt sie 388 Anm. 15, die Christen seien wahrscheinlich verboten worden, weil Rom davon überzeugt gewesen sei, dass die Ausübung ihrer Religion mit Verbrechen verbunden gewesen sei.

⁷³ Apol. 5, 2.

⁷⁴ Sordi, Christians, 17f und 29-32. Für grundlegende Einwände – insbesondere gegen ein zu großes Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit von Angaben, die spätere kirchliche Autoren über das Verhalten römischer Institutionen wie Kaiser und Senat in der Frühzeit machen, – vgl. meine Besprechung in *Gnomon* 60 (1988), 245-249, hier: 246.

macht.⁷⁵ Jedenfalls seien sie aufgrund der Denunziationen verhaftet und als Brandstifter abgeurteilt worden. Giovannini geht davon aus, dass die Christen in regelrechten Brandstifterprozessen, die allerdings in einem Klima von Angst, Wut und Verdächtigungen von den Behörden nicht sonderlich korrekt hätten geführt werden können, dazu erpresst worden seien, das Verbrechen der Brandstiftung einzugestehen; daher seien sie als überführte Brandstifter zum Tode verurteilt worden. Danach habe der Senat ein allgemeines Christenverbot beschlossen, das die Konsuln des Jahres 64 durch ein Edikt in Italien publiziert hätten. Statthalter senatorischer Provinzen hätten den Inhalt des Senatsbeschlusses in ihre Edikte aufgenommen und den Bewohnern ihrer Provinzen mitgeteilt, und dasselbe hätten – vielleicht mit ausdrücklicher Zustimmung des Princeps – auch die Statthalter kaiserlicher Provinzen getan. So sei der Senatsbeschluss des Jahres 64 durch statthalterliche Edikte im ganzen Reich bekannt geworden und habe bis zum Galeriusedikt von 311 n.Chr. die Grundlage für die Christenverfolgungen gebildet.⁷⁶ Für Giovannini stellt das Vorgehen gegen die Christen 64 n.Chr. eine genaue Parallele zum Einschreiten Roms gegen die Bacchanalien 186 v.Chr. dar.⁷⁷ Charakteristisch seien jeweils zwei Phasen gewesen. In einer ersten seien, nachdem Verbrechensvorwürfe gegen die jeweilige Religionsgemeinschaft laut geworden seien, kriminelle Vergehen bei den Anhängern individuell untersucht und die Schuldigen nach dem geltenden Strafrecht verurteilt worden; in einer zweiten Phase sei dann durch Senatsbeschluss die religiöse Vereinigung als solche verboten worden, so dass nunmehr die Zugehörigkeit zu ihr Grund der Bestrafung geworden sei.

In anderer Weise habe ich mich dafür ausgesprochen, *eine* Wurzel der Christenprozesse in Neros Vorgehen nach dem Brand Roms zu sehen. Anders als Giovannini halte ich an der Angabe des Tacitus fest, dass Nero, um den Verdacht der Brandstiftung von sich abzulenken, die Christen als Schuldige vorgeschoben habe.⁷⁸ Ferner deute ich die Darstel-

⁷⁵ Die letztere Vorstellung hat *Giovannini* in *Rev. Ét. Aug.* 1984, 15-18 entwickelt. Seine Ausführungen stützen sich auf scharfsinnige Überlegungen und verlassen nie den Bereich des Möglichen, haben aber keinen Anhaltspunkt in den Quellen und bleiben daher notwendig spekulativ und unbeweisbar. In *Cahiers Glotz* 1996, 124 hält Giovannini seine Vermutung weiterhin aufrecht, betont aber, dass die Hypothese weder notwendig noch hinreichend sei zum Verständnis der Vorgänge des Jahres 64.

⁷⁶ *Giovannini*, *Rev. Ét. Aug.* 1984, 15-22, modifiziert und fortgeführt in *Cahiers Glotz* 1996, 121-129.

⁷⁷ Es ist bezeugt durch den Bericht des Livius, 39, 8-19 und das inschriftlich erhaltene *senatus consultum de Bacchanalibus*, CIL I² 581/Dessau, ILS 18.

⁷⁸ Tac., *ann.* 15, 44, 2 bezeugt für das Jahr 64 n.Chr. ein übles Gerücht, der Brand sei (vom Kaiser) befohlen worden (*infamia, quin iussum incendium crederetur*). Dann fährt er fort: *Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quae sitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat.* – *Giovannini*, *Rev. Ét. Aug.* 1984, 12 schreibt den Verdacht, Nero sei für den Brand Roms verantwortlich, dem senatorischen Milieu zu

lung des Tacitus, Nero habe die Christen als Schuldige hingestellt und mit den ausgesuchtesten Strafen belegt, dahingehend, dass Nero auf Schauprozesse, in denen der Vorwurf der Brandstiftung »nachgewiesen« wurde, verzichtete und vielmehr die Christen der Öffentlichkeit als überführte Schuldige präsentierte, sie verhaften und in der für Brandstifter üblichen grausamen Weise hinrichten ließ. Daraus habe ich eine entsprechende Anweisung Neros an die stadtrömischen Behörden⁷⁹ abgeleitet, Christen zu ergreifen und hinzurichten, was in der Sache so etwas wie eine Kriminalisierung der Christen bedeutete. Allerdings war sie nicht ablösbar von der Situation nach dem Brand Roms und blieb in ihrer Wirkung örtlich und zeitlich begrenzt.⁸⁰

Eine *zweite* Wurzel der Christenprozesse habe ich angesichts der Tatsache, dass der 1. Petrusbrief sowohl vielfältige Diffamierungen und Diskriminierungen der christlichen Minderheit durch die Gesellschaft als auch »plinianische« Christenprozesse bezeugt, mit der Zeit Domitians verbunden.⁸¹ Ich habe die Vermutung begründet, dieser Kaiser habe angesichts zunehmender Konflikte zwischen Christen und Nichtchristen im gesellschaftlichen Alltag an die situationsbezogene Anweisung Neros aus dem Jahr 64 n. Chr. angeknüpft und seinerseits die Kriminalisierung der Christen auf das ganze römische Reich ausgeweitet, um eine Lösung zu schaffen für die vielfältigen Unruhen, die sich an der Existenz der christlichen Minderheit in der Gesellschaft immer wieder entzündeten.⁸² Die rechtliche Form habe ich als eine Verwaltungsanordnung bestimmt und vorgeschlagen, an ein Mandat zu denken, das den Statthaltern der Provinzen

und datiert ihn in die Zeit nach dem Tod des Kaisers. Durch einen Vergleich mit anderen großen Städtebränden versucht er wahrscheinlich zu machen, dass der Verdacht der Menge sich regelmäßig weniger gegen die Herrschenden, als vielmehr gegen tatsächliche oder vermeintliche Feinde der bestehenden Ordnung richtete, 9-12; wieder aufgenommen in Cahiers Glotz 1996, 122ff.

⁷⁹ Ich habe an den praefectus urbi und die unter seinem Kommando stehenden cohortes urbanae gedacht, ²1975, 138 Anm. 9 und Historia 1995, 454. Doch könnten vielleicht eher noch der praefectus vigilum und die vigiles die Adressaten der kaiserlichen Anordnung gewesen sein. Vgl. dazu Giovannini, Rev. Ét. Aug. 1984, 19 und Cahiers Glotz 1996, 124.

⁸⁰ Molthagen, ²1975, 21-26, 137f. und wieder Historia 1995, 453f.

⁸¹ Reichert, ZNW 2002, 248f mit Anm. 73 und 74 wendet sich gegen eine Datierung von 1Petr und Johannes-Apokalypse in das späte 1. Jahrhundert n. Chr. und fragt, ob »sich diese Schriften nicht auch, vielleicht sogar besser verständlich machen [lassen] vor dem Hintergrund der durch Plinius und Trajan geschaffenen Situation«. Dem damit festgestellten Sachzusammenhang ist voll zuzustimmen (vgl. dazu für Apk auch Molthagen, Warnung vor Integration. Die Christen und Rom im Spiegel der Johannes-Apokalypse, in: N. Ehrhardt/L.-M. Günther [Hgg.], Widerstand – Anpassung – Integration. Die griechische Staatenwelt und Rom. FS J. Deininger, 2002, 265-280). Doch da ich, anders als Reichert, Christenprozesse nicht erst mit den Verfahren, über die Plinius berichtet, beginnen lassen kann, ist von der vorausgesetzten Situation her eine Datierung von 1Petr und Apk in die Zeit Domitians gerade nicht verwehrt. Im Blick auf die Diskussion innerhalb der Neutestamentlichen Wissenschaft stellt Reichert, ZNW 2002, 249 Anm. 74 mit Recht fest, dass für den 1Petr gegenwärtig nur selten eine Spätdatierung unter Trajan angenommen wird.

⁸² Molthagen, Historia 1995, vgl. bes. 451-458.

erteilt wurde und Eingang fand in die Mandatensammlung für Statthalter, für senatorische Provinzen vielleicht vermittelt durch den Senat. Schließlich habe ich als einen Aspekt, der für das Verständnis des Christenverbots wichtig ist, betont, dass sowohl für die Zeit Neros als für das späte 1. Jahrhundert n.Chr. und darüber hinaus die Christen von allen, die sie nicht genauer kannten, – und dazu gehörte insbesondere die politische Führungselite Roms, die die Herrschaftsaufgaben im Reich wahrnahm, – nicht als eine religiöse, sondern als eine politische Gruppierung angesehen wurden, nämlich ihrem Namen »Christiani« entsprechend als die politische Anhängerschaft eines Mannes namens Christus.⁸³

Da alle Versuche, die rechtlichen Grundlagen der von Plinius bezeugten Christenprozesse genauer zu bestimmen, angesichts der Quellenlage hypothetisch bleiben müssen, ist es für eine Beurteilung der verschiedenen zur Diskussion gestellten Lösungsvorschläge wichtig, die allgemeinen Verhältnisse im römischen Reich der frühen Kaiserzeit zu bedenken, in die auch die Christenprozesse einzuordnen sind. Es ist ja von vornherein wenig wahrscheinlich, dass Rom die Christen, die im 1. Jahrhundert n.Chr. eine winzige und bis in das 3. Jahrhundert hinein eine sehr kleine Minderheit in der Gesellschaft darstellten, mit besonderer

⁸³ Molthagen, ²1975, 30-33. Gegen eine solche Deutung hat sich Bringmann, GWU 1978, 3 ausgesprochen. Mit Recht verweist er auf Äußerungen von Juristen aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n.Chr., dass Juristenschulen im frühen Prinzipat in ähnlicher Weise als Cassiani und Proculiani benannt wurden; Pomponius Dig. 1,2,2,52, vgl. Paulus Dig. 39,6,35,3. Doch fragt sich, wie verbreitet ein solcher Sprachgebrauch im 1. Jahrhundert n.Chr. war und ob für jemanden, der die Christiani nicht kannte und diese Bezeichnung hörte, der Gedanke an eine Juristenschule näher lag als an eine politische Anhängerschaft. Für einen Ciceronianus, den Bringmann ebenfalls anführt, nennt er keinen Beleg, und es dürfte schwer fallen, diese Bezeichnung für das 1. Jahrhundert n.Chr. nachzuweisen. – Auch Vittinghoff, Christianus, 330 hält fest, dass Wortbildungen aus einem Eigennamen und der Endung -ianus die sprachliche Form darstellen, »in der im Lateinischen eine politische Parteigruppierung (Caesariani, Antoniniani, Herodian i u.a.) ausgedrückt wurde«. Dementsprechend war für ihn »Christianus sum« [...] seit neronischer Zeit ein latent politisches Delikt« (345) und bezeichnet der Name Christiani »(politische?) »Parteigänger«, »Anhänger« des Christus« (330). Das galt nach Vittinghoff für die Christen als Anhänger eines religiösen Aberglaubens, der durch die Person seines Stifters als eines hingerichteten politischen Aufrührers und durch das gemeinschaftsfeindliche Verhalten seiner Anhänger diskreditiert war. (Vgl. seine Zusammenfassung 345f.)

Einen guten Überblick über die politische Interpretation der Bezeichnung »Christiani« in der Forschung bietet Botermann, Judenedikt, 147-157. Die von ihr 171-176 entfaltete Vorstellung vom Aufkommen des Christennamens kann ich allerdings nicht teilen, weil ich einerseits die Notiz Apg 11,26 anders beurteile und andererseits den historischen Wert der in Apg 21-26 gegebenen Darstellung von der Gefangennahme des Paulus und dem Prozess gegen ihn sehr viel geringer veranschlage. Insbesondere die Szene Apg 25,23-26,32 (Rede des Paulus vor Herodes Agrippa II) ist kaum auf ältere Überlieferung zurückzuführen, sondern dürfte wesentlich vom Verfasser der Apostelgeschichte gestaltet worden sein. Vgl. Molthagen, Rom als Garant des Rechts und als apokalyptisches Ungeheuer. Christliche Antworten auf Anfeindungen durch Staat und Gesellschaft im späten 1. Jahrhundert n.Chr., in: E. Brandt/P.S. Fiddes/J. Molthagen (Hgg.), Gemeinschaft am Evangelium. FS W. Popkes, 1996, 127-142, hier: 133-136.

Aufmerksamkeit bedacht oder gar in einzigartiger Weise behandelt hätte.⁸⁴ Das gilt um so mehr, als das Christentum erst seit der Mitte des 2. Jahrhunderts allmählich unter den Gebildeten inhaltlich etwas genauer bekannt wurde und wohl erst um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert n. Chr. vereinzelt Eingang fand in die höchsten gesellschaftlichen Kreise, deren Angehörige für römische Politik und Reichsverwaltung zuständig waren.⁸⁵

Angesichts der geringen Bedeutung, die die Christen im 1. und frühen 2. Jahrhundert für das Leben im römischen Reich hatten, verbietet sich jeder Gedanke, Furcht vor ihnen habe dazu geführt, dass römische Behörden sie hinrichten ließen.⁸⁶ Dieses Urteil gilt nicht nur in quantitativer, sondern auch in qualitativer Hinsicht. Zwar ist besonders in der theologischen Forschung die Meinung weit verbreitet, dass Rom das Christentum als eine Bedrohung wahrgenommen habe,⁸⁷ doch lässt sich ein grundsätzlicher Konflikt zum römischen Reich und seinen Ordnungen weder aus der integrativen Kraft ableiten, die die christlichen Gemeinden in sozialer Hinsicht entfalteten,⁸⁸ noch daraus, dass das sich ausbreitende Christen-

⁸⁴ Dass nicht die mächtige Kirche um die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert n. Chr., sondern die sehr geringe Rolle, die Christen im 1. und frühen 2. Jahrhundert allgemein und auch konkret in der Provinz Pontus-Bithynien spielten, als Horizont zu berücksichtigen ist, wenn es darum geht, die Christenprozesse zu verstehen, hat mit Recht *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 113 betont. – Einen guten ersten Eindruck von der quantitativen Ausbreitung des Christentums im römischen Reich und von den engen Grenzen unserer Kenntnisse gibt *E. Dassmann*, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, 2000, 260ff. Vgl. ferner *W. Dahlheim*, *Geschichte der römischen Kaiserzeit*. (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 3), 2003, 350f mit der dort notierten Literatur.

⁸⁵ Zur intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Christentum vgl. *R. L. Wilken*, *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, 1986 (engl. 1984). Zum Eindringen des Christentums in den *ordo senatorius* und *ordo equester* vgl. *W. Eck*, *Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin dem Großen*, in: *Chiron* 1 (1971), 381–406, und *ders.*, *Christen im höheren Reichsdienst im zweiten und dritten Jahrhundert?* in: *Chiron* 9 (1979), 449–464.

⁸⁶ Darüber herrscht unter Althistorikern weitgehend Konsens. Vgl. *Sherwin-White*, *Letters*, 774; *Giovannini*, *Rev. Ét. Aug.* 1984, 14f; *Walsh/Gottlieb*, *Christenfrage*, 12 (im Blick auf das Urteil des Plinius).

⁸⁷ Von althistorischer Seite hat kürzlich *Flach*, *Historia* 1999, 462 den eigentlichen Hintergrund für die Abneigung, mit der die Bevölkerung wie die Behörden den Christen begegneten, in dem Gegensatz zwischen der verfallenden heidnischen Gläubigkeit und der Radikalität christlicher Ethik und christlichen Erlösungsglaubens ausgemacht. Er meint: »Je stärker sich die römische Oberschicht dem aufklärerischen Zeitgeist öffnete, desto fremdartiger, ja unheimlicher musste ihnen die strenge Gläubigkeit der Christen vorkommen.« Zwar sieht auch er, dass die meisten Heiden nicht in die Geheimnisse der Lehre Christi eindringen, doch spürten sie, wie er sagt, sehr wohl, »dass seine Welt sich mit ihrer schlecht vertrug.«

⁸⁸ So *D. Lührmann*, *SUPERSTITIO – die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer*, in: *Theologische Zeitschrift* 42 (1986), 193–213. Er sagt im Blick auf die Christen: »Für römische Wahrnehmung konstituiert sich also innerhalb des Römischen Reiches eine neue, erst nach der Konsolidierung dieses Reiches entstandene soziale Größe mit demselben integrativen Anspruch wie das Römische Reich selber, und dies verstanden die Ver-

tum angeblich »ein für die Stabilität des Reiches wesentliches Element, die alte, gemeinsame Götterreligion, zu untergraben« drohte.⁸⁹ Wohl lässt sich im Blick auf die reichsweiten Verfolgungen seit dem Opferedikt des Decius in der Mitte des 3. Jahrhunderts n.Chr. sagen, dass »die Weigerung der Christen, an dem den Staat und die gesellschaftliche Ordnung tragenden Kult teilzunehmen, als Angriff auf die Fundamente des Reiches und der Gesellschaft verstanden« wurde.⁹⁰ Bis dahin jedoch gab es im römischen Reich für die breite Bevölkerung keinen staatlichen Zwang zur Kulnteilnahme.⁹¹ Wenn Plinius und Trajan im Rahmen von Christenprozessen forderten, ein Opfer darzubringen, dann ja gerade nicht von den geständigen Christen, um sie zur religiösen Loyalität zurückzuführen, sondern von denen, die verneint hatten, Christen zu sein, um die Richtigkeit dieser Aussage zu überprüfen.⁹² Die Pflege der Beziehungen zu den Göttern im Namen der Gemeinschaft oblag den Priestern und den politischen Beamten auf lokaler wie auf Reichsebene. Wie weit die einzelne Privatperson an den vielfältigen Formen der Götterverehrung teilnahm, war in ihr Belieben gestellt. Allenfalls fühlte man sich in seinem Verhalten gesellschaftlichen Gepflogenheiten und Normen verpflichtet.

Statt in einer prinzipiellen Gegnerschaft des römischen Staates zum christlichen Glauben oder Gemeindeleben, die sich nicht erweisen lässt,⁹³

treter dieses Staates als Bedrohung.« Ähnliche Gedanken klingen im Galeriusedikt von 311 n.Chr. an (Lact., *mort. pers.* 43,2). Sie dürften für die große Christenverfolgung unter der diocletianischen Tetrarchie eine Rolle gespielt haben, lassen sich jedoch nicht mit den in der Frühzeit des Christentums aufgekommenen und nach Form und Inhalt völlig andersartigen Christenprozessen verbinden.

⁸⁹ Reichert, ZNW 2002, 239, vgl. auch schon A. Reichert, Eine urchristliche praeparatio ad martyrium. Studien zur Komposition, Traditionsgeschichte und Theologie des 1. Petrusbriefes, 1989, 87–91.

⁹⁰ R. Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, 1992, 116. In diesem Sinne bestimmt er 113–127 die Ursachen des Konfliktes der Christen mit Staat und Gesellschaft im römischen Reich. Vgl. dazu meine Besprechung in: *Gnomon* 67 (1995), 701–705, hier: 703f.

⁹¹ Sherwin-White, *Letters*, 776 und 783 (im Blick auf die Provinzbevölkerung); H. Nesselhauf, Der Ursprung des Problems »Staat und Kirche«. (Konstanzer Universitätsreden 14), 1975, 11f; Bringmann, GWU 1978, 3; Keresztes, ANRW II, 23,1, 283. Dagegen spricht Lührmann, ThZ 1986, 197 von einem von jedem Einwohner des Reiches zu verlangenden Opfer. Für diese auch sonst bei Theologen und zum Teil bei Althistorikern anzutreffende Vorstellung gibt es allerdings keinen Beleg.

⁹² So mit Recht Bringmann, GWU 1978, 3; Vittinghoff, *Christianus*, 339f und Giovannini, *Cahiers Glotz* 1996, 116. Auch Sherwin-White, *Letters*, 700f hat die Funktion des Opfers in diesem Sinne gewürdigt. Dazu steht allerdings in einer m.E. nicht ausgleichbaren Spannung seine Deutung des in den Christenprozessen angewandten Verfahrens, das er als eine Aufforderung des Statthalters interpretiert, sich von einem unerwünschten Kult loszusagen (699, vgl. 787). Ähnlich schwer vereinbar erscheint mir der Testcharakter des Opfers, von dem auch Reichert, ZNW 2002, 229 und 239 Anm. 43 spricht, mit ihrer Auffassung, Plinius habe das Christentum deswegen zurückdrängen wollen, weil es den »Zerfall traditioneller Religions- und Kultausübung« verursachte, 230.

⁹³ Vgl. dazu Nesselhauf, *Staat und Kirche*, 7–12.

hat die althistorische Forschung die Probleme, die sich an der Existenz der Christen im römischen Reich entzündeten und die schließlich dazu führten, dass Christenprozesse möglich wurden, zunehmend mehr in der Gesellschaft verortet,⁹⁴ konkret im Alltagsleben der Städte, in denen es christliche Gemeinden gab. Hier entschied es sich, wie F. Vittinghoff besonders eindrucksvoll herausgearbeitet hat, ob ein friedliches Zusammenleben möglich war. »Wenn die städtische Gesellschaft das bewusste Anderssein der christlichen Minderheit, ihren oft provokatorisch wirkenden Rückzug aus der politisch-religiösen Gemeinschaft hinnahm, der innere Friede also durch die ›Sonderlinge‹ nicht gefährdet war, so bestand kein Anlass, den meist in der Ferne residierenden Statthalter hineinzuziehen und eine Anklage gegen einzelne Christen einzubringen.«⁹⁵ Zustimmung verdient auch Vittinghoffs Gesamteinschätzung: »Viele Stadtgemeinden waren offensichtlich bereit und in der Lage, sich mit ihren Außenseitern zu arrangieren und diese mit ihnen.«⁹⁶ Aber natürlich gab es sporadisch einzelne Konflikte, wie für die Frühzeit die Apostelgeschichte durch einzelne Beispiele bezeugt⁹⁷ und wie in gesteigerter Weise für das späte 1. Jahrhundert n. Chr. der 1. Petrusbrief erkennen lässt.⁹⁸ Ich habe vorgeschlagen, in der allgemeinen Kriminalisierung der Christen, die ich mit Domitian verbinde, eine Reaktion auf solche Probleme zu sehen,⁹⁹ und in sehr ähnlicher Weise hatte bereits K. Bringmann Trajans Regelungen für Christenprozesse als Ausdruck seines Interesses am Frieden in der Gesellschaft und an Ruhe in den Provinzen beurteilt.¹⁰⁰ Das Problem, für das die Christenprozesse eine Lösung ermöglichen sollten, nämlich dass sich Ärger über die christliche Minderheit immer wieder in einzelnen lokalen Unruhen entlud, betraf zunächst die Gesellschaft. Aber die Lösung, Christsein unter Strafe zu stellen, ergab sich nicht von selbst. Dafür bedurfte es einer rechtlich wirksamen Entscheidung durch dafür kompetente Institutionen des römischen Staates.

Ein weiterer allgemeiner Aspekt, der für das Verständnis der Christenprozesse zu berücksichtigen ist, betrifft die große Bedeutung rechtlicher Normen für Roms Herrschaft und die Verwaltungspraxis im Reich. Treffend hat F. Vittinghoff festgestellt: »Es ist unbestritten, dass der römische Staat der Kaiserzeit eine hohe Rechtskultur entwickelte und rechtliche Normen weitgehend das öffentliche Leben bestimmten.«¹⁰¹ Natürlich

⁹⁴ Vgl. H. Nesselhauf, Hadrians Reskript an Minicius Fundanus, in: *Hermes* 104 (1976), 348–361, hier: 349f; Bringmann, GWU 1978, 10ff; Vittinghoff, *Christianus*, 322–325; Walsh/Gottlieb, *Christenfrage*, 21–53; Flach, *Historia* 1999, 442. 451f.

⁹⁵ Vittinghoff, *Christianus*, 323.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Vgl. dazu Molthagen, *Historia* 1991.

⁹⁸ Molthagen, *Historia* 1995.

⁹⁹ A.a.O., 455f.

¹⁰⁰ Bringmann, GWU 1978, 7f.

¹⁰¹ Vittinghoff, *Christianus*, 325.

wäre es ein Anachronismus, heutige Vorstellungen von einem Rechtsstaat als Maßstab anzulegen,¹⁰² und in der Tat gibt es viele Beispiele für unrechtmäßiges und willkürliches Verhalten der Repräsentanten Roms in den Provinzen, wogegen sich die Betroffenen nur unzureichend wehren konnten; ihre Anklagen blieben oft ohne Erfolg.¹⁰³ Dennoch bleibt es aufs Ganze gesehen richtig, dass der römische Staat ein Staat des Rechts war, in dem die Reichsbevölkerung und insbesondere die römischen Bürger nicht verfolgt und verurteilt wurden außer nach einer ernsthaften Untersuchung und der Feststellung eines wirklich vorliegenden Verbrechens.¹⁰⁴ Gerade der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan zeigt eindrucksvoll, wie sorgfältig der Statthalter seine Aufgaben im Bereich der Rechtsprechung wahrnahm, wie differenziert der Kaiser urteilte und wie sehr er sich an das jeweils gegebene Recht hielt, selbst wenn seine politischen Absichten in eine andere Richtung wiesen.¹⁰⁵

Die hohe Rechtskultur des römischen Kaiserreiches lässt manche Deutungsversuche der Christenprozesse als problematisch erscheinen.¹⁰⁶ Das gilt für die von D. Flach vertretene Auffassung, die römischen Behörden hätten vielfach, um in den Provinzen Ruhe und Ordnung zu wahren, der Wut der Menge freien Lauf gelassen und der christlichen Minderheit den Rechtsschutz versagt, den die heidnischen Reichsbewohner genossen.¹⁰⁷ Er spricht von der »Willkür, mit der Statthalter ihre Rechtsprechungsgewalt [...] dazu missbrauchten, die Opfer von Ausschreitungen als Unruhestifter dem Volkszorn zu opfern.«¹⁰⁸ Trajan habe zwar die statthalterliche Willkür eingeschränkt, aber durch sein Reskript »die strafrechtliche Verfolgung schuldloser Christen nur erschwert, nicht unterbunden.« Er habe ihnen »noch immer die strafrechtliche Gleichstellung mit den Heiden« versagt, da weiterhin »Christen, die sich, ohne jemals ein Verbrechen begangen zu haben, freimütig zu ihrem Glauben bekannten, von Amts wegen hingerichtet werden« konnten.¹⁰⁹ Ähnlich problematisch

¹⁰² In diesem Sinne ist *Bringmann*, GWU 1978, 12 zuzustimmen, wenn er sagt: »Das römische Reich war kein ›Rechtsstaat‹ im modernen Wortsinn, in dem der Satz gegolten hätte: nulla poena sine lege.« Letzteres betont auch *Flach*, *Historia* 1999, 450f. Doch folgt daraus nicht, dass die Statthalter willkürlich hätten entscheiden können. Vielmehr hatten sie, bevor sie Hinrichtungen vollstrecken ließen, gerichtliche Untersuchungen durchzuführen und rechtlich begründete Urteile zu fällen. Vgl. *Giovannini*, *Cahiers Glotz* 1996, 114.

¹⁰³ Vgl. den kurzen Überblick über die Realität der römischen Reichsverwaltung bei *F. Jacques/J. Scheid*, *Rom und das Reich in der Hohen Kaiserzeit 44 v.Chr.-260 n.Chr.*, Bd. I: *Die Struktur des Reiches*, 1998, 212ff (frz. ¹1990).

¹⁰⁴ *Giovannini*, *Rev. Ét. Aug.* 1984, 5.

¹⁰⁵ Vgl. die in Anm. 33 angeführten Beispiele und Trajans Entscheidung bezüglich der Armenkasse von Amisus, s.o. Anm. 51.

¹⁰⁶ Die hier angesprochenen Schwierigkeiten ergeben sich insbesondere, aber nicht ausschließlich, wenn eine Plinius und Trajan vorgegebene Rechtsgrundlage für Christenprozesse bestritten wird.

¹⁰⁷ *Flach*, *Historia* 1999, 442.

¹⁰⁸ A.a.O., 450.

¹⁰⁹ A.a.O., 447f.

erscheint mir auch die von J. Walsh und G. Gottlieb angebotene Vorstellung: »Die römischen Behörden konnten handeln, auch wenn sie in Unkenntnis über eine Sache waren. [...] Da genügte einem Statthalter schon das bloße Wissen, dass irgendwann einmal in der Vergangenheit etwas unternommen worden war oder gegenwärtig praktiziert wurde (konkret: des Christ-Seins Beschuldigte und Überführte mit dem Tode bestraft werden), um selbst Anzeigen zu berücksichtigen und Urteile zu sprechen.«¹¹⁰ Ebenso wie Flach betonen auch Walsh und Gottlieb die Differenz zwischen moderner Rechtsstaatlichkeit und den Verhältnissen im römischen Reich,¹¹¹ doch werden ihre Vorstellungen der Bedeutung rechtlicher Normen und rechtlich korrekten Verhaltens im 1. und 2. Jahrhundert n.Chr. zu wenig gerecht.

Zu gering bewertet wird die römische Rechtskultur auch, wenn die Hinrichtung von Christen kurzschlüssig aus negativen Meinungen über sie abgeleitet und nicht sorgfältig genug gefragt wird, ob die jeweils in den Vordergrund gerückten Aspekte auch in rechtlicher Hinsicht relevant waren. So ist D. Lührmann¹¹² überzeugt, Plinius habe keine Zweifel gehabt, ob die Zugehörigkeit zu den Christen für eine Bestrafung genügte, da »schon solches von ihm als Sturheit und unbeugsamer Starrsinn gewertetes Verhalten [...] für die Todesstrafe« reichte. Weder *superstitio* noch *inflexibilis obstinatio* waren nach römischem Recht Straftatbestände.¹¹³ Ein anderes Beispiel bietet A. Reichert, für die Plinius die »Festlegung des *nomen ipsum* als des am Christsein strafbaren Punkts« bei Trajan erreichen wollte.¹¹⁴ Dann aber stellt sich die Frage, wie sich eine solche Intention mit den Erkenntnissen vereinbaren lässt, die Plinius bezüglich der Christen gewonnen hatte. Wenn Reichert dazu äußert: »Der Ausdruck *superstitio* [...] meint zwar keinen Straftatbestand, er enthält aber ein negatives Werturteil, das die als *superstitio* bezeichnete Denk- und Handlungsweise in den Gegensatz zur *religio* als der offiziellen Religion rückt und sie insofern als äußerst suspekt kennzeichnet«¹¹⁵, dann müsste Plinius die Hinrichtung von Christen allein wegen seines negativen Urteils über sie gewünscht haben, ohne dass es dafür einen nach römischem Recht hinreichenden Grund gab. Eine solche Vorstellung beweist eine zu große Sorglosigkeit gegenüber der hohen Rechtskultur Roms.

Eine angemessene Deutung der Christenprozesse muss sich schließlich auch vereinbaren lassen mit der Haltung, die Rom fremden Kulturen gegenüber einnahm. Rom übte, wie in der althistorischen Forschung

¹¹⁰ Walsh/Gottlieb, Christenfrage, 3f.

¹¹¹ A.a.O., 3; Flach, *Historia* 1999, 450f.

¹¹² ThZ 1986, 197.

¹¹³ Giovannini, *Cahiers Glotz* 1996, 116; vgl. auch Keresztes, ANRW II, 23,1, 278f.

¹¹⁴ Reichert, ZNW 2002, 238.

¹¹⁵ A.a.O., 234f.

weithin anerkannt ist, in religiöser Hinsicht Toleranz.¹¹⁶ Das galt insbesondere für die peregrine Bevölkerung in den Provinzen, aber auch für Italien. Weder verbot Rom Kulte noch oktroyierte es sie.¹¹⁷ Wenn es gegen die Anhänger eines Kultes einschritt, dann geschah das, weil Verbrechen vorwürfe laut geworden waren. »Der Staat bestrafte Handlungen, die, auch wenn sie im Vollzug oder unter dem Deckmantel kultischer Feiern begangen wurden, gegen die sittlichen Grundlagen und die Rechtsordnung eines zivilisierten Staates verstießen und unter das Strafgesetz fielen.«¹¹⁸ In diesem Sinne sind auch die Christenprozesse gedeutet worden. Plinius und andere hätten Christen hinrichten lassen, »weil man sie krimineller Handlungen für schuldig hielt.«¹¹⁹ Dabei wird vorausgesetzt, die römischen Behörden hätten angenommen, dass Christsein notwendigerweise immer mit dem Ausüben von Verbrechen verbunden gewesen sei. Deshalb hätten sie das Bekenntnis, Christ zu sein, als Nachweis von Verbrechen gewertet¹²⁰ – eine Auffassung, die bereits am Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. Tertullian formuliert hat.¹²¹ Doch lässt sich eine solche Annahme nicht wahrscheinlich machen. Es ist kein Beispiel dafür bekannt, dass römische Behörden jemanden hätten hinrichten lassen, nur weil er sich als Anhänger eines Kultes bekannt hatte.¹²² Wohl aber zeigt Roms Vorgehen gegen die Bacchanalien 186 v. Chr., dass in den Gerichtsverfahren gegen die Anhänger dieses Mysterienkultes Verbrechen vorwürfe untersucht und Todesurteile aufgrund festgestellter Verbrechen verhängt wurden.¹²³ Das hat A. Giovannini in seiner Analyse des livianischen Berichtes noch einmal nachdrücklich herausgestellt.¹²⁴ Doch beschränkte sich diese Verfahrensweise seiner Ansicht nach auf die erste Phase, in der die Konsuln gegen die Anhänger des Kultes im Jahr 186 v. Chr. vorgingen. Giovannini setzt davon als eine zweite Phase die Maßnahmen für die Zukunft ab, die mit der Zerstörung der Kultstätten in Rom und Italien begannen¹²⁵ und über die insbesondere der inschriftlich

¹¹⁶ *Sherwin-White*, Letters, 776; *Nesselhauf*, Staat und Kirche, 7-12; *Bringmann*, GWU 1978, 1; *Giovannini*, Rev. Ét. Aug. 1984, 5. Eine Einschränkung im Blick auf die Christen macht *Flach*, Historia 1999, 451f: »Während sich die meisten Religionen, Sekten und Kultgemeinschaften in dem römischen Kaiserstaat frei entfalten konnten, rieb sich die christliche Minderheit so sehr an ihrer heidnischen Umwelt, dass die Behörden eingreifen mussten [...]«.

¹¹⁷ *Nesselhauf*, Staat und Kirche, 10.

¹¹⁸ A.a.O., 9.

¹¹⁹ A.a.O., 23; für die Zeit von Nero bis zu Plinius auch *Sherwin-White*, Letters, 780f., 783 und *Bringmann*, GWU 1978, 4f. Gegen diese Deutung *Vittinghoff*, Christianus, 335f., 339.

¹²⁰ So ausdrücklich *Sherwin-White*, Letters, 781.

¹²¹ Tert., apol. 2,19: Christen würden um angeblicher, nicht um bewiesener Verbrechen willen (praesumptis, non probatis criminibus) allein auf Grund ihres Bekenntnisses, Christen zu sein, verurteilt.

¹²² *Keresztes*, ANRW II, 23,1, 285.

¹²³ Liv. 39, 18, 3f; vgl. oben Anm. 63.

¹²⁴ *Giovannini*, Cahiers Glotz 1996, 104-108.

¹²⁵ Von einem entsprechenden Auftrag an die Konsuln des Jahres 186 v. Chr. berichtet Liv. 39, 18, 7.

erhaltene Senatsbeschluss informiert.¹²⁶ Giovannini deutet seine Bestimmungen als ein allgemeines Verbot, bacchischen Vereinigungen anzuhängen, und folgert daraus, dass fortan ein Magistrat, wenn er über Anhänger des Bacchus-Kultes zu befinden hatte, nicht mehr untersuchen musste, ob jemand Verbrechen begangen hatte, sondern lediglich die Anhängerschaft und damit einen Verstoß gegen den Senatsbeschluss festzustellen hatte. War das gegeben, so stand darauf die Todesstrafe.¹²⁷ Doch wird diese Interpretation dem Senatsbeschluss nicht voll gerecht. Wohl verbot der Senat, bacchische Kultstätten zu besitzen, aber nicht ohne eine Ausnahmeregelung. Wohl war für die Teilnahme an Kultfeiern eine besondere Genehmigung einzuholen und sollte diese nur unter sehr restriktiven Bedingungen erteilt werden, was Ort und Zeit sowie Anzahl der Teilnehmenden betraf, und auch eine vereinsmäßige Organisation war untersagt; aber der Kult selbst war nicht verboten. Er war »nur durch sehr detaillierte Vorschriften so sorgfältig kontrolliert, dass eine Wiederholung der üblen Vorkommnisse nicht zu befürchten war.«¹²⁸ Ein Verstoß gegen diesen Senatsbeschluss, der mit Hinrichtung geahndet werden sollte, konnte demnach nicht einfach dadurch festgestellt werden, dass jemand sich als Bacchus-Anhänger bekannte, sondern es war zu überprüfen, ob er den einzelnen Auflagen des Senatsbeschlusses nicht entsprochen hatte. Damit aber lässt sich auch die zweite Phase im Vorgehen gegen die Bacchanalien nicht als eine Parallele für die Hinrichtung von Menschen, die ihr Christsein bekannt hatten, heranziehen.

In Verbindung mit den allgemeinen Orientierungspunkten, die für ein Verständnis der Christenprozesse und ihrer Anfänge zu berücksichtigen sind, stelle ich die von mir vorgeschlagene Lösung weiterhin zur Diskussion. Sie behält wie alle konkurrierenden Deutungen hypothetischen Charakter, da sie nicht in allen Punkten direkt aus den Quellen belegt werden kann, sondern mit einigen Annahmen arbeitet, die durch Indizien wahrscheinlich gemacht werden müssen. Immerhin trägt sie den Gepflogenheiten Roms im Umgang mit fremden Kulturen Rechnung und mutet den Statthaltern, die über angeklagte Christen zu entscheiden hatten, keine willkürlichen Hinrichtungen zu. Sie kommt ohne die Vorstellung aus, dass der christliche Glaube ein Problem für die römische Politik dargestellt hätte, was angesichts der sehr geringen Bedeutung, die die Christen in der Frühzeit für das römische Reich hatten, ganz unwahrscheinlich ist. Als Nero 64 n. Chr. in Rom Christen ergreifen und hinrichten ließ, war sein Problem nicht das Christentum, sondern er musste der Öffentlichkeit Schuldige für den Brand der Stadt präsentieren. Auch als Domitian im späten 1. Jahrhundert n. Chr. entschied, das Christsein zu einem hinreichenden Verurteilungsgrund zu erklären, war sein Problem nicht die Reli-

¹²⁶ CIL I² 581/Dessau, ILS 18; vgl. Liv. 39, 18, 8f.

¹²⁷ Giovannini, *Cahiers Glotz* 1996, 111f.

¹²⁸ Nesselhauf, *Staat und Kirche*, 9.

gionspolitik, sondern der Friede in der Gesellschaft, der durch Unruhen, die sich an der Existenz der christlichen Minderheit entzündeten, gestört war. Erfolgte die allgemeine Kriminalisierung der Christen in Gestalt einer Verwaltungsanordnung, die von den Statthaltern nicht notwendigerweise publiziert werden musste, sondern die ihnen eine Entscheidungsgrundlage bot für den Fall, dass sie in ihrer Provinz mit Problemen um die Christen konfrontiert wurden, dann ist damit zu rechnen, dass eine amtliche Mitteilung über die Strafbarkeit des Christseins, sofern es sie überhaupt gab, in verschiedenen Teilen des Reiches zu unterschiedlichen Zeiten vorgenommen wurde. Dadurch erklärt sich dann auch der auffällige Befund, dass die christlichen Apologeten und Märtyrerakten des 2. und frühen 3. Jahrhunderts n.Chr. zwar sehr wohl um die Strafbarkeit des Christseins wissen,¹²⁹ aber keinen konkreten Rechtsakt benennen können, der das bewirkte. Daraus lässt sich ein Argument nicht gegen die Existenz einer rechtlich verbindlichen Grundlage für Christenprozesse gewinnen,¹³⁰ sondern nur gegen eine juristische Form, die eine rasche Bekanntgabe an die Bevölkerung im römischen Reich implizierte.¹³¹

Die Annahme, die Christen seien sowohl 64 n.Chr., als Nero sie für den Brand Roms verantwortlich machte, als auch im späten 1. Jahrhundert, als Domitian überall im Reich ihre Hinrichtung ermöglichte, und darüber hinaus für eine staatsfeindliche politische Gruppierung gehalten worden, stößt begreiflicherweise zunächst auf Befremden bei allen, denen die religiöse Qualität des Christentums immer schon vertraut ist. Aber ein solches Verständnis darf bei römischen Kaisern, Senatoren und Rittern des 1. Jahrhunderts n.Chr. gerade nicht vorausgesetzt werden. Sie kamen mit Christen kaum in Berührung. Am ehesten geschah das wohl, wenn sie über einzelne von ihnen zu Gericht sitzen mussten; und dabei dürften sie sich, wie der Bericht des Plinius über die erste Phase der von ihm geführten Prozesse zeigt, kaum für christliche Inhalte interessiert haben. Andererseits weckte die Bezeichnung »Christiani« Assoziationen, die deutlich in eine politische Richtung wiesen.¹³² Neros Vorgehen gegen sie dürfte die Vorstellung, dass sie eine staatsfeindliche Vereinigung waren, einer größeren Öffentlichkeit vermittelt haben, und die in den folgenden Jahr-

¹²⁹ Vgl. z.B. Tert., apol. 2,16: Statthalter können einen Christen nicht freisprechen, wenn er nicht verneint hat, ein solcher zu sein.

¹³⁰ Als ein Argument in diesem Sinne führt *Vittinghoff*, *Christianus*, 326 den dargelegten Befund an.

¹³¹ Dieser Gesichtspunkt ist auch gegenüber Giovanninis Lösungsvorschlag (s.o. Anm. 76) zu bedenken, der ansonsten einige Parallelen zu der von mir entwickelten Vorstellung aufweist. Wenn der von Giovannini angenommene Senatsbeschluss im Jahr 64 n.Chr. durch ein konsularisches Edikt in Italien, wenig später durch Edikte der senatorischen Statthalter und danach auch durch Edikte der kaiserlichen Statthalter in jeweils ihrer Provinz publiziert wurde, dann muss das Christenverbot sehr rasch im Zentrum und in wichtigen Teilen des Reiches bekannt geworden sein, und es dürfte die zu Grunde liegende Maßnahme der christlichen Überlieferung kaum ganz unbekannt geblieben sein.

¹³² Vgl. oben Anm. 83.

zehnten zunehmende Erfahrung, dass sich im Alltagsleben der Städte immer wieder an der christlichen Minderheit Konflikte entzündeten,¹³³ konnte eine solche Meinung weiter erhärten. Dass man den Christen Verbrechen nachsagte und dass auch Plinius, als er sich näher über die Christiani erkundigte, nach ihren Verbrechen fragte, spricht nicht gegen ihre Einschätzung als eine politische Gruppierung.¹³⁴ Denn sehr ähnliche Verbrechensvorwürfe, wie sie gegen die Christen erhoben wurden,¹³⁵ finden sich sowohl unter den Anschuldigungen, die 186 v.Chr. gegen die Anhänger der Bacchus-Mysterien umliefen, als auch unter den Verdächtigungen gegen die Anhänger Catilinas 63 v.Chr.¹³⁶ Sie ließen sich also in gleicher Weise mit religiösen wie mit politischen Gruppen verbinden.

Ob sich die Auffassung, die Christen seien als eine staatsfeindliche politische Gruppe unter Strafe gestellt worden, mit der Ansicht verbinden lässt, dass sie als Anhänger eines religiösen Aberglaubens galten, wird die weitere Diskussion zu klären haben. Von einer positiven Antwort geht F. Vittinghoff aus, wenn er das latent politische Delikt des Christseins auf die Anhänger einer neuen *superstitio* bezieht.¹³⁷ In ähnlicher Weise nimmt H. Botermann an, dass die religiöse Sekte der Christen für die römischen Behörden als eine staatsfeindliche Vereinigung abgestempelt war.¹³⁸ Doch gegen die Meinung, Rom hätte die Christen als eine religiöse Gemeinschaft angesehen, spricht eben einerseits der Umstand, dass Anhänger von *superstitiones* sonst nie allein auf Grund ihres Bekenntnisses hingerichtet wurden, und andererseits die Art und Weise, wie Plinius seine neuen Erkenntnisse über die Christen zusammenfasst. Dass bei ihnen lediglich ein »verschrobener und maßloser Aberglaube« zu finden war,¹³⁹ entsprach offenbar weder seinem Vorverständnis noch der amtlichen Auffassung von den Christiani. Wenn wenig später Tacitus und Sueton die Christen ebenfalls mit einem religiösen Aberglauben verbinden,¹⁴⁰ dann beweist dies nicht das Gegenteil.¹⁴¹ Vielmehr dürften

¹³³ Diesen Aspekt hat Vittinghoff, *Christianus*, besonders betont, vgl. seine Zusammenfassung 345f. Ähnlich auch Botermann, *Judenedikt*, 185f.

¹³⁴ Das meint Bringmann, *GWU* 1978, 16 Anm. 43.

¹³⁵ Der Bericht des Plinius über die Aussagen der ehemaligen Christen lässt an Vorwürfe denken, gegen die sich auch die christlichen Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts n.Chr. vielfach zur Wehr setzten. Bei Plin., ep. 10, 96,7 klingen an Raub, Diebstahl und Fälschungen, sexuelle Ausschweifungen, ritueller Mord und der Verzehr von Menschenfleisch. Ferner ist von einem Eid die Rede, von dem offenbar angenommen wurde, dass er die Christen verpflichte, solche Verbrechen zu begehen.

¹³⁶ Mit Recht weist Giovannini, *Cahiers Glotz* 1996, 125ff immer wieder auf beide Parallelen hin. Auch der Vorwurf der Brandstiftung, den Nero auf die Christen lenkte, findet sich als Verdacht sowohl in Verbindung mit den Anhängern der Bacchus-Mysterien als auch gegenüber den Catilinariern.

¹³⁷ Vittinghoff, *Christianus*, 345f und durchgehend.

¹³⁸ Botermann, *Judenedikt*, 185f.

¹³⁹ Plin., ep. 10, 96,8.

¹⁴⁰ Tac., ann. 15, 44,3; Suet., Nero 16,2.

¹⁴¹ Das meint Lührmann, *ThZ* 1986, 193.

beide Autoren, die mit Plinius befreundet waren, hinsichtlich ihrer Qualifizierung des Christentums von ihm und seiner Entdeckung abhängig sein.¹⁴²

Plinius teilte Trajan seine Entdeckungen mit, doch zog der Kaiser, wie bereits erwähnt,¹⁴³ daraus keine Konsequenzen. Es blieb dabei, dass Angeklagte, die vor Gericht bekannten, Christen zu sein, zum Tode verurteilt wurden. Allerdings waren die Anweisungen, die Trajan für die Durchführung von Christenprozessen erteilte, geeignet, die Wahrscheinlichkeit zu reduzieren, dass jemand als Christ angeklagt wurde. Welche Gründe den Kaiser bei seiner Entscheidung leiteten, lässt sich nur vermuten. Vielleicht zweifelte er, ob die Erkenntnisse, die Plinius gewonnen hatte, wirklich allgemein auf die Christen zutrafen. Möglicherweise spielte auch eine Rolle, dass das Christenverbot als ein geeignetes Mittel erscheinen konnte, Konflikte zu lösen, wenn solche an der Existenz der christlichen Minderheit in der Gesellschaft aufbrachen. Zu berücksichtigen ist schließlich, dass aus römischer Sicht das Verfahren in Christenprozessen gerade nach den Regelungen Trajans keine besondere Härte darstellte, da schon die Verneinung des Anklagevorwurfs, bekräftigt durch ein Opfer für die Götter, genügte, um unbehelligt zu bleiben.

¹⁴² Zu den Beziehungen des Plinius zu Tacitus vgl. *Sherwin-White*, Letters, 100; zu seinem Verhältnis zu Sueton vgl. Plin., ep. 10, 94 und den Kommentar bei *Sherwin-White*, Letters, 689f. Er nimmt Überlegungen von *R. Syme*, Tacitus, 1958, 779 (vgl. auch 660) auf und hält es für wahrscheinlich, dass Sueton zum Begleiterstab des Plinius während dessen Statthalterschaft in Pontus-Bithynien gehörte. Zur Diskussion dieser Frage vgl. *K.R. Bradley*, The Imperial Ideal in Suetonius' ›Caesares‹, in: ANRW II 33,5 (1991), 3701-3732, hier: 3708f mit Anm. 47, der sich zurückhaltender äußert, aber von einer Möglichkeit spricht.

¹⁴³ Vgl. oben Anm. 67.

Endzeitfieber und Pulverfass

Israel und der christliche Fundamentalismus in Deutschland¹

Martin Kloke

1. *Die Stillen im Lande? Beobachtungen*

Was sind das für Leute, die zu Tausenden ihre Solidarität mit Israel bekunden, israelische Fahnen schwingend durch die Straßen ziehen und lauthals »Gott segne Israel« ausrufen? Was meinen deutsche Christen aus dem evangelikalischen Spektrum, wenn sie davon reden, sie wollten »über Gottes Heilsplan mit seinem auserwählten Volk« aufklären? Was steckt dahinter, wenn fundamentalistische Organisationen Spenden für allerlei Projekte in Israel akquirieren – in einer Höhe, die Vertreter/innen des etablierten Kirchenbetriebs das Staunen (oder je nach Lesart: das Fürchten) lehren?

Von den Medien kaum beachtet, haben im Jahre 2002 mehrere so genannte »Israel-Solidaritätsdemonstrationen« stattgefunden: In Frankfurt sprach der israelische Diplomat Joseph Levy im Namen seiner Regierung ein Grußwort. In Berlin, so meldete die Jewish Telegraph Agency (JTA), »fand eine der größten Pro-Israel-Demonstrationen statt, die Deutschland in letzter Zeit gesehen hat«² – organisiert von einem Ad-hoc-Bündnis zahlreicher Initiativen aus dem charismatisch-pfingstlerischen Spektrum. Der Berliner CDU-Bundestagsabgeordnete Günther Nooke sprach ein Grußwort. Im Vorfeld dieser spätsommerlichen Kundgebung publizierte die israelische Botschaft den Demonstrationsauf Ruf in ihrem elektronischen Newsletter. Botschafter Shimon Stein nahm einen Tag vor der Kundgebung eine Unterstützungserklärung mit mehr als 6000 Unterschriften entgegen.

Nur wenige Wochen später – Ende September 2002 – machte Israels Ministerpräsident Ariel Sharon der Laubhüttenkonferenz der »Internationalen Christlichen Botschaft Jerusalem« seine Aufwartung: Vor 2500 Besuchern hielt er eine hochpolitische Eröffnungsrede, dankte für die So-

¹ Überarbeiteter Vortrag vom 5. Dezember 2002 im Jüdischen Gemeindehaus zu Berlin im Rahmen einer Veranstaltungsreihe des Ständigen Arbeitskreises von Juden und Christen in Berlin zusammen mit dem Katholischen Bildungswerk Berlin, der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit und der Evangelischen Akademie zu Berlin.

² T. Axelrod, Manche Juden distanzieren sich von Demonstrationen deutscher Christen für Israel (25. August 2002), in: www.jta.org/page_print_story.asp?intarticleid=11752.

lidarität der christlichen Israelfreunde – und wohnte als erster und einziger israelischer Ministerpräsident der gesamten Veranstaltung bei, indem er aufmerksam den christlichen Gebeten und charismatischen »Lobpreisliedern« lauschte.

Aber: So ganz wohl ist der israelischen Regierung bei der Sache nicht – jedenfalls, soweit es das Außenministerium betrifft. Nach Protesten des »Bundesverbandes Jüdischer Studenten in Deutschland« löschte die israelische Botschaft in Berlin einen Link auf ihrer Seite, der kurzzeitig eingerichtet direkt auf die Seiten protestantisch-fundamentalistischer Israel-Aktivisten geführt hatte (www.israelnetz.de).

Was mag daran so problematisch sein, wenn ultrakonservative Christen ihre Sympathien mit Israel ausdrücken? Kann sich das weltpolitisch vereinsamte Israel, das sich in der UNO im Ernstfall allein auf die USA und einen Inselstaat im Pazifik (Mikronesien) stützen kann, überhaupt leisten, bei der Entgegennahme von Solidaritätsgesten wählerisch zu sein? Und: Im Jahre 2002 ein israelisches Flaggenmeer vor dem deutschen Reichstag zu sehen – ist das nicht ein emotional bewegendes Ereignis, wenn man bedenkt, dass 60 Jahre zuvor Hakenkreuz-Fahnen das Reichstagsgelände säumten?

Solche und ähnliche Fragen mag sich mancher Israelfreund in diesen Monaten stellen. Insbesondere, wenn man den israelpolitischen Mehltau sieht, von dem die Einrichtungen der christlichen Kirchen befallen sind. Ja, es existieren zahlreiche jüdisch-christliche Arbeitskreise und israeltheologische Initiativen. Doch machen wir uns nichts vor: Diejenigen, die in Sachen Israel ihren Lippenbekenntnissen Taten folgen lassen, sind innerkirchlich marginalisiert. Das Schweigen etablierter Kirchenkreise, Bischöfe und Synoden zum heißen Themenkomplex »Israel/Palästina und Deutschland« ist lauter als das eine oder andere Papier oder die eine oder andere *kathartische Pflichtübung* – sei es der alljährliche »Israelsonntag« im August oder die »Woche der Brüderlichkeit« im März: Wo sind die Zeichen kritischer Solidarität auch in schwierigen Zeiten, in denen der jüdische Staat einen verzweiferten, gleichwohl hässlichen Kampf um seine Existenz führt – hierzulande allzuoft als zionistische »Aggression« oder »alttestamentarischer Rachefeldzug« missdeutet? Haben wir es mit Gleichgültigkeit zu tun? Mit Nachwirkungen des traditionellen Antijudaismus bzw. Antisemitismus, der – allen Möllemännern zum Trotz – noch immer zu den am besten gehüteten Tabus in dieser Gesellschaft gehört? Ist es die Sorge, bei der Erörterung des israelisch-palästinensischen Konflikts unvermittelt mit der antisemitischen Fratze im Spiegel der eigenen Geschichte konfrontiert zu werden? Oder ist die nach außen gezeigte Zurückhaltung der Rücksichtnahme auf die arabische Christenheit geschuldet, die in ihrem apodiktischen Antizionismus schon aus Selbsterhaltungsgründen nicht hinter den muslimischen Mehrheitsgesellschaften zurückstehen will?

Diese Fragen bieten erste Anhaltspunkte, warum ich die unausgewogene Israelsolidarität bestimmter Segmente des christlichen Protestantismus nicht einfach polemisch abtun mag.

2. Was glauben Fundamentalisten?

Lassen Sie mich mit einem Zitat beginnen:

»Der Anti-Christus führt den Krieg gegen den letzten Feind, gegen Israel, letztlich gegen den Gott Israels. Der 3. Weltkrieg findet also statt. [...]: Es sind 200 Millionen, die gegen Israel antreten. Sie sammeln sich am Euphrat und kommen vom Osten nach Israel (Offb. 9,14; 16,16). Der 3. Teil der Menschen wird dabei umkommen (Offb. 9,16.18; 16,14). Die ›Schlacht aller Schlachten‹ findet in der Megiddo-Ebene statt, in ›Har-Mageddon‹ [...]. In dieser Schlacht geht es um die Entscheidung: Welches Reich gilt: das Reich Allahs oder Jahwes? Babel oder Jerusalem?«³

Die Zeilen stammen aus dem Büchlein eines evangelischen Pfarrers und Dozenten an einem Wuppertaler »Bibelseminar«. Der Verfasser bringt zum Ausdruck, was den Kern des christlich-fundamentalistischen Weltbildes ausmacht. In diesen Sätzen finden wir – bezogen auf Israel – fast das gesamte Arsenal dessen, was fundamentalistisches Selbstverständnis ausmacht.

In der Alltagssprache taucht der »Fundamentalismus«-Begriff in verwirrend vielfältigen Zusammenhängen auf: in Bezug auf die palästinensische Hamas oder die jüdische Siedlerbewegung in Israel; ebenso häufig undifferenziert zur Kennzeichnung einer pietistisch-evangelikalen Glaubenshaltung; im politischen Raum zur Charakterisierung radikaler Positionen innerhalb des grünen Spektrums (»Ökofundamentalisten«). Doch nicht nur die Inflationierung des Begriffs ist typisch für den Diskurs – stets gilt: Fundamentalisten sind die anderen.

Mir geht es nicht um die Herabwürdigung jener religiösen Erneuerungsbewegungen, die seit einigen Jahrzehnten weltweit auf den Plan getreten sind – u.a. als Reaktion auf einen unreflektiert religionslosen Säkularismus. Ich gehe so weit zu behaupten, dass der Fundamentalismus unserer Tage sogar seine Kritiker zur Selbstvergewisserung animiert: *Worin besteht der Sinngehalt der wissenschaftlich-technischen Zivilisation? Woher komme ich? Wozu lebe ich? Wohin gehe ich?* Fragen, die wir im Zuge von Aufklärung und Säkularisierung, im Bewusstsein von Komplexität und Unübersichtlichkeit des Seins, verdrängt haben, tauchen im Fundamentalismus in existenziell geradezu peinlich-bedrängender Weise durch die Hintertür wieder auf. Die Sehnsucht nach Orientie-

³ W. Penkazky, Israel – der dritte Weltkrieg – und wir. Ein Beitrag zu aktuellen Fragen, Wuppertal ²1994, 36.

rung, Verwurzelung und festen Gewissheiten (auch nach gefühlter Wärme) entspringt zutiefst menschlichen Bedürfnissen, auch wenn sich herkömmliche Religionsgemeinschaften immer schwerer tun, Geborgenheit und sinnstiftende Angebote zu vermitteln. Phasen postmoderner Beliebigkeit sind gute Zeiten für Fundamentalisten. Insofern halte ich Pauschalurteile wider die »Internationale der Unvernunft«⁴ für wenig hilfreich zum Verständnis neuere religiöser Aufbrüche – einerlei, ob es sich um charismatische, evangelikale, jüdisch-chassidische, islamistische oder andere religiöse Partikularismen handelt.

Was leicht in Vergessenheit gerät: Der Begriff des Fundamentalismus hat protestantische Wurzeln. Er geht zurück auf eine Schriftenreihe, die vor fast 90 Jahren in den USA erschienen ist: *The Fundamentals – A Testimony to the Truth*. Die Werke dieser Bestseller-Reihe enthalten Thesen, die bis heute zu den Essentials christlich-protestantischer Fundamentalisten zählen.

Dazu gehört die »Unfehlbarkeit« der Bibel im wortwörtlichen Sinne, die Ablehnung wissenschaftlicher Erkenntnisse, so weit sie diesem Bibelverständnis widersprechen, und die Ausgrenzung von »Abweichlern«, die sich nicht dem Schema von »Bekehrung« und »Wiedergeburt« unterordnen. Aus erneuerten (»wiedergeborenen«) Massen, so die fundamentalistische Vision, kann die ungeliebte Trennung von Staat und Kirche überwunden werden.

Zur fundamentalistischen Gruppenidentität gehört ein Feind – sei es in der eigenen liberalen Kirche oder auch in der säkularen Außenwelt. Dieser Feind ist häufig der »Antichrist«, wobei Namen und Inhalte kontextuell rasch wechseln können. Die sichtbare Welt gilt als der Kampfplatz zwischen Teufel und Gott. Aus der Dämonisierung der Welt resultieren bestimmte Endzeiterwartungen – d.h.: Die fundamentalistische Zukunftsperspektive ist apokalyptisch bestimmt. Ihre Anhänger deuten die symbolträchtigen prophetischen und apokalyptischen Trostschriften der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments zu konkreten göttlichen Fahrplänen für den geschichtlichen Werdegang um. Die Schrecken der Gegenwart und der nahen Zukunft (»Dritter Weltkrieg«) werden mit einem gewissen Kitzel beschworen – sie sind die Geburtswehen jenes wiederkommenden Christus, der die kleine Schar der Erretteten aus der Trübsal dieser Erde erlöst.

In der fundamentalistischen Spielart des evangelischen Christentums haben wir es mit einer Gegenbewegung zum historisch-kritisch orientierten Protestantismus der Neuzeit zu tun. Noch in seinem extremen (um nicht zu sagen: verzweifelten) Abgrenzungsbegehren gehört der Fundamentalismus zur Kulturgeschichte der Neuzeit: Seine Anhänger

⁴ Vgl. Th. Meyer (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Reinbek b. Hamburg 1989.

verkörpern eine *anti-modernistische Protestbewegung* gegen die säkulare Welt des 20. und 21. Jahrhunderts.

3. Israel: ein libidinöser Fixpunkt

Was christliche Fundamentalisten glauben und denken, wie sie die Welt zu deuten, aber auch zu verändern suchen – das geht in besonderer Weise aus ihrem Verhältnis zum modernen Staat Israel hervor. Sie erinnern sich vielleicht noch an die aufwendigen Plakataktionen der »Partei Bibeltreuer Christen« im Vorfeld der zurückliegenden Bundestagswahlen. Diese Minipartei hat allein vier der fünf außenpolitischen Teilabschnitte ihres Grundsatzprogramms dem Thema »Israel« gewidmet.⁵ – Was ist der Motor dieses Interesses?

Es ist der Aufstieg der zionistischen Bewegung, die massenhafte »Rückkehr« von Juden in ihr biblisch verheißenes Land – nach zwei Jahrtausenden des Exils. Dieses in der Tat erstaunliche, weil historisch einzigartige Phänomen gilt unter religiösen Zionisten, aber auch im christlichen Verständnis weithin als ein sichtbarer Erweis der bleibenden Treue Gottes: zu seinen Zusagen im Allgemeinen und zu Israel im Besonderen. Die jüdische Rückwanderung wird als ein eschatologisches Zeichen der Hoffnung begriffen.⁶

Fundamentalisten ist diese Deutungsperspektive viel zu vage: Die *Aliya*, den zionistischen »Aufstieg« nach Israel, deuten sie umstandslos als »göttliche Rückführung in das Land der Verheißung«. Demnach ist die Gründung des Staates Israel 1948 der Beginn der messianischen Endzeit – der »Beweis«, dass die Wiederkunft Christi nahe bevorsteht. Die israelische Besetzung des arabischen Ost-Jerusalems und die Eroberung biblischer Territorien des Westjordanlandes im Sechstagekrieg von 1967 hat christlichen Fundamentalisten – ähnlich wie Teilen der jüdischen Orthodoxie – einen gewaltigen »Israel-Kick« versetzt. Seither ist der jüdische Staat zu einem geradezu *libidinös* besetzten Fixpunkt geworden.

Weiteren Auftrieb erhielten fundamentalistische Kräfte 1977, als mit der Regierungsübernahme des Likud-Blockes ein Bündnis aus rechtszionistischen und nationalreligiösen Strömungen tonangebend wurde. Diese Kräfte trieben die jüdische Besiedlung von »Samaria« und »Judäa« voran.

Wie ist diese Entwicklung zu erklären? Die Arabische Liga hatte der israelischen Seite schon kurz nach dem Sechstagekrieg 1967 – auf dem Gipfel von Khartum – ihr dreifaches »Nein« entgegengeschleudert:

⁵ Vgl. »Partei Bibeltreuer Christen PBC. Die neue Kraft in Deutschland! Grundsatzprogramm«, Karlsruhe 1990, 8f.

⁶ Beispielhaft der Synodalbeschluss der Rheinischen Landeskirche von 1980: »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«, in: B. Klappert / H. Starck (Hgg.), Umkehr und Erneuerung, Neukirchen-Vluyn 1980, 264ff.

»Nein zur Anerkennung Israels! Nein zu Verhandlungen! Nein zum Frieden mit Israel!« Musste da nicht die Versuchung groß sein, insbesondere die Westbank als ein weiteres zionistisches Projekt zu begreifen – die Linken eher unter sicherheitspolitischen Motiven, die Rechten zusätzlich nationalreligiös inspiriert? Zehntausende Israelis, angelockt durch staatliche Subventionen, ließen sich vor allem im Großraum Jerusalem nieder.

Dass dieser Prozess Ende der 70er Jahre vor allem unter religiösen Vorzeichen Gestalt annahm, war ganz nach dem Geschmack christlicher Fundamentalisten: Sie glauben in der israelischen Siedlungspolitik den *Vollzug göttlicher Heilsgeschichte* erkennen zu können. Da ist es nur konsequent, dass der Verein »Christen an der Seite Israels«, dessen deutsche Geschäftsstelle sich im nordhessischen Zierenberg befindet, eine Aktion unterhält unter dem Motto: »Helft den Juden nach Hause«. Die international operierende Organisation unterhält 16 »Stützpunkte« in der Ukraine, Moldawien, Weißrussland und Russland; von dort haben ihre Mitarbeiter mit einem »Exobus« zuletzt monatlich etwa 1.500 Personen zu Flughäfen gebracht, von wo aus sie nach Israel gelangten. Außerdem unterhalten die christlichen Zionisten Projekte für »die jüdischen Siedler in Judäa und Samaria« – mit dem Schwerpunkt in Ma'aleh Adumim. Ähnliche Projekte verfolgt der Hamburger Verein »Ebenezer Hilfsfonds« unter dem Motto »Operation Exodus«.

Nationalistische Kreise in Israel mögen diese Aktivitäten begrüßen. Doch wissen sie wirklich, mit wem sie es zu tun haben? – Der Leiter des Exobus-Projekts begründet die protozionistischen Aktivitäten seines Vereins mit einem göttlichen »Erweckungsplan«:

»Wenn das jüdische Volk in der ganzen Welt zerstreut bleibt und nicht wieder nach Israel zurückkehrt, wird es nicht in der Lage sein, Vergebung, ein neues Herz und einen neuen Geist zu empfangen. [...] Die Lösung: [...] Gott ruft uns auf, das jüdische Volk heimzubringen.«⁷

Auf der vereinseigenen Website wird die missionarische Motivation noch deutlicher: Demzufolge setzen die »Christen an der Seite Israels« darauf, dass das »auserwählte Volk (>ganz Israel<) zur Erkenntnis des Messias kommt.«⁸

4. *Who is who? Gruppen – Vernetzungen – Rivalitäten*

Im Dunstkreis etablierter, aber kränkelder Kirchen wuchert im heutigen Deutschland eine schier unübersichtliche Israelszene – ein Eldorado für Enthusiastiker ebenso wie für Neo-Apokalyptiker. Drei Hauptströmungen lassen sich ausmachen:

⁷ Israel Heute. Christen an der Seite Israels (Zierenberg), 16 (September 2002), 14.

⁸ www.deutschland-israel.de (Selbstdarstellung/Visionen: 2002).

4.1. Charismatisch-pfingstlerische Strömungen

Die vitalsten fundamentalistischen Pro-Israel-Kräfte sind heutzutage dem charismatisch-pfingstlerischen Spektrum verbunden. Sieben »nationale Israelwerke« haben sich Mitte Oktober 2002 zu einem »Beziehungs- und Aktionsforum« zusammengeschlossen. Sie waren schon bei den genannten christlichen Pro-Israel-Demonstrationen die treibenden Kräfte gewesen. Aus der Vielzahl charismatischer bzw. pfingstlerischer Israelinitiativen möchte ich drei vorstellen:

a) die *Darmstädter Marienschwesternschaft* – eine traditionsreiche evangelikale Ordensgemeinschaft: Die Ordensfrauen verbinden glühende Endzeithoffnungen mit enthusiastischer Israelliebe. Sie betätigen sich publizistisch und sozialdiakonisch für Israel: Unter anderem unterhalten die Schwestern ein Altenheim für ehemalige KZ-Häftlinge. In die aktuelle Tagespolitik, das unterscheidet sie von anderen fundamentalistischen Gruppen, mischen sie sich nicht ein. Schlichte christliche Überzeugungskraft ist ihnen wichtiger als die Verbreitung apokalyptischer Geschichtsszenarien.

b) Höchst politisiert tritt dagegen die *Internationale Christliche Botschaft Jerusalem* (ICEJ) auf: 1980 – nach einem entsprechenden Parlamentsbeschluss (»Jerusalem-Gesetz«) – vollzog die israelische Regierung auch formell die Annexion Ost-Jerusalems. Die internationale Öffentlichkeit verweigerte ihre Zustimmung; noch heute befinden sich die meisten ausländischen Botschaften nicht in Jerusalem, sondern in Tel Aviv. Genau in dieser Zeit gründeten christliche Fundamentalisten aus aller Welt in Jerusalem die »International Christian Embassy« – als Zeichen der Solidarität mit dem neuen Status Groß-Jerusalems als der »ewigen Hauptstadt Israels«. Das offizielle Israel begrüßte diese Sympathiebekundungen. Zu den Aktivitäten der »Botschaft« gehören PR-Aktionen zugunsten Israels (Zeitschriften, Newsletters, Flyers usw.), christliche Zionistenkongresse, aber auch die Förderung und Vermittlung israelbezogener Projekte. Jährlicher Höhepunkt ist eine »christliche Feier« während des jüdischen Laubhüttenfestes – nach eigenen Angaben inzwischen »die größte touristische Veranstaltung in Israel«. Auch der deutsche Zweig, ansässig in Stuttgart, ist in seinen Äußerungen und Aktivitäten hoch politisiert. Das ICEJ-Netzwerk ist u.a. verlinkt mit der Website von Hal Lindsey, der zu den radikalsten christlich-fundamentalistischen Apokalyptikern in den USA gehört und in den 80er Jahren einer der religionspolitischen Berater von Ex-Präsident Ronald Reagan war.

c) Eine kaum weniger einflussreiche Israel-Arbeit verbindet sich mit dem Namen *Ludwig Schneider*. Dieser Mann wird in der einschlägigen Szene wie ein Guru verehrt. Die Gründung des Schneider'schen Lebenswerkes geht auf das Jahr 1974 zurück, als der charismatische Fundamentalist bei Düsseldorf einen Verein namens »Israel-Hilfe« gründete. Respektable Immobilienkäufe führten jedoch bald zu einem Konkursver-

fahren – angeblich soll Schneider Spenden in fünf- bis sechstelliger Größenordnung abgezweigt haben. Daraufhin setzte sich der umtriebige Israel-Freund mit Frau und Kindern in das Land seiner Träume ab. Schneider ist 1978 mit einem Touristenvisum – und nicht über die Jewish Agency – nach Israel eingereist, obwohl er ansonsten gern kolportiert, er sei jüdischer Herkunft.⁹

In Jerusalem gründete Schneider ein evangelikales Pressezentrum. Dort gibt er allmonatlich das deutschsprachige Magazin »Nachrichten aus Israel« (NAI) heraus – mit politisch-religiösen Informationen, Reportagen und Kommentaren aus der Region. Das Hochglanzmagazin präsentiert sich in einer *Mischung aus christlichem Philosemitismus und rechtszionistischem Antiarabismus*. Nach den Wahlniederlagen der Sozialdemokraten Shimon Peres (1996) und Ehud Barak (2001), denen der »Ausverkauf Israels« vorgeworfen worden war, gerierte sich das Blatt jeweils ausgesprochen triumphalistisch.¹⁰

Der geschäftstüchtige Pfingstler unterhält seit Jahren eine »Jerusalem-Hotline«: Gegen eine Jahresgebühr kann der Anrufer von einem automatischen Anrufbeantworter (»Stimme aus Jerusalem«) täglich israelbezogene Neuigkeiten »aus erster Hand« erfahren – »ihr direkter Draht nach Zion«, wie es in Anzeigen zu den einminütigen Spots heißt.

Während Sinn suchende Säkularisten zu Yoga- und Ikebana-Workshops in die Toskana pilgern, brechen moderne Fundamentalisten zu mystisch anmutenden Wüstenexpeditionen in Israel auf. Auch Schneider ist dabei – in einer Werbeannonce stellt er eine »ganzheitliche Konfrontation mit der Prophetie« in Aussicht:

»Einzug in die [...] mitten in der Wüste Sin errichtete Zeltstadt. Viereinhalbtägiges Seminar in der Wüste: »Prophetie der Endzeit« mit Ludwig Schneider [...] und messianischen Juden. [...] Am Lagerfeuer israelische Volkstänze und Lieder. Mit Jeeps quer durch die Wüste zum Gottesdienst am Mose-Altar vor dem Gottesberg »Har Karkom«. In der Zeltstadt Seelsorgerdienste, Vorträge und Schattenzelte für Stillezeit und Gebetsgemeinschaften. [...] Es ist wichtig, das politische Geschehen im Licht der Bibel und direkt vor Ort zu betrachten – mit innerer Verarbeitung in der Wüste – dort, wo auch Gott seine Propheten zur Abklärung hinschickte.«¹¹

Wer ist dieser Mann, der sich mal als »Pastor« ausgibt, dann wieder unter der Berufsbezeichnung »Journalist« oder gar als »Kriegsberichterstatte« firmiert, obwohl er nie Theologie oder Journalismus studiert hat. Ist er ein »Betrüger« und »Hochstapler«, wie gelegentlich kolportiert wird, oder einfach »nur« ein pfiffiger Geschäftsmann, der erfolgreich eine Lücke auf dem religiösen Markt der Möglichkeiten ausfüllt? Kritischen

⁹ Private Information.

¹⁰ Vgl. NAI (Jerusalem), 214 (Juni 1996): Titel-Aufmacher und Kommentar, 2.

¹¹ NAI, 194/195 (Oktober/November 1994), 21.

Hinweisen und Recherchen in der Presse¹² begegnet Schneider mit der Klage, er sei das Opfer einer »Verleumdungskampagne«.¹³ Bis heute tritt Schneider bundesweit auf – mit beträchtlicher Resonanz und Abertausenden von Zuhörern.

Im Juli 2002 hat Schneider seinem Sohn Aviel die Tagesgeschäfte übergeben. Um sich den *Netzwerkcharakter* der fundamentalistischen Israel-Szene klar zu machen: Schneiders Sohn Doron arbeitet seit geraumer Zeit an leitender Stelle in der »Internationalen Christlichen Botschaft« – dort ist er verantwortlich für die »Administration«. Dennoch ist der Unternehmensgründer Ludwig Schneider bis heute Spiritus Recor der »Schneider-Mafia«.¹⁴

4.2. Traditionelle evangelikale Initiativen

Auch die meisten Pietisten sowie konservativen Landes- und Freikirchler sind heutzutage proisraelisch eingestellt. Entsprechende Israelorganisationen bündeln und verstärken die milieuspezifischen Befindlichkeiten:

1980, als der jüdische Staat Ost-Jerusalem seinem Staatsgebiet angliederte, gründete im hessischen Wetzlar Fritz May, ein ehemaliger freikirchlicher Pastor, den Verein »Christen für Israel«. Adressaten sind Israelfreunde innerhalb der Evangelischen Allianz: Israelveranstaltungen, Israelreisen sowie eine emsige publizistische Arbeit spiegeln die Aktionsformen des Vereins wider.

In Israel unterstützt Fritz May diverse Hilfsprojekte: Hauptempfänger sind kleine »messianische« Gruppen im Lande, aber auch medizinische Einrichtungen – etwa für die religiöse Bar-Ilan-Universität. Angesichts von Mays Breitenwirkung übt die Mischung aus publizistischer PR-Arbeit und Spenden-Akquise eine beträchtliche Wirkung aus – bis hinein in staatliche israelische Kreise. »Warum sollten wir gegen jemanden Vorbehalte haben, der so viel Gutes für Israel tut?« So verteidigte mir gegenüber ein israelischer Diplomat die guten Arbeitsbeziehungen zum Verein »Christen für Israel«.

Dank seiner Sponsorenarbeit konnte Fritz May eine reiche Ruhmesernte einfahren: Der Jüdische Nationalfonds KKL ernannte den deutschen Theologen zum »Ehrenbürger des Negev« (May hat in 20 Jahren über den KKL mehr als 80000 Bäume pflanzen lassen). Das Jerusalemer Stadtparlament verlieh ihm als drittem Deutschen den Titel »Getreuer von Jerusalem« – die reputierlichste Auszeichnung der Stadt Jerusalem

¹² Vgl. M. Kloke, Gestörte Endzeit. Das Israel-Engagement christlicher Fundamentalisten, in: Evangelische Kommentare. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft (Stuttgart), November 1995, 648ff.

¹³ Vgl. das Editorial von NAI. 196 (Dezember 1995), 30: »In nicht-nur-eigener Sache. Man kann die Uhr danach stellen«; ders., Wenn die Wut kommt, in: NAI, 291 (November 2002), 44.

¹⁴ So in einer ironischen Selbstbezeichnung, in: NAI, 290 (Oktober 2002), 44.

für ausländische Wohltäter.¹⁵ Dann folgte noch die Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die religiöse Bar-Ilan-Universität: »in der 2000-jährigen Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Christen [...] die höchste Auszeichnung einer jüdischen Universität [...] für einen deutschen evangelischen Theologen«, wie May stolz vermeldete.¹⁶

Was selbst seriöse deutsche Israelfreunde und ihre israelischen Partner gerne übersehen, sind Mays fragwürdige politische Verbindungen. Solange es seine *eschatologischen* Erwartungen erlauben, schließen Mays Flirts auch das rechtsradikale politische Spektrum Israels ein: Nur vierzehn Tage vor den israelischen Parlamentswahlen – Anfang Mai 1999 – organisierte der evangelikale Israelsponsor wieder einmal eine deutschlandweite Tagung. Prominentester Redner in der Stadthalle des hessischen Städtchens Wetzlar war Elyakim Ha'etzni, führender Vertreter der nationalistischen Siedlerbewegung im Westjordanland.¹⁷

In seinem Geltungsdrang ist May auch vor *apokalyptischen* Versuchungen nicht gefeit. Kurz vor der Millenniumswende äußerte er die Erwartung,

»dass durch ein erneutes ›Zeichen Gottes‹ [...] bald der verhasste ›Schandfleck Jerusalems‹, der Felsendom mit der El-Aksa-Moschee, zerstört wird und an alter biblischer Stätte auf dem Tempelberg endlich der Tempel wieder aufgebaut wird. Damit der Messias kommen kann.«¹⁸

Politischer Arm der evangelikalen Rechten ist die schon erwähnte »Partei Bibeltreuer Christen« (PBC), die mit ihren Plakataktionen Zeichen für einen proisraelischen Stimmungswandel setzen möchte: Doch ihr moralischer Rigorismus gegen den allgemeinen »Sittenverfall«, ihre puritanischen Kampagnen gegen Homosexualität und Feminismus (um nur zwei der zahlreichen Reizwörter zu nennen), verschreckt selbst viele ihrer potenziellen Anhänger. Immerhin: Bei der zurückliegenden Bundestagswahl konnte die PBC ihren Stimmenanteil von 71989 auf 101553 aller Zweitstimmen steigern.

Nicht alle theologisch konservativen Christen sind mit der kritiklosen Begeisterung für Israel einverstanden. Wie in anderen gesellschaftlichen Milieus auch, erhitzt das Thema »Israel« die Gemüter und polarisiert die Menschen: Ein Beispiel dafür ist der in evangelikalen Kreisen hoch angesehene Pfarrer Jürgen Blunck. In einem Gastkommentar für die Nachrichtenagentur »idea Spektrum« bezeichnete sich Blunck 2002, auf dem Höhepunkt der zweiten Intifada, als »Freund Israels«; freilich müsse er, gleich dem Propheten Jeremia, die israelische Politik verurteilen – auch auf die Gefahr, dafür als »Verräter« gebrandmarkt zu werden. Doch statt

¹⁵ Vgl. »Christen für Israel« CFI (Wetzlar), 116 (November/Dezember 1998), 6.

¹⁶ CFI, 120 (Juni/August 1999), 8.

¹⁷ Vgl. a.a.O., 10.

¹⁸ F. May, Jerusalem vor dem großen Erdbeben, in: CFI, 122 (November/Dezember 1999), 8f.

sich auf eine sachbezogene Kritik zu beschränken, ereiferte sich Blunck über den angeblichen »Staatsterrorismus« Israels und verharmloste den organisierten Terror der islamistischen »Hamas« und der säkularen »Al Aksa-Brigaden« Yassir Arafats als »Individualterrorismus«. Israel unter Sharon handele »stolz und hart«. Und als ob Israel ein Gottesstaat wie der Iran wäre (und nicht der einzige demokratische Rechtsstaat im Nahen Osten), fuhr Blunck fort:

»Was für ein Bild von Gott präsentiert Israel durch sein Handeln der Welt? Das Bild eines rachsüchtigen, brutalen, internationales Recht verachtenden Gottes! Nein, so habe ich Gott durch Jesus nicht kennen gelernt. Jesus ist anders.«¹⁹

Man kann sich den Aufschrei und die Empörung in der evangelikalen und fundamentalistischen Israelszene vorstellen: Wochenlang beherrschten Leserbriefe und Gegenartikel das »idea-Spektrum«. Der Skandal schlug über »idea« hinaus Wellen, weil er einmal mehr zeigte, wie schwer es hierzulande vielen auch wohlmeinenden Zeitgenossen noch immer fällt, Kritik an Israel zu üben, ohne auf der Klaviatur jüdenfeindlicher bzw. antisemitischer Ressentiments zu spielen.

4.3. Antizionistische und antisemitische Zirkel

Auch und gerade in christlich-fundamentalistischen Kreisen hat der millionenfache deutsche Massenmord an den europäischen Juden eine *Metanoia* eingeleitet. Unter dem Schock von Auschwitz haben einige unter ihnen allerdings das Pendel so weit ausschlagen lassen, dass sie die Balance verloren haben – sie betreiben einen Israelkult, der eine verblüffende *Geistesverwandtschaft mit den weltherrschaftlichen Topoi des traditionellen Antisemitismus* erkennen lässt. So heißt es im Israelbuch (Vorwort) eines Wuppertaler Missionsdirektors:

»Israel ist als Land, als Volk und als heutiger Staat Gottes erwähltes Eigentum und bricht nun nach drei Jahrtausenden vor unseren Augen auf, um die Weltherrschaft anzutreten!«²⁰

Sind »wahre« Sachwalter christlicher Israelsolidarität also diejenigen, deren Engagement besonders »eindeutig«, radikal philosemitisch und laut zu vernehmen ist? Wie stabil ist die Israelliebe von Organisationen, die mit Emphase und noch mehr Geld ungeniert Einfluss auf Israels Politik gegenüber den Palästinensern zu nehmen suchen?

Aus der Antisemitismus-Forschung ebenso wie aus der Sozialpsychologie wissen wir, wie rasch und unvermittelt Philosemitismus in Antise-

¹⁹ idea-spektrum. Nachrichten und Meinungen aus der evangelischen Welt (Wetzlar), 9 (27.2.2002), 3.

²⁰ B. Malgo im Vorwort zu F. Vogel, Israel. Ein Mini-Mega-Staat im Aufbruch zur Weltmacht, Beinwil am See (CH) 1998, 5.

mitismus umschlagen kann. Der Mechanismus ist stets nach dem gleichen Muster gestrickt: Überschwengliche Zuneigung gebiert Enttäuschung über unerwartetes »Fehlverhalten«; ein plötzlicher Umschlag von Liebe in Hass ist die Folge.

Das schon zitierte »idea-Spektrum« stellte schon vor einigen Jahren Spekulationen an, ob nicht die proisraelische Stimmung unter Christen angesichts »jüdische(r) Kritik am christlichen Glauben« »gekippt« werde. Anlass war ein kritischer Zeitungsartikel Michel Friedmans – »ausgerechnet in der Karwoche«, wie es vorwurfsvoll im Editorial der Wochenzeitschrift hieß.²¹ Das alles – damals kaum beachtet – hört sich aus heutiger Sicht wie ein Vorspiel zu den Möllemann'schen Eskapaden an.

In einem Informationsbrief der rechtskonservativen »Bekenntnisbewegung ›Kein anderes Evangelium‹« habe ich folgenden Appell gelesen:

»Wir müssen erkennen, dass der Geist der orthodoxen Juden wie der Geist des Islams gleichermaßen gegen den gekreuzigten Gottessohn kämpfen. Wir sollten von einem gut gemeinten Philosemitismus Abschied nehmen und Israel so lieben, wie es in Wirklichkeit ist.«²²

Aber wie »ist« Israel »in Wirklichkeit«? – Auch im evangelikalen Spektrum des deutschen Protestantismus ist der israelbezogene Spielraum größer, das »Ende der Schonzeit« eingeläutet geworden. Gewiss gibt es keinen Grund zu Alarmismus oder gar Panik; es gibt keine empirisch wahrnehmbaren Indizien für eine gesellschaftlich relevante Judenfeindschaft unter christlichen Fundamentalisten. (Das Problem der »Mission« sei hier zunächst einmal ausgeklammert.) Was aber sehr wohl registriert werden muss, sind ausgesprochen unappetitliche Erscheinungen in winzigen subkulturellen Segmenten:

So verurteilte 1995 das Fürther Amtsgericht den Nürnberger »Straßenprediger« Norbert Homuth zu vier Monaten Freiheitsstrafe mit Bewährung und einer Geldbuße von 1000 Mark – wegen »Volksverhetzung«. In einer Flugschrift hatte Homuth u.a. Folgendes behauptet:

»Erstens verfolgen sie [die Juden, MK] zu allen Zeiten die Boten Gottes, die zu ihnen gesandt sind, um ihnen Gottes Schelte zu überbringen, ja sie töteten sogar den höchsten Abgesandten Gottes, seinen Sohn. Bis heute hat sich das nicht geändert. Wenn es auch nur einer wagt, ihnen Gottes Wort vorzuhalten, und sie zur Buße zu rufen, hängen sie ihm einen Prozess an, schwingen die Auschwitz-Keule und ruhen nicht, bis sie ihn restlos fertig gemacht haben. Der zweite Grund liegt in ihrer menschenverachtenden Haltung den Nichtjuden gegenüber, womit sie praktisch den Antisemitismus selbst schüren.«²³

²¹ idea-spektrum, 16 (20.4.1995), 2.

²² Informationsbrief der Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium« (Lüdenscheid), 186 (Februar 1998), 20.

²³ Glaubensnachrichten. Christlicher Informationsdienst (Erlangen), September 1994; idea-spektrum, 31/32 (10.8.1995), 10.

Vor dem Einzelrichter wies der Straßenprediger jeglichen Antisemitismus von sich – mit den stereotypen Worten philosemitischer Judenfeinde: »Ich liebe die Juden.«²⁴

Ein zweites Beispiel sind die von Dieter Braun betriebenen Aktivitäten des Morgenland-Verlages im süddeutschen Salem. In der gleichnamigen Zeitschrift wird vorexerziert, wozu eine fundamentalistisch motivierte Israelfeindschaft fähig ist: In einem Beitrag über das »wahre und das falsche Israel« heißt es:

»Hinter diesen genannten geheimen Machenschaften verbirgt sich die internationale Verschwörung des babylonischen Logen-Judentums, das weltweit an den Schaltstellen der Macht sitzt [...]. Wir erleben es heute, wie es das Weltjudentum wiederum versucht, biblische Prophetie zu erfüllen, und an der Spitze ihres Programms stehen die Aktivitäten der Zionisten. Doch auch das ist dem völligen Untergang geweiht [...].«²⁵

Seit Ende der neunziger Jahre tobt sich Brauns Antisemitismus hemmungslos aus:

»Wer steht hinter der UNO und ihren angeschlossenen Gremien, vor allem dem Internationalen Währungsfonds? Wer kontrolliert das Geld in dieser Welt und die Massenmedien, die dieses Verderbens-Konzept des Antichristen als Heilsrezept für die Probleme der Welt propagieren und durch alle Länder peitschen? Es sind Angehörige jenes Volkes, von dem sich viele haben täuschen lassen, es als Volk Gottes anzusehen und anzuerkennen.«²⁶

Verwundert es da, dass die Morgenland-Gruppe die Schoah verharmlost oder auch implizit leugnet? In den letzten Jahren hat sich in der lose organisierten Gruppe eine nahtlose Verschmelzung protestantisch-fundamentalistischer und rechtsextremistisch-antisemitischer Einstellungen vollzogen. Nach meiner Kenntnis ist davon auszugehen, dass sich inzwischen auch der Verfassungsschutz dieses Problems angenommen hat – das ist übrigens auch die Überzeugung, die in rechtsradikalen Winkelblättchen kolportiert wird.²⁷ Die Braun-Organisation muss als ein *Mene-tek-el* begriffen werden, wozu ein fundamentalistischer Antisemitismus noch heute fähig ist, wenn er aus dem Latenz-Stadium heraustritt.

5. Land gegen Frieden?

Hardcore-Fundamentalisten sind nicht nur davon überzeugt, dass der Staat Israel endzeitlich eine weltgeschichtlich herausragende Rolle spielt: Ähnlich wie nationalreligiöse Strömungen im Zionismus beschwören sie

²⁴ Ebd.

²⁵ D. Braun, Christus und der Antichrist VIII. Das wahre und das falsche Israel, in: Morgenland. Biblische Prophetie in der Erfüllung (Salem), 5 (1994), 5f und 12.

²⁶ Morgenland, 5 (1998), 5.

²⁷ Vgl. Der Insider, 4 (1998), in: Morgenland, a.a.O., 14.

ein Großisrael, das auf einer biblizistisch motivierten Aktualisierung der klassischen Landnahmeverheißungen beruht. Jeder weiß, dass bei der Wiederaufnahme des Friedensprozesses dem Staat Israel eine Reihe territorialer Konzessionen abverlangt werden. Die Formel »Land gegen Frieden und Sicherheit« ist inzwischen auch innerhalb der Regierung Sharon mehrheitsfähig geworden. Die Aufgabe biblischen Landes ist aber in der Lesart der neuprotestantischen Orthodoxie ein illegitimer Eingriff in den deterministisch vorgezeichneten göttlichen Heilsfahrplan.²⁸

Sollte in nächster Zeit der erstarrte nahöstliche Verständigungsprozess wieder in Bewegung kommen, käme das Weltbild der Fundamentalisten erneut gehörig ins Wanken: kein Großisrael auf dem biblisch verheißenen Boden, sondern zwei koexistierende Staaten zwischen Jordan und Mittelmeer, keine konfrontative Zuspitzung, keine Aussicht auf einen Dritten Weltkrieg. Wenn demzufolge ein potenzieller Friedensprozess die eigene religiöse Identität bedroht, ist entschiedene Abwehr angesagt. Vielen Fundamentalisten ist bereits der israelische Rückzug aus Jericho unerträglich gewesen; erst recht aber wird die Übergabe weiter Teile der abrahamitischen Stadt Hebron an die palästinensischen Selbstverwaltungsbehörden als unheilvoll angesehen – eine Konzession noch der rechtskonservativen Netanjahu-Regierung, die nicht einmal die Regierungen Rabin/Peres durchzusetzen gewagt hatten. Dramatisch ernst wird es den Eiferern aber beim Thema »Jerusalem«.

In einem Werbeschreiben für eine Wüstenseminarreise erklärte Ludwig Schneider auf dem Höhepunkt des Friedensprozesses an seine »liebe(n) Freunde«:

»Jetzt ist Israel in weit größerer Gefahr als damals [im Golfkrieg, MK]. Nun soll Israel von innen her zerstört werden [...]. Darum bitte ich Sie vor Gott, sich dieser Aktionsreise anzuschließen, um Teilhaber an Israels Errettung zu sein [...]. Israels Bündnis mit den Widersachern der Verheißung ruft uns aus der Wüste heraus an die Front des Geschehens.«²⁹

Selbstredend gehören zu Schneiders Programm auch »Solidaritätsreisen« zu Siedlern der Westbank und der Golanhöhen – eigens konzipiert für die deutsche Sympathisantenszene.

Nach der Ermordung des israelischen Ministerpräsidenten Yitzhak Rabin verschärfte sich die Tonlage noch einmal: Fritz May attackierte den »gefährlichen Ausverkauf der biblischen Heimat Israels«, der »vom jüdischen Volkswillen weit entfernt« sei; denn: »Rabin und Peres«, so glaubt der Pastor aus Wetzlar zu wissen, »sind nicht fromm, sondern

²⁸ Vgl. *idea-Spektrum*, 20 (19.5.1994), 11: Der Frieden ist nicht sicherer geworden. »Christen für Israel« gegen Gaza-Jericho-Abkommen; 16 (20.4.1995): Gegen die Rückgabe der Golan-Höhen. Theologe: »Israel darf nicht zurückgeben, was Gott geschenkt hat«.

²⁹ NAI, 198 (Februar 1995), 26; 200 (April 1995), 26.

gottlos.«³⁰ Mays zeitweiliger »Israelkorrespondent« Rainer Schmidt deutete den Mord als göttliche »Warnung für Israels Politiker«.³¹ Noch obszönere Worte fand Friedrich Vogel, »Missionsdirektor« der Freien Theologischen Fachschule im bergischen Breckerfeld:

»Gott hatte eingegriffen, bevor Rabin Monate später seine Hand an Jerusalem hatte legen können!«³²

Den Gipfel deutsch-christlicher Einmischung in die israelische Innenpolitik leistete sich Schneider in einem Kommentar, dessen politisch-psychologische »Botschaft« sogar im israelischen Parlament ein kleines Beben auslösen sollte. Stein des Anstoßes war folgendes Zitat:

»So wie Hitler das Attentat des Juden Herschel Grynszpan auf den deutschen Diplomaten in Paris, Ernst von Rath, dazu benutzte, seine Reichskristallnacht gegen alle Juden zu legitimieren, so sehen jetzt nach dem Anschlag auf Rabin [...] regierungstreue linke Gruppen ihren Kampf gegen die jüdischen Siedler legitimiert.«³³

»Schockiert« über den Vergleich und die pietätlose Berichterstattung des deutschsprachigen Blattes zeigte sich daraufhin Ran Cohen, zu jener Zeit Fraktionssprecher der Meretz-Partei in der Knesset. Im israelischen Rundfunk forderte Cohen die Justiz seines Landes zu strafrechtlichen Maßnahmen und zur »sofortige(n) Einstellung« von NAI auf. Doch abgesehen von einem kurzzeitigen Auslieferungsverbot sollte dieser Vorstoß keine weiteren Konsequenzen zeitigen.³⁴

1995/96 feierte Jerusalem seinen 3000. Geburtstag: Mitfeiernde waren auch 1500 Unterstützer eines »christlichen Zionisten-Treffens«. Unter den zugereisten Teilnehmern kamen allein 400 Aktivisten aus Deutschland, um ihre Unterstützung der radikalen israelischen Rechten zu bekräftigen. In der Abschlussresolution heißt es wörtlich:

»Deshalb verpflichten wir uns mit unserem Leben und den uns zur Verfügung stehenden Mitteln zur Erreichung der hier ausgeführten Ziele und Zwecke.«³⁵

Vor diesem Hintergrund werden kritische bzw. abweichende Meinungen von radikalen Israel-«Freunden« unbarmherzig geahndet. Fritz May etwa stieß die Warnung aus:

»Wer gegen die israelische Siedlungspolitik ist, ist gegen Gott, gegen seinen erklärten Willen, gegen die Bibel. Der Teufel als Gegenspieler Gottes und

³⁰ F. May, Abschied vom Westjordanland. Gegen den Willen Gottes, 98 (November/Dezember 1995), 2.

³¹ R. Schmidt, Die Schüsse von Tel Aviv, in: CFI, 99 (Dezember 1995/Januar 1996), 2.

³² F. Vogel, Israel. Ein Mini-Mega-Staat im Aufbruch zur Weltmacht, a.a.O., 152.

³³ L. Schneider, Das böse Alibi, in: NAI, 207 (November 1995), 30.

³⁴ Vgl. Deutsche Welle Monitor-Dienst, 13.12.1995, 2; private Information.

³⁵ Resolution des Dritten Internationalen Kongresses Christlicher Zionisten, Jerusalem 1996 (Privatarchiv d. Vf.).

seine ›Hilfstruppen‹ aus Atheisten, Arabern, Moslems, sozialistischen und gottlosen Israelis und ›Christen‹ werden deshalb alles tun, um Gottes endgeschichtlichen Willen und Plan mit Israel zu verhindern.«³⁶

Ludwig Schneider kanzelte Anhänger des Friedensprozesses als »Kinder der Nacht« ab – in Anlehnung an ein neutestamentliches Diktum. Wen wundert's, dass Schneider anschließend ob dieser Wortwahl auch in Deutschland nach seiner geistigen Nähe zu den Mördern Rabins befragt wurde.³⁷

Es kann nicht deutlich genug betont werden: Die genannten Gruppen treibt nicht in erster Linie die Sorge um Israels Existenz und Sicherheit um; vorgeblich »göttliche« Prinzipien stehen auf dem Spiel – gemeint ist die *Anbahnung apokalyptischer Strukturen* im Nahen Osten. Ludwig Schneider formulierte das Ziel christlich-fundamentalistischer Israelolidarität so:

»1948 eroberte Israel das Land ohne Jerusalem und 1967 eroberte Israel Jerusalem ohne den Tempelplatz – beim nächsten Mal geht es um den Tempelplatz. Daher heißt dieser Krieg Heiliger Krieg. [...] Zur Vollendung der Heilsgeschichte gehört der dritte Tempel [...]. Es geht in Wahrheit also nicht um Politik, sondern um den Sieg Gottes.«³⁸

Hier stoßen wir in einer selten so offen geäußerten Weise auf den parallelen Nukleus einer christlich-fundamentalistischen Variante des populärlamischen »Jihad«! In der Zeitschrift NAI wurden auch schon einmal vorsorglich »die verheißenen Grenzen des zukünftigen Israel [...] gemäß Hesekiel 47« eingezeichnet – ohne den Badeort Eilat, aber einschließlich zentraler Bestandteile Syriens (Damaskus!) und des größten Teils des Libanon.³⁹

Unschwer lässt sich die Erleichterung antizipieren, mit der in fundamentalistischen Kreisen der tragische Niedergang des Friedensprozesses und die Regierungsübernahme von Ariel Sharon aufgenommen wurde. Gleichwohl klingen inzwischen erste Zeichen einer Enttäuschung über die tatsächliche oder vermeintliche »Altersmilde« Sharons an: Der auch in Deutschland viel geschmähte israelische Ministerpräsident scheint im Zusammenhang mit dem jüngsten Friedensplan der »Road Map«, dem Israel trotz einiger Bedenken im Grundsatz zugestimmt hat, »schmerzhafte« territoriale Kompromisse eingehen zu wollen – sofern endlich der *genozidale Terrorismus* palästinensischer Gruppen auch von der neuen palästinensischen Führung als Problem erkannt und glaubwürdig einzudämmen versucht wird.

³⁶ So in CFI, 106 (Februar/März 1997), 8.

³⁷ Vgl. M. Morgenstern, Jerusalem zwischen Krieg und Frieden: Israel in der Uno, Jesus in Gethsemane, Ludwig Schneider in Unterriexingen. in: Neue Vaihinger Kreiszeitung, 20.2.1998.

³⁸ NAI, 253 (September 1999), 28.

³⁹ NAI, 254 (Oktober 1999), 28.

6. Sind fundamentalistische Israel-Aktivisten gefährlich?

6.1. Sicherheitspolitisch: Pulverfass »Harmageddon«

Die große Mehrheit christlicher Fundamentalisten ist m.E. harmlos; dennoch gibt es eine Sicherheitsproblematik: Schon vor der Millenniumswende des Jahres 2000 führten israelische Polizeikräfte Übungen zur Abwehr potenzieller Attentäter auf dem Tempelberg durch. Die Regierung rüstete u.a. den Etat einer antiapokalyptischen Spezialeinheit auf knapp 12 Millionen Euro auf. In Spitzenzeiten sind allein 430 Personen für den Schutz des so genannten Tempelbezirks abgestellt. Alles soll getan werden, um die Sprengung der Heiligtümer auf dem Tempelberg zu verhindern, mithin drohende Blutbäder abzuwehren.

Alles nur Hysterie? Fakt ist: Bereits 1969 zündete der Australier Dennis M. Rohan die Al-Aksa-Moschee an; seinerzeit konnte der Brand erst nach Stunden gelöscht werden. Rohan hatte angenommen, Jesus werde zurückkehren, wenn der Tempelbezirk wieder »befreit« sei. Seither hat es etwa ein halbes Dutzend weiterer Versuche christlicher (und jüdischer) Extremisten gegeben, den Felsendom in die Luft zu sprengen.

Khairi Dajani, leitender Mitarbeiter der islamischen Tempelberg-Verwaltung (Al-Aksa-Moschee), erklärte auf Anfrage:

»Dies ist ein heiliger Ort. Er symbolisiert unsere Geschichte, unseren Glauben. Ein Anschlag würde bedeuten, dass sich Millionen von Muslimen in Europa, in Amerika, in Asien und in Afrika wie ein Mann erheben würden. Das hieße Jihad. Oh, mein Gott, ich darf daran gar nicht denken. Sollte der Fall dennoch eintreffen, die ganze Welt stünde Kopf. Nicht einmal der Präsident der Vereinigten Staaten kann sich ein Bild davon machen, was das bedeuten würde.«⁴⁰

Eine vergleichsweise harmlose Angelegenheit ist das so genannte »Jerusalem-Syndrom« – eine Form religiöser *Hysterie*, die bis dato unauffällige Pilger befällt, sobald sie nach Jerusalem kommen. In den Gassen der Jerusalemer Altstadt, wo jeder einzelne Steinquader »Heiligkeit« ausstrahlt, glauben einige Menschen die »Pforte zum Himmel« zu finden. So ist Ende 2002 eine achtköpfige (!) Familie in die Schlagzeilen geraten: Zunächst war sie im türkischen Adana und später noch einmal in Jordanien gesichtet worden – unterwegs in einem Fiat Panda nach Jerusalem. Den Eltern droht der Entzug des Sorgerechts, nachdem ihre Kinder bettelnd und verwahrlost aufgegriffen worden sind.⁴¹ Die meisten Hysteriker sind allerdings, sobald sie Israel wieder verlassen, gesund. Wirk-

⁴⁰ K. Dajani in der TV-Dokumentation »Die Invasion der Heiligen«, Buch/Regie: S. Aust (1999) im Auftrag des Hessischen Rundfunks.

⁴¹ Vgl. P. Bomans, Reise nach Jerusalem. Eine streng christliche Familie aus Süddeutschland irrt durch Syrien Richtung Israel und lässt ihre Kinder betteln, in: Der Tagesspiegel, 28.11.2002, 40; a.a.O., 26.7.2003, 28: »Wüstenfahrer«-Familie wieder in Süddeutschland).

lich gefährlich sind allein jene, die aus Enttäuschung über die ausgebliebene göttliche *Parusie* einen Amoklauf anzetteln könnten, um die endzeitliche Apokalypse doch noch zu erzwingen.

6.2. Religionspolitisch: »Judenmission« im Endzeitfieber

Nach den leidvollen jüdischen Erfahrungen mit christlichen Bekehrungsversuchen haben die Kirchen zunehmend Abstand gewonnen von dem Ansinnen, Juden missionieren zu wollen. Wegweisend im freikirchlichen Kontext ist die baptistische »Handreichung« zum christlich-jüdischen Verhältnis geworden. Dort wird ausdrücklich dazu aufgefordert, »das jüdische Glaubens- und Lebenszeugnis zu achten« – und in »Predigt und Unterricht [...] das Selbstverständnis des Judentums hinreichend« zu berücksichtigen.⁴² Sogar in dezidiert evangelikalischen bzw. fundamentalistischen Kreisen ist die herkömmliche »Judenmission« in Verruf geraten. Gleichwohl bezeichnend ist die Wortakrobatik der Arbeitsgemeinschaft »Christen für Israel«:

»Wir sind gegen die Judenmission im traditionellen kirchengeschichtlichen Sinn, die meist darin bestand, die Juden aus ihrem Judentum zu lösen und zu Christen, in der Regel zu guten Lutheranern oder Katholiken, zu machen. [...] Wir sind aber für das Christuszeugnis an Israel. Dadurch wollen wir jedoch keinen Juden missionieren und zu einem Christen machen, da wir meinen, dass sowohl Deutsche als auch Christen wegen ihrer historischen Vergangenheit [...] nicht besonders geeignet sind, Juden zu missionieren. Es geht uns vielmehr darum, dass ein Jude [...] in Jesus seinen Messias erkennt und ein Nachfolger Jesu Christi wird.«⁴³

Dieses »Herumeiern« – eine eher zögerliche Form christlichen Sendungsbewusstseins – war in fundamentalistischen Kreisen Jahrzehnte lang vorherrschend; noch heute lehnen viele von ihnen Mission an Juden ab (z.B. Ludwig Schneider). Das geschieht z.T. aus Überzeugung, aber auch aus Kalkül: Offene Missionsarbeit würde fundamentalistischen Organisationen die legale Arbeitsgrundlage in Israel entziehen.

Doch diese fragmentarische Sensibilität ist hierzulande wieder ins Wanken geraten – im Zuge der Zuwanderung osteuropäischer Juden nach Deutschland. In rechtskonservativen Kreisen der evangelischen Kirche wird wieder der antijudaistische Topos ausgegraben, wonach »die Synagoge« als »Symbolfigur« der Judenheit »bis zum heutigen Tage von einer Binde vor den Augen« gezeichnet sei – »als Zeichen ihrer geistli-

⁴² Vgl. Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K.d.ö.R., Zum Verhältnis von Juden und Christen. Eine Handreichung für die Gemeinden des BEFG (Hamburg, 7.5.1997), in: Bundesrat 1997, Drucksache 015.

⁴³ CFI-Faltblatt, Wer wir sind. Was wir glauben. Was wir tun, Wetzlar o.J.

chen Blindheit«. ⁴⁴ Aus charismatischen und pfingstlerischen Kreisen – erinnert sei an den Verein »Christliche Freunde Israels« um Harald Eckert (Altensteig) – ist zu hören, dass deutsche Christen, die so viel Leid über die Juden gebracht haben, verpflichtet seien, gerade jetzt dem jüdischen Volk Gutes zu tun – d.h. es offensiv mit dem Evangelium zu konfrontieren (in einem Rundbrief ist diesbezüglich von einer besonderen »Berufung Deutschlands« die Rede). ⁴⁵

Der »Evangeliumsdienst für Israel« in Baden-Württemberg, der auch in Teilen der württembergischen Landeskirche hoch angesehen ist, hat in den neunziger Jahren einen Missionar für die Zielgruppe »Juden« eingestellt. Zusammen mit befreundeten Organisationen bringt der »Evangeliumsdienst« die Zeitschrift »Menora« heraus; mit Hilfe von etwa 50000 Exemplaren sollen weltweit Juden missioniert werden. 1998 verfassten rund 100 messianische Gläubige aus ganz Deutschland 13 »Glaubensartikel« in russischer Sprache. 1999 gründeten Hauskreise und Gemeinden die »Allianz messianischer Juden in Deutschland«. ⁴⁶

Deutschlandweit versuchen fundamentalistische Gruppen, Juden zum christlichen Glauben zu führen: Ihre primären Adressaten sind Zuwanderer aus Osteuropa. Insbesondere jene, die ihre genuin jüdischen Wurzeln in den kommunistischen Herkunftsländern verloren haben, sind empfänglich für missionarische Bemühungen – besonders, wenn die eifrigen Akteure nicht nur die christliche Botschaft feilbieten, sondern jüdischen Neubürgern mit Herzenswärme und praktischer Lebenshilfe begegnen. In Berlin wie auch in anderen deutschen Städten haben sich so genannte »messianische« Gruppen und Hauskreise gebildet. Längst finden auch Taufen statt. In der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Lichterfelde-Ost treffen sich jeden Samstag Nachmittag etwa 80 Menschen, die jüdische Identität mit dem Glauben an die Messianität des Jesus von Nazareth zu verbinden suchen. »Beit Sar Shalom«, wie die Gruppe sich nennt, ist der deutsche Zweig des internationalen jüdisch-messianischen Missionswerkes »Chosen People Ministries«. ⁴⁷

Bedeutet die christliche »Judenmission« eine Gefahr für die Existenz des Judentums? Ist sie eine obszöne Zumutung, eine spirituelle Fortsetzung des Holocausts, wie der frühere Stuttgarter Landesrabbiner Joel

⁴⁴ B. Bonkhoff, Zum Israelsonntag am 11. August 1996, in: Informationsbrief der Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium« 176 (1996), 34f, hier: 34.

⁴⁵ H. Eckert, Unsere Vision und unser Auftrag, in: Rundbrief der Christlichen Freunde Israels (Altensteig), Dezember 2001 (www.christliche-freunde-israels.de).

⁴⁶ Vgl. idea-Spektrum, 37 (14.9.1994); Evangeliumsdienst für Israel (EDI). Gesandt zu Israel. Ein Brief für Freunde, 24 (Januar 1995), 4 und 10f; idea-Spektrum, 17 (26.4.1995), 27; Flyer »Schma Israel«: Eine messianische Gemeinde stellt sich vor, Leinfelden-Echterdingen o.J. (2000).

⁴⁷ Vgl. den Flyer »Beit Sar Shalom Evangeliumsdienst e.V.«: Mehr messianische Juden für Deutschland!, Berlin o.J. (2000).

Berger argwöhnt? Oder ist die christliche Mission *auch* an Juden eine logische Konsequenz christlicher Identität, die ja auf Einladung und *Inklusion* prinzipiell aller Menschen drängt?

Einerseits: Wenn Menschen christlichen Glaubens missionarische Flyer in Synagogen verteilen, handelt es sich nicht nur um eine Verletzung der guten Sitten; das ist ein respektloser Angriff auf die religiösen Gefühle von Menschen, für die das Kreuz aus historischen Gründen noch immer ein Schreckenssymbol ist. Insofern tun christliche Kirchen gut daran, sich öffentlich von jenen fundamentalistischen Kreisen abzugrenzen, die noch immer oder schon wieder einer besonderen »Mission« gegenüber den Juden das Wort reden.

Andererseits: Die Gefahren sollten auch nicht überstrapaziert werden. In einer pluralistischen Gesellschaft ist die Religionsfreiheit ein hohes Gut. Jüdische wie nichtjüdische Menschen haben das Recht, ihre jeweiligen Gemeinschaften zu verlassen und ggf. eine andere zu wählen. Das Recht auf freie Konversion für jedermann (und jede Frau) ist ein Menschenrecht. Religionssoziologisch betrachtet leben wir alle – ob religiös oder nicht – jeden Tag neu unter dem »Zwang zur Häresie«, denn wir müssen uns täglich neu entscheiden, wie wir das Leben gestalten, welche sinnstiftenden Akzente wir setzen oder auch uns und unseren Angehörigen verweigern. Das ist die Chance, aber auch die Bürde, die uns unsere postmodernen Patchwork-Identitäten aufgeben. Im Übrigen bin ich fest davon überzeugt, dass sich die jüdische Seite in diesem pluralistischen Prozess auch mittelfristig behaupten kann. Vielleicht vermag der empirische Befund bestimmte, historisch bedingte und nachvollziehbare Ängste ein wenig entkräften: Ich kenne zwar keine Statistik darüber, wie viele christliche Deutsche seit 1945 zum Judentum übergetreten sind; aber ihre Zahl ist deutlich höher als die Zahl der Juden, die seither zum christlichen Glauben konvertiert sind. So weit mir bekannt, sind in den Konversionskursen des israelischen Oberrabbinats die Deutschen, gleich nach den Amerikanern, die zweitgrößte Gruppe. Selbst in den USA, wo die Bewegung »Jews for Jesus« noch ganz andere personelle und materielle Ressourcen aufbieten kann, nehmen sich die missionarischen Erfolge mehr als bescheiden aus. Existenzbedrohender sind hier wie dort auf lange Sicht die Verlockungen der neoliberalen Postmoderne, wie sie z.B. in der dramatisch wachsenden Zahl interreligiöser Eheschließungen zum Ausdruck kommt.

7. Ausblick

Vielleicht denkt der eine oder andere: Die fundamentalistischen Gruppen sind doch – zumindest hierzulande – ohne gesellschaftliche Bedeutung. Ja, in der Tat: Ihr geistiger Aktionsradius spielt sich außerhalb des öffentlich-rechtlichen Diskurses unserer Feuilletonspalten ab.

Wenn es eine Gefahr gibt, so ist sie nicht in einem imaginären gesellschaftlichen Einfluss fundamentalistischer Eiferer begründet. Bedrohlicher ist die religionspolitische Dynamik, die solchen international vernetzten Bewegungen innewohnt. Bestimmte Ereignisse, vor allem nahostpolitische Veränderungsprozesse (etwa in der Jerusalemfrage) könnten nachgerade zum endzeitlichen Funken an der Lunte werden, falls sich spirituell erregte Massen »erwecken« und zu unbedachten Handlungen verleiten ließen. Der ideologische Bodensatz samt organisatorischer und publizistischer Infrastruktur ist im Weltmaßstab seit Jahren vorhanden. In einem 2002 erschienenen Buch von Fritz May zur »Apokalypse über Jerusalem« ist im Klappentext zu lesen:

»Über der Heiligen Stadt mit dem Tempelberg tickt bereits eine Zeitbombe von apokalyptischer Spreng- und Zerstörungskraft. Steht am Ende der ›Große Krieg‹? [...] Die biblische Prophetie enthüllt, dass Jerusalem in naher Zukunft zum Schicksal und Fluch für die Welt wird. Zum ›Schlachthaus der Völker‹ [...]. Danach aber zum Segen und Heil für die ganze Welt.«

Diese sensationslüsterne *Eschatologie* sehnt die *apokalyptische Explosion* herbei – wie eine sich selbst erfüllende Prophezeiung: Wenn es drauf ankommt, können fundamentalistische Gruppen jedweder Couleur auch in Deutschland mehr Menschen mobilisieren als Vereinigungen wie die »Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit« oder die »Deutsch-Israelische Gesellschaft«. Was, wenn entsprechende Akteure den *Kairos* für gekommen ansehen? Was, wenn sie nach sichtbaren Aktionen verlangen, die zur Erfüllung drängen ...?

»Vorhang zu – und alle Fragen offen ...«

Bibliographie

- Andrews, R., Tempel der Verheißung. Das Geheimnis des heiligen Berges von Jerusalem, Bergisch Gladbach 1999
- Berkéwicz, U., Vielleicht werden wir ja verrückt. Eine Orientierung in vergleichendem Fanatismus, Frankfurt a.M. 2002
- Kloke, M., Israel und die deutsche Linke. Zur Geschichte eines schwierigen Verhältnisses. Mit einem Vorwort von M. Brumlik (Schr. des Deutsch-Israelischen Arbeitskreises für Frieden im Nahen Osten, Bd. 20), Schwalbach/Ts. ²1994 (aktualisierte und erweiterte Ausgabe)
- , Israel und die Apokalypse. Wahrnehmungen und Projektionen christlicher Fundamentalisten in Deutschland, in: W. Benz (Hg.), Jahrbuch für Antisemitismusforschung 6, Frankfurt a.M./New York 1997, 266–284
- , Mobilmachung im Millenniumsfieber. Israel und der christliche Fundamentalismus in Deutschland, in: israel & palästina. Zeitschrift für Dialog (Themenheft 59), Schwalbach/Ts. 2000
- , Zwischen Scham und Wahn. Israel und die deutsche Linke 1945–2000, in: H.L. Gremliza (Hg.), Hat Israel noch eine Chance? Palästina in der neuen Weltordnung (Texte 29), Hamburg 2001, 207–236

- Klappert, W./Starck, H.* (Hg.), Umkehr und Erneuerung, Neukirchen-Vluyn 1980
- Meyer, Th.* (Hg.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Reinbek b. Hamburg 1989
- Penkazky, W.*, Israel – der dritte Weltkrieg – und wir. Ein Beitrag zu aktuellen Fragen, Wuppertal ²1994
- Stone, R.*, Das Jerusalem-Syndrom (Roman). Deutsch von *D. van Gunsteren*, Wien 2000
- Vogel, F.*, Israel. Ein Mini-Mega-Staat im Aufbruch zur Weltmacht, Beinwil am See (CH) 1998
- Pragai, M.J.*, Sie wollen wieder wohnen in ihrem Land. Die Rolle von Christen bei der Heimkehr der Juden ins Land Israel, Gerlingen 1990
- Wolffsohn, M.*, Wem gehört das Heilige Land. Die Wurzeln des Streits zwischen Juden und Arabern, München 1992

Pastorenbild und Pastorenausbildung im Spannungsfeld von Theorie und Praxis

Eine qualitative Studie mit Theologiestudenten
der Theologischen Hochschule Friedensau

Edgar Machel

Der Pastorenberuf ist in seiner Vielseitigkeit und der damit verbundenen Ambivalenz kaum zu überbieten. So beschreibt der Praktische Theologe M. Josuttis den protestantischen Pfarrer als eine » merkwürdige Zwitterfigur. Die Ausbildung und der Amtstracht nach tritt er auf als Gelehrter. Durch die Art seiner Dienstleistungen gehört er in die Reihe der Priester. In seinem theologischen Selbstverständnis möchte er am liebsten als Prophet agieren. Und die meiste Zeit verbringt er wahrscheinlich damit, die Rollen des kirchlichen Verwaltungsbeamten und des gemeindlichen Freizeitanimateurs zu spielen.«¹ Zusammengehend mit den gesellschaftlichen Herausforderungen bzw. Veränderungen und dem Bedeutungsverlust der christlichen Botschaft wird die Frage nach dem Berufsbild und der Ausbildung des Pastoren, egal ob Volks- oder Freikirche, immer dringlicher.² Dazu kommt, dass im Gegensatz zur Pastorenschwemme der siebziger und achtziger Jahre sich heute eher ein Pastorenmangel andeutet und die Zahlen an den Hochschulen wie Seminaren rückläufig sind.

¹ M. Josuttis, *Der Pfarrer ist anders*, München 1982, 9.

² Die katholischen Bischöfe drängen auf eine verstärkte Fähigkeit zur partnerschaftlichen Zusammenarbeit (in: H.G. Koitz, *Wandel des Priesterbildes: zukünftige Anforderungen in: Auf neue Art Kirche sein*, 1999, 189.); eine »neue Art Pfarrer« wird im Kontext erhöhter Leistungsanforderungen diskutiert (*Th. Kellner*, *Auf neue Art Pfarrer sein: Die Communio Theologie und die Praxis einer kommunikativen Gemeindeleitung in: Auf neue Art Kirche sein*, 1999, 193-202). Auch auf protestantischer Seite wird die gegenwärtige Aufgabe des Pfarrers erneut reflektiert. Beispielfhaft dient hier das Diskussionspapier der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck »Das Amt des Pfarrers und der Pfarrerin in der modernen Gesellschaft«, in dem von einer Neubesinnung auf das Pfarramt gesprochen wird (Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 2001, 10). *Thomas Schirrmacher*, als Vertreter der evangelikalen Richtung, fordert eine alternative Ausbildung von Pastoren, um dem missionarischen Auftrag in der Gegenwart gerecht werden zu können (Ausbilden wie Jesus und Paulus: oder: Plädoyer für eine alternative Ausbildung von Missionaren und Pastoren in: *Ausbildung als missionarischer Auftrag*, 2000, 7-45). Siehe auch S. Bartmann, *Anforderungen an das Führungsverhalten von Pfarrern: eine Studie im Bistum Trier in: Pastoraltheologische Informationen*, 19,2 (1999), 201-208; F.X. Kaufmann, *Kirche in der Postmoderne in: Zur Mission herausgefordert*, 1999, 89-96.

Die gegenwärtige Reflexion des Pastorenbildes ist zeitgeschichtlich nachvollziehbar und sollte sich natürlicherweise auf die Universitäten und Ausbildungsstätten auswirken, um den wissenschaftlichen und berufsbedingten Anforderungen gerecht zu werden. Schirmmacher mahnt zu Recht thesenhaft an: »Ausbildung muss sich dem Leben anpassen, nicht umgekehrt. Die Lebenssituation des Schülers ist für die Ausbildung von zentraler Bedeutung. Deswegen kann theologische Ausbildung gar nicht flexibel genug sein.«³ Aber genau hier liegt auch die Problematik bzw. das Spannungsfeld von Theorie und Praxis.

Der Forschungsstand

Seit Jahren belegen Untersuchungen die Kluft zwischen Theorie und Praxis innerhalb der universitären Ausbildung. Verschiedene Forschungsprojekte müssen hier erwähnt werden. W. Marhold untersuchte mit seinen Kollegen ehemalige Theologiestudenten und ihre Gründe für einen Studienwechsel.⁴ Eine der Thesen ging von der Wichtigkeit einer Verknüpfung von Theorie und Praxis im Studium aus, um eine hohe Berufszufriedenheit zu erzielen. Gelingt es den Studenten nicht, das gewonnene Wissen mit der Erfahrungswirklichkeit in Verbindung zu bringen – so ihre »interaktionistische Haupthypothese« –, drängen sich die Überlegungen für einen Berufswechsel auf.⁵ Die Untersuchung ließ vermuten, dass »diese Diskrepanz mit ausschlaggebend gewesen ist für die berufliche Umorientierung der ehemaligen Theologen.«⁶ Gerade beim Theologen ist die Identitätsbildung und Berufswahl durch die Berufsrolle so eng verknüpft, dass eine adäquate Ausbildung in der besonderen Verantwortung der Kirchen liegt.

Richard Riess untersuchte zu Anfang der achtziger Jahre die Motivation von Theologiestudenten. Die praktisch ausgerichtete Motivationsgruppe »Helfen, soziales Engagement« erwies sich als deutlich führend, gefolgt von dem Bedürfnis, die Erneuerung der Kirche mitzugestalten.⁷ Gerade dieses soziale Bedürfnis, das sich mit der Rollenerwartung des Pfarrers deckt, braucht eine gute Ausbildung, da die professionelle Komponente des Berufes nicht eine erstarrte Verpflichtung zum Helfen erzeugen will, die aus Überbeanspruchung und Überforderung bis hin zum Burn-out unweigerlich erfolgt und damit die Funktionalität der Person und des Berufes gefährdet. Riess hinterfragte so die Lehrenden, ob »die

³ Th. Schirmmacher, *Ausbilden wie Jesus*, 34.

⁴ W. Marhold, *Religion als Beruf I – Identität der Theologen*, Stuttgart 1977; ders., *Religion als Beruf II – Legitimation und Alternativen*, Stuttgart 1977.

⁵ A.a.O., Bd.1, 26.55.

⁶ A.a.O., Bd.2, 35.

⁷ R. Riess, *Pfarrer werden? Motivation von Theologiestudenten*, Göttingen 1986, 194.

überlieferte Gestalt des Theologiestudiums tatsächlich eine angemessene Hinführung und Ausbildung zum Pfarrerberuf darstellt«. ⁸ Es muss aber kritisch eingeräumt werden, dass seine Beobachtungen nur vorsichtig generalisierbar sind. In einer Langzeitstudie mit katholischen Theologiestudenten in Salzburg rangierte das Interesse an der Theologie als Wissenschaft an erster Stelle. Der Wunsch nach praktischer Unterweisung in seelsorgerischer Praxis ist aber in beiden Gruppen als Motivationsgrund für das Studium angegeben worden. ⁹

Diese Sichtweise wird von der Längsschnittstudie von G. Traupe unterstützt. Die Ausbildung in einem Wissenschaftssystem wie der Universität kann zwar nicht als reine Berufsvorbereitung verstanden werden, da die wissenschaftliche Reflexion und Aufarbeitung im Vordergrund steht, aber dennoch darf das Spannungsfeld zwischen Theorie und Praxis nicht zu groß werden, »wenn diese Dichotomie nicht unfruchtbar bleiben soll«. ¹⁰ Studenten beklagten deutlich, dass die Vorbereitung auf den Beruf unzureichend gelungen sei. Die klassischen Bereiche der Praktischen Theologie sind vom Praxiswert positiv angemerkt worden, aber es fehle ein breitgefächertes Angebot. Interessanterweise wurde der soziologisch wichtige Bereich des Gemeindeaufbaus kaum beachtet. Die praktische Bewertung hängt damit sehr von der »theoretischen« Prägung der Universität ab. Traupe fasst zusammen: »Interessant ist, dass die Wertigkeit, die diesen Funktionen am Studienanfang für die eigene spätere Praxis gegeben wurde, genau der Relevanzfolge entspricht, die sich bei den praktisch-theologischen Lehrveranstaltungen ergab.« Die Bewertungsbreite und -fähigkeiten des Studenten wird von der, wenn auch eher theoretisch ausgerichteten Ausbildung sehr deutlich mitbestimmt. Der Bereich Gemeindeaufbau wurde damals erst wieder neu entdeckt, aber die Entscheidung welche Bereiche als Fachsystematik vorkommen, haben einen nicht unerheblichen Einfluss auf die praktische Ausrichtung und Wahrnehmungsperspektiven der Studenten. Die Tatsache blieb, dass bei Teilnahme an humanwissenschaftlichen und gemeindeaufbauorientierten Vorlesungen der praktische Studienertrag positiver bewertet wurde, als von Studenten, die diesen Bereich vernachlässigt hatten. ¹¹

D. Engels konnte den Spannungsbogen zwischen Theorie und Praxis durch eine Untersuchung der Religiosität im Theologiestudium durch die Spezifizierung religiöser Typen noch verfeinern. ¹² Zwar war die hohe religiöse Kontinuität die größte Überraschung dieser Studie, ein Drittel

⁸ A.a.O., 215.

⁹ Th.W. Köhler und B. Schwaiger, Wer studiert heute Theologie? Studienbeweggründe und Studienverläufe bei Theologiestudierenden – Eine Langzeitstudie, Weinheim 1996, 109-111.

¹⁰ G. Traupe, Studium der Theologie – Studienerfahrungen und Studienterwartungen, Stuttgart 1990, 53.

¹¹ A.a.O., 152, 159, 163, 165.

¹² D. Engels, Religiosität im Theologiestudium, Stuttgart 1990.

blieb sogar unbeeindruckt trotz des sehr existentiellen Studienganges, aber »der relativ statische Charakter der Religiosität ist jedoch mit *typenspezifischen Engführungen der Studienverläufe* verbunden. Während Theologiestudenten des frommen Typs über einen nur tentativen Kontakt mit thelogiekritischen Sichtweisen kaum hinauslangen und in ihre spätere Berufspraxis entsprechend geringes innovatorisches Potential einbringen, neigen Studenten des liberalen Typs dazu, über die intensiven Integrationsbemühungen von theoretisch-kritischen Gesichtspunkten die kirchliche Praxis als den Referenzbereich ihres Studiums aus dem Blickfeld zu verlieren. Kompetenzen mit hohem Komplexitätsniveau drohen hier an der Praxis vorbei ins Leere zu laufen.«¹³ So sind die liberaltheologisch ausgerichteten Studenten weniger an einer praktisch-relevanten Ausbildung interessiert und die fromm-traditionellen Typen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen vorsichtig gegenüber, aber die wahrgenommene Diskrepanz zwischen Studium und Berufspraxis ist weiterhin auffallend hoch.¹⁴ Die zusätzlich entdeckte biografisch bedingte Distanz zum Studium erbrachte den Vorschlag einer Seminarsituation, um eine wechselseitige Kommunikationsatmosphäre zu schaffen, die den Bedürfnissen der Studenten und ihren unterschiedlichen Persönlichkeiten eher gerecht würde. Die heutige Massenuniversität erschwert die Bildung einer geeigneten Lernatmosphäre.¹⁵

Angeregt durch die Spannungsproblematik von Theorie und Praxis konzentrierte F.-H. Beyer seine Untersuchung auf das Gemeindebild und seine Auswirkungen auf das Studium am Beispiel der theologischen Ausbildung im Kontext der ehemaligen DDR.¹⁶ Das Studium war stärker auf die Praxis ausgerichtet und enthielt bewusst ein Gemeindepraktikum, um die Brücke zum zukünftigen Arbeitsfeld besser schlagen zu können. Das Studium war eine gezielte Vorbereitung auf den Beruf des Pastors und die Praxis die bestimmende Ausrichtung für den Ausbildungsprozess.¹⁷ Die praktische Ausrichtung beantwortet aber noch nicht die Frage nach der Art der Praxisfelder. Es erfordert, so Beyer, eine Reflexion des Gemeindebildes, denn die ekklesiologischen Grundaussagen werden die Zielrichtung der Ausbildung sehr stark prägen und determinieren. Die Problematik besteht nur darin, dass ein einheitliches Ge-

¹³ A.a.O., 226.

¹⁴ A.a.O., 183.

¹⁵ A.a.O., 227f.

¹⁶ F.-H. Beyer, *Theologiestudium und Gemeinde – Zum Praxisbezug der theologischen Ausbildung im Kontext der DDR*, Göttingen 1994.

¹⁷ Seine Ausführungen über die theologische Ausbildung im Laufe der Geschichte verdeutlichten den Entstehungsprozess des Spannungsfeldes von Theorie von Praxis. Da die universitäre Ausbildung im späten Mittelalter (hier begann er seine historische Darstellung) keine Berufsvoraussetzung war, kamen die Fragen der Berufsbildung und damit der Praxis erst später durch die Reformation hinzu (a.a.O., 38–65).

meinebild nicht zu entdecken war¹⁸ und so die Ambivalenz der Pastorenrolle hier mit seine Ursache hat.

Die empirische Untersuchung des Gemeindepraktikums bestätigte sich als positive Praxisorientierung, allerdings warnt Beyer vor übermäßigen Erwartungen. Als theoretischer Hintergrund für die Einführung eines Gemeindepraktikums dienten acht Gründe: (1) Die Kompensation eines Realitätsverlustes, (2) das Praktikum als psycho-soziales Moratorium im Sinne einer Verhinderung einer zu einseitigen Prägung, (3) die Chance auf Applikation, (4) eine begrenzte Einübung und Vergewisserung und Verstärkung der Berufsmotivation, (5) eine Erweiterung von Wirklichkeitserfahrungen, (6) eine Erweiterung von Wahrnehmungen, (7) die Erkundung von und Partizipation an christlicher Praxis und (8) die Entdeckung des Theoriebedarfes der Praxis.¹⁹ Den letzten Punkt halte ich persönlich für sehr hilfreich, da die Studienhaltung und die Bereitschaft zur Aufnahme theoretischer Inhalte durch praktische Anregungen enorm verbessert werden kann. Bei der Auswertung von 111 Praktikumsberichten aus den Jahren 1973-1988 fand nur das Modell »Kompensation eines Realitätsverlustes« keine Bestätigung. Sehr deutlich hingegen wurde die Unterbrechung des Studiums (Moratorium) und das Erleben der Berufswirklichkeit und die damit verbundene Vergewisserung der Motivation genannt.²⁰ Das Gemeindepraktikum erwies sich als »unverzichtbarer Beitrag« für das Theologiestudium im Bereich der Wahrnehmung von Gemeinde und berufsbedingten Fertigkeiten und Erfordernissen im Kontext der eigenen Identitätsbildung.²¹

Die neueste Untersuchung von M. Wolfes fand seinen Ausgangspunkt in der vergrößerten Distanz zwischen Theologiestudium und Gemeindevirklichkeit. Die selbstkritische Diskussion innerhalb der Kirche nimmt zu, und nach Wolfes auf einer Ebene, auf der »die universitäre Theologie kaum noch als Instanz angesehen wird, von der ein adäquater Beitrag zu einer solchen Diskussion erwartet werden könnte«.²² Die Theologenausbildung darf sich den gesellschaftlichen Anforderungen nicht entziehen, noch hilft ein aktionistisches Krisenmanagement, durch die die Reflexionsbereitschaft auf universitärer Ebene geopfert wird. In der Untersu-

¹⁸ Beyer unterscheidet zwischen Gemeinde als Ziel, als Ereignis und als sozialer Ort. Die unterschiedlichen Schwerpunkte, ob Mission, Gemeindeaufbau, Dienst, Präsenz, Gottesdienst, Seelsorge oder Wortverkündigung stehen für die verschiedenen Gemeindebilder, die alle in sich eine andere Ausbildungskonzentration erfordern (a.a.O., 66-122). Siehe auch Michael Herbst mit den verschiedenen Gemeindeaufbaumodellen innerhalb der Volkskirche (Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, Stuttgart 1987).

¹⁹ E.-H. Beyer, Theologiestudium, 143-149.

²⁰ A.a.O., 155.

²¹ A.a.O., 176-178.

²² M. Wolfes, Theologiestudium und Pfarramt – eine kirchensoziologische Studie zum Verhältnis von universitärer Theologiestudium und pfarramtlicher Berufstätigkeit, untersucht anhand einer statistischen Datenerhebung unter Pfarrerinnen und Pfarrern der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, Hannover 2000, 14.

chung gaben 57% der Probanden an, dass ihre Erwartung »sehr stark« bzw. »groß« sei, auf den Pfarrberuf vorbereitet zu werden – nur das wissenschaftliche Interesse wurde mit 60,5% höher bewertet. Hingegen wurden 72,3% in ihrer Erwartung, beruflich vorbereitet worden zu sein, enttäuscht. Nur 14% sahen ihre Erwartungen »eher erfüllt«. Die wissenschaftlichen Fragen werden stärker beantwortet und die Ausbildungszufriedenheit in diesem Bereich ist hoch (83,5%).²³ Aber die Diskrepanzerfahrung zwischen Berufsanforderung und Studium ist ein weiteres Mal statistisch belegt worden und die Forderung nach einer sinnvollen und hilfreichen Integration von Theorie und Praxis bleibt bestehen. Wolfes fasst zusammen, »dass ein solches integratives, welt- und kulturoffenes Theologieverständnis stärker als bisher die theologische Argumentation bestimmen sollte. Denn auf diese Weise ist noch am ehesten gewährleistet, dass die Theologie innerhalb wie außerhalb des kirchlichen Raumes das christliche Verständnis von Sein und Wirklichkeit in glaubwürdiger, das heißt überprüfbarer Weise verantworten kann«. ²⁴ Es geht nicht um eine Preisgabe der Wissenschaftlichkeit, aber die praktischen Anforderungen müssen selbst als wissenschaftliche Themen erkannt werden und als solche erforscht und hinterfragt werden, um hilfreiche Prinzipien entdecken und trügerische Methodenabhängigkeiten verhindern zu können. Die Flexibilität bleibt ein *sine qua non* des Pastors, da er sich in die Veränderungsprozesse der Gesellschaft und damit des Menschen mit einbringen muss und dafür in der Ausbildung entsprechend vorbereitet werden sollte.

Hintergrund der Studie

Mit Gründung der Theologischen Hochschule Friedensau 1990, eine Einrichtung der Freikirche der Siebenten-Tags Adventisten, wurden gravierende Veränderungen in der theologischen Ausbildung vorgenommen, um auf Veränderungen in der Gesellschaft und Gemeinde theologisch und praktisch besser reagieren zu können. Zum einen mußte man sich der Herausforderung stellen, den Status einer Hochschule verliehen bekommen zu haben, zum anderen wollte man das Blickfeld nicht auf einen reinen wissenschaftlichen Ansatz reduzieren, um die Kluft zwischen Theorie und Praxis zu vergrößern. Während ein theologisches Seminar sich weniger dem wissenschaftlichen Anspruch ausgesetzt sieht, wird von einer Hochschule im klassischen Sinne eine Praxisorientierung nur bedingt verlangt. Neben den klassischen Abteilungen wurde deshalb der Bereich »Gemeindeaufbau« mit einem begleitenden dreijährigen Praktikum vor Ort, einem dreiwöchigem externen Gemeindepraktikum, homi-

²³ A.a.O., 79f, 140f.

²⁴ A.a.O., 107f.

letischen Übungen und Leitung von Gesprächskreisen etabliert und in den letzten Jahren ausgebaut bzw. verfeinert, um die Leitungsfähigkeiten und soziologischen Wahrnehmungsfähigkeiten junger Pastoren den Gemeinden und ihrem Umfeld gegenüber zu bilden bzw. auszubauen.²⁵ Das dreijährige begleitende Praktikum beinhaltet die Teilnahme an Gemeindeaktivitäten in Friedensau und umliegenden Gemeinden. Das Ziel ist weniger, eine umfangreiche Einführung in Pastorentätigkeiten zu gewährleisten, als vielmehr die Begleitung von Menschen zu ermöglichen, um praktische Anforderungen zu erleben, die Zentralität der beziehungsorientierten Arbeit als Pastor und die Notwendigkeit zu erspüren, Erlebtes theoretisch auswerten zu wollen. Begleitend finden -je nach Absprache- regelmäßige Kolloquiumszeiten statt, in denen die Dozenten als Supervisor zur Verfügung stehen.

Die Absicht der qualitativen Studie war, die Auswirkungen der Ausbildung auf das Pastorenbild im Kontext der Studierenerwartung von Theologiestudenten zu erfragen. Dazu wurden alle Studenten im Hauptstudium ausgesucht, die zugleich ihre Ausbildung komplett in Friedensau absolviert hatten, um die Prägung durch die Hochschule erforschen zu können. Im Gegensatz zur quantitativen Forschung betont die qualitative Untersuchung Einzelfallstudien.²⁶ Man ist weniger an der statistischen Datenverteilung interessiert, sondern »welche Probleme es tatsächlich gibt und wie sie beschaffen sind«.²⁷ Zwar ist damit die Zahl der Teilnehmer entsprechend kleiner, aber der Situation entsprechend typisch und angemessen. ausgewählt. In semi-strukturiert geführten Interviews von ca. 1½ Stunden bildeten vier Fragenbereiche den theoretischen Hintergrund für die 14 Probanden.²⁸

1. Welches Pastorenbild haben sie gewonnen?
2. Inwieweit hat die Hochschule dieses Bild durch Theorie und Praxis mit geprägt?
3. Wie wird die Erweiterung des Studienangebotes (die Verknüpfung von Theorie und Praxis) wahrgenommen?

²⁵ Zum Fachbereich »Gemeindeaufbau« gehören Vorlesungen u.a. über die Theologie des Gemeindeaufbaus, Leiterschaft, Konfliktmanagement, Gemeindeanalyse, Modelle des Gemeindeaufbaus, Gottesdienstgestaltung, Spiritualität, Gruppenarbeit und der Bereich der Missionswissenschaft. Zur Darstellung des Praktikums siehe W. Noack, Integrative, katalytische Gemeinwesenarbeit als Netzwerk in: Soziale Arbeit 4 (1998), 110-120.

²⁶ Th. Heinze, Qualitative Sozialforschung – Einführung, Methodologie und Forschungspraxis, München-Wien 2001, 44.

²⁷ S. Lamnek, Qualitative Sozialforschung. Bd. 1: Methodologie, Weinheim ³1995, 194.

²⁸ Die Überprüfung der Validität des Verfahrens geschah durch die Aufarbeitung der Fachliteratur und durch eine Reflexion der Auswertung mit den Studenten. Validität ist der Nachweis, inwieweit die Ergebnisse sich mit der Realität decken. Durch die Prämisse der qualitativen Forschung, dass die Wirklichkeit dynamisch ist und dauernden Veränderungsprozessen unterliegt, bietet sich eine Validitätsprüfung durch mehrere Perspektiven an (vgl. S.B. Merriam, Qualitative Research and Case Study Applications in Education, San Francisco 1998).

4. Welche Konsequenzen ergeben sich dadurch für die Kirche selbst für die Findung und Weiterbildung ihrer Theologen und Pastoren?

An den Interviews haben 2 weibliche und 12 männliche Studenten teilgenommen. Sechs Studenten sind in Städten unter 20000 Einwohner, fünf in Städten über 100000 Einwohner aufgewachsen. Drei haben durch Umzug bedingt ihre Kindheit sowohl in Kleinstädten wie auch Großstädten erlebt. Die recht hohe Anzahl an Studenten aus Städten unter 20000 Einwohnern deckt sich mit den Untersuchungen von Riess und Traupe²⁹, ist aber für die Adventgemeinde auffällig, da die meisten Gemeinden in Deutschland in größeren Städten zu finden sind. Allerdings relativiert sich das Ergebnis durch 4 Studenten, die im Osten Europas ihre Kindheit verbracht haben. Der berufliche Hintergrund der Eltern ist gemischt und z.T. auch vielfältig (Mutter: 28,5% Angestellte, 33% Hausfrauen, 14% Selbstständig, 14% Arbeiter, 9,5% Handwerker; Vater: 12,5% Angestellte, 12,5% Selbstständig, 31% Arbeiter, 25% Handwerker, 19% Pastoren), wobei auffälligerweise keiner als Beamter tätig ist. 57% sind als erstes Kind aufgewachsen und 21% als letztes Kind einer größeren Familie (mindestens vier Kinder). Jeweils 14% haben keinen oder einen Bruder bzw. eine Schwester, 28,5% haben zwei Geschwister und weitere 28,5% mehr als drei Geschwister.

Pastorenbild oder -bilder?

Auf die offene Frage nach dem Rollenbild des Pastors wurden 31 Bilder mitgeteilt, die sich in drei Hauptbereiche einteilen lassen: Der Pastor als missionarischer An-Leiter, der Pastor als Seelsorger und der Pastor als Verwalter/Administrator.³⁰ Die Vielzahl der Mitteilungen deutet nicht auf eine Unsicherheit der Probanden hin³¹, sondern steht für die Vielfalt des Berufes. Oft wurden die Begriffe synonym als Darstellung verschiedener Aspekte gebraucht.

²⁹ R. Riess, *Pfarrer*, 104; G. Traupe, *Studium*, 114.

³⁰ Die Begriffe für den Pastor als missionarischen Anleiter sind: Leiter, Trainer, Motivator, Ermutiger, Ausbilder, Anleiter, Lehrer, Multiplikator, Visionär, Missionar, Prediger, geistlicher Leiter, Kleingruppenleiter, Mentor, Evangelist, Begleiter zur Selbstständigkeit und Mission, Diener, Ernter, Koordinator, Gemeindegründer; die Begriffe für den seelsorgerischen Bereich lauten: Seelsorger, Hirte, Diakon, Teammensch und die Begriffe für den administrativen Aspekt sind: Organisator, Repräsentant, Verbindungsmann zur Dienststelle, Manager, Verwalter. Das einzig aus dem Rahmen fallende Bild, das für alle Bereiche zutreffen kann, ist »der Profi« bzw. »der Experte«.

³¹ Nur ein einziger Student äußerte seine Vorstellung vom Pastorenbild sehr unsicher. Er führte das allerdings auf seine Prägung im Ausland und sein damit verbundenes mangelndes Wissen über die Bedingungen in Deutschland zurück.

Student H.: Gemeinde soll wieder Spaß machen. Angstfrei glauben, dazu will ich beitragen, als Anleiter, nicht als Macher [...]. Jeder soll sich einbringen können. Mein Bild ist der Mentor, der Ausbilder, der Trainer. Da ist natürlich eine Spannung, [...] ich möchte einer von ihnen sein, aber auch ein Leiter. Hinter allem steht, der Glaube macht richtig glücklich. Glaube ist was Schönes und nicht Beengendes.

Student M.: Von der theoretischen Seite gesehen, oder was für mich ideal wäre, ist er wahrscheinlich so etwas wie ein Koordinator. Jedes Bild gibt nicht das wieder, was er ist. Wenn man sagt »Trainer« oder »Pastor« ist es zu wenig. Er ist auch nicht nur ein Verwalter [...]. Deshalb sage ich Koordinator, jemand der hilft, das man sich mit dem Ziel weiterentwickelt, im Team zusammenzuarbeiten. Der Pastor als Einzelkämpfer ist nicht mehr aktuell. Man ist mit den Gemeindegliedern auf einem Stand.

Im Gegensatz zu den Untersuchungen innerhalb der Volkskirchen fällt die verstärkt missionarische Ausrichtung in der von den Studenten geäußerten Pastorenrolle auf, allerdings ist die grundsätzlich praktisch orientierte Ausrichtung bei beiden gleich. Die missionarische Betonung hängt zum einen mit der freikirchlichen Prägung zusammen, zum anderen kommt der verstärkt missionarisch ausgerichtete Studienbereich »Gemeindeaufbau« zum Tragen. Die von Traupe gemachte Beobachtung, dass sich die durch das Ausbildungsprogramm gesetzten Prioritäten auch auf das Pastorenbild bzw. praktischen Anforderungen des Pastors auswirken, kann bestätigt werden.³² So ist es auch verständlich, dass die Motivationsfaktoren dementsprechend mitgeprägt wurden. Während die Studenten nach Riess ihre Priorität im seelsorgerischen Begleiten finden und auch der Bereich Gemeindeaufbau als »funktionale, politische oder soziale Komponente der seelsorgerischen Perspektive« zugeordnet wird³³, verstehen die Studenten dieser Studie hingegen die Seelsorge als Voraussetzung, Begleitung und Weg einer menschlich ausgerichteten und teamorientierten Mission.

Student S.: Der Pastor hat zwei Aufgaben: eine missionarische und eine seelsorgerische Arbeit. Ich sehe, dass in den Gemeinden eher einer von beiden vernachlässigt wird. Paulus hingegen sehe ich hat in großer Ausgewogenheit gearbeitet. Für ihn galt es die Gemeinde so zu pflegen, zu »erziehen«, dass die in der Mission aktiv sind, denn dann ist auch die Gemeinde »erfüllt«.

Eine »Clubbetreuung« wird von den Studenten abgelehnt, die Zielrichtung der Arbeitstätigkeit richtet sich verstärkt nach außen. Der Pastor ist damit weniger der Betreuer der Gemeinden, sondern mehr im paulinischen Sinne die Person, deren Hauptverantwortung in der Verkündigung des Evangeliums liegt. Weder die Gemeinde noch irgendein Mensch soll

³² G. Traupe, Studium, 159.

³³ R. Riess, Pfarrer, 214, vgl. Th.W. Köhler/B. Schwaiger, Theologie, 112.

für die Mission instrumentalisiert werden, aber das evangelistische Element wird als Grundbestand der christlichen Existenz wahrgenommen.

Student A.: Ich will viel Beziehungen haben, nicht unbedingt zielgerichtet. Natürlich will ich sie in die Gemeinde bringen, aber nicht zwanghaft [...]. Ich mag es, wenn ich Leute besuchen kann. Ich möchte wissen, ob das Kind in die 5. Klasse geht und ob sie den Test bestanden hat. Und es bedeutet ihnen viel, weil sie nicht egal sind. Wahrscheinlich sind dies Idealvorstellungen. Aber ich will ihnen auch so helfen, z.B. einen Job finden, nicht nur theologisch. Das bringt mich den Menschen näher. Und ich tue das, weil ich Menschen mag, nicht weil ich was erreichen will.

Student C.: Was ich so träume ist, dass ich ... [Pause] ... zuerst muss die Gemeinde ein Ziel haben.

Frage: Aber wenn sie keins hat?

Student C.: Dann würde ich versuchen zu einem Ziel durchzudringen. Das große Ziel wäre für mich, der Menschheit zu dienen. Mission ist das Stichwort, herauszufinden, was der Stadt wichtig wäre und in welchem Gebiet sich die Gemeinde einbringen könnte.

Die organisatorischen und nach innen gerichteten Anforderungen werden zwar gesehen, sind aber in der Wertigkeit eher selbstverständlich und als Motivationsfaktor zur Berufswahl unerheblich. In der, wenn auch auf Grund fehlender Praxiserfahrung zurückhaltenden, Beschreibung eines alltäglichen Arbeitstages sind die Vormittage zwar gefüllt mit Vorbereitung und Administration, nachmittags wird man weitgehend durch Hausbesuche auch seelsorgerisch gefordert, jedoch ist das zielgerichtete und missionarische Arbeiten mit Menschen vorrangiger Motivationsfaktor.³⁴

Die Prägungskomponenten des Pastorenbildes

Auffallend ist der stark prägende Einfluss persönlicher Erfahrungen mit Pastoren selbst. Es scheint nicht nur eine Kontinuität der Religiosität zu geben, sondern auch eine gewisse Kontinuität des Pastorenbildes. Auch Wolfes stellte nur bei 26,7% der Probanden fest, dass sich ihr Pastorenbild durch das Studium stark verändert hat. Über die Hälfte (52,3%) gaben an, dass sich ihr Berufsbild kaum verändert hat.³⁵ Die Erlebnisse im Vorfeld in und mit der Kirche haben somit einen stärkeren Einfluss als

³⁴ Dies wird auch durch die Ausdifferenzierung der missionarischen Leitungsrolle deutlich. Während für den Leiter 20 Synonyme gewählt wurden, beschränkte sich die Begrifflichkeit in der Seelsorge auf vier und in der Administration auf fünf Begriffe. Allerdings ist der Leitungsbegriff insgesamt ambivalenter und schwerer zu definieren (vgl. G. Yukl, *Leadership in Organizations*, Upper Saddle River 1998), was die Studenten in ihrer Beschreibung mit beeinflusst haben mag.

³⁵ M. Wolfes, *Theologiestudium*, 88.

die Ausbildung selbst. Ihre Stärke liegt in der kognitiven Auseinandersetzung, Konkretisierung, Korrektur und Ausdifferenzierung der Rollen Aspekte.

Student H.: Es wurde spezifischer. Vorher war vieles noch diffus. Besonders die praktischen Fächer haben mir einen Überblick und eine Ahnung vermittelt. Jetzt habe ich das Gefühl, ich kann es zumindestens ausprobieren.

Student I.: Allgemein hat es mein Bild verstärkt. Ich habe keine größere Korrektur erfahren [...]. Was mir wirklich geholfen hat, war der Kurs »Leiterschaft«. Das hat mich beeindruckt und mich mehr als Leiter sehen lassen. Seelsorge und Leiterschaft stehen allerdings manchmal in Spannung zueinander.

Die Bewertung des Praktikums im Sinne der Vorbereitung auf den Beruf fand unterschiedliche Stimmen. Am deutlichsten wurde die unzureichende Supervision im Praktikum vor Ort kritisiert, aber die gewonnenen Erfahrungen, selbst negativer Art, haben zur Klärung des Berufsbildes, Reflexion eigener Fähigkeiten, zur Ermutigung, Bestätigung und Erweiterung beigetragen. Am hilfreichsten stellte sich das dreiwöchige Gemeindepraktikum heraus, da man sehr konzentriert einen Einblick in die Gemeindegewirklichkeit gewinnen kann. Aber insgesamt hat Übertragung von Verantwortung beruflich vorbereitet, da ein gewisses Maß an Sicherheitsgewinnung erlebt wird.

Student K.: Es hat mir Spaß gemacht. Es wurde ja auch vieles frei gestellt [...]. Es war sehr hilfreich. Wir sind, das fand ich nicht so schön, allein gelassen worden. das wird anschließend vielleicht auch so sein, aber man hatte den Eindruck, als ob es der Hochschule egal ist. Aber im nachhinein möchte ich es nicht missen. Im Moment als ich Leiter der Gruppe war, habe ich sehr viel Freude gehabt.

Frage: Was meinst du mit hilfreich?

Student K.: Wenn ich in Praktischer Theologie Homiletik höre, ist das gut, aber wenn ich auf der Kanzel stehe und das Herz schnürt meinen Hals zu, dann ist das etwas anderes. Man sagt nicht umsonst, ein Blick ins Buch und zwei ins Leben. Man hat Realitätssinn gefunden und behalten. Für mich hat es die Sache ausgewogener gemacht.

Die unterschiedlichen Bewertungen (es hat die Verbindung zur Realität hergestellt, ich habe aus Fehlern gelernt, ich habe mehr Sicherheit gewonnen, es hat mir wenig gebracht, ich lernte mit Menschen umzugehen, Spannungen auszuhalten und Entscheidungen zu treffen) machen eine einheitliche Planung des Praktikums schwierig. »Nicht wir machen die Erfahrung, sondern die Erfahrung macht uns.«³⁶ Das Angebot des Praktikums als Lernort muss auch vom Studenten angenommen und in seinen Möglichkeiten genutzt werden. Der Wunsch, durch das Praktikum den Menschen in seiner Menschlichkeit wahrzunehmen und in seiner Berufswahl gefestigt zu werden, scheint aber dennoch zu gelingen.

³⁶ H. Hempelmann, Gott in der Erlebnisgesellschaft, Wuppertal 2001, 45.

Das Praktikum, wie in der Studie von Beyer, erweist sich als wichtiger Bestandteil der Ausbildung, trotz der berechtigten Kritik der Studenten an Teilen der Durchführung. In der Wechselbeziehung von Theorie und Praxis wird die Ganzheitlichkeit des menschlichen Lernens deutlich, in dem der Bereich der Erfahrung einen fundamentalen Aspekt einnimmt. Dies wird besonders in den autobiographischen Angaben über die Prägungskomponenten der einzelnen Personen deutlich.

Während auf die allgemeine Frage nach dem Pastorenbild der Leitungs- und Seelsorgeaspekt gezielt genannt wurde, kommen in der biographischen Analyse die menschlich-seelsorgerischen Eigenschaften des Pastors stärker zum Tragen.³⁷

Frage: Was hat dein Pastorenbild im Laufe deiner Geschichte geprägt?

Student D.: Ich habe nicht viele Prediger erlebt. Nur einen [...]

Frage: Was ist hängengeblieben?

Student D.: Seine Menschlichkeit und seine Schwächen. Es ist gut, er ist kein Heiliger.

Student E.: Da muss ich an verschiedene denken. In meinem Leben gab es Höhen und Tiefen und da habe ich Menschen gebraucht [...]. Ich habe Prediger erlebt, die mich ermutigt haben. Ich habe gemerkt, dass ich Menschen nahe bin, die mich ermutigt haben, Schritte zu wagen. In diesen Tiefen bin ich Gott näher gekommen. Vielleicht liegt es daran, dass ich als Prediger eher ermutigen will.

Student F.: Einen Prediger habe ich erlebt – ich kann nicht sagen warum – aber wenn er da war, habe ich mich gefreut. Dieser Mann hat mich wirklich gerne gehabt, er hat mich angenommen als der, der ich war.

Für viele hatte die Menschlichkeit, Offenheit, Verletzlichkeit und Authentizität des Pastors einen tiefen Eindruck hinterlassen, und damit das Bild des Pastors auch über das Studium hinaus mitgeprägt. Die Kritik an Pastoren, die durch negative Erfahrungen abgeleitet wurde, machte sich an fehlender seelsorgerischer Sensibilität, ausbleibender Integrität und methodischer Inflexibilität bzw. Fehlverhalten fest. Die sozialen Fähigkeiten prägten die Beurteilung mehr als die theologischen.

Beobachtungen und Konsequenzen

1. Die prägende Kraft der universitären Ausbildung ist relativ beschränkt. Die Kontinuität der Religiosität und auch des Berufsbildes beschränken die Prägung mehr auf das Konkretisieren, Klären und Erweitern der gewonnenen Einsichten. In einer Zeit, in der die Kirchen nicht nur über die Art der Ausbildung diskutieren, sondern auf Grund des Pastoren mangels auch über die Art der Gewinnung von Theologiestudenten

³⁷ Die Ausnahme bildete ein Student, der erst sehr spät Christ wurde und somit auf persönliche und intensive Erfahrungen mit Pastoren nicht zurückgreifen konnte.

nachdenken müssen, wird die zentrale Rolle des Pastors vor Ort deutlich. Das Vorbild prägt die Studenten über das Studium hinaus. In der Untersuchung von Wolfes gaben nahezu drei Viertel an, von Pfarrern in der religiösen Sozialisation stark geprägt worden zu sein. Als Vorbilder der Gegenwart nannten die Studenten bei Riess an erster Stelle den Gemeindepfarrer und an zweiter Stelle den Jugendpfarrer.³⁸ Zudem wissen wir aus der Organisationsentwicklung, wie sehr gelebte Strukturen und Vorbilder die Zukunft mitgestalten.³⁹ Das Spannungsfeld von Theorie und Praxis beginnt damit nicht erst mit dem Beginn des Studiums an der Hochschule, sondern mit dem »Studium« der eigenen Kirche und seinen Amtsträgern.

2. Eine rein theologische Ausbildung ohne praktische Bezüge ist unzureichend. Soziologische, missionswissenschaftliche, organisationspsychologische und humanwissenschaftliche Erkenntnisse erweitern das Wissensspektrum und schaffen eine bessere Kluftüberbrückung von Theorie und Praxis. Dabei soll die wissenschaftliche Ausbildung weder geschwächt, minimiert oder relativiert werden, sondern vielmehr den theologischen Ansatz in seiner Tragweite vertiefen und erweitern. Die Kritik von Studenten an der Ausbildung liegt nicht im wissenschaftlichen Ansatz noch an den wissenschaftlichen Inhalten, sondern an der Einseitigkeit der Ausbildung.

3. Die Erweiterung der Ausbildung durch praktische Erfahrungen im Sinne verschiedener Praktika erweist sich als hilfreich. Auch hier fordern die Studenten eine entsprechende Anleitung und supervisorische Begleitung, begrüßen aber die Lernimpulse selbstgemachter Erfahrungen. Die Verknüpfung von Theorie und Praxis ist ein erheblicher Motivationsfaktor innerhalb des Studiums und trägt zur Studienzufriedenheit und Berufsgewissheit mit bei.

Eine erste Auswertung des Studiums mit Pastoren, die ihr erstes Jahr im Amt beendet hatten, bestätigt die Zielrichtung, bereits im Studium Theorie und Praxis ausreichend und sinnvoll miteinander zu verknüpfen. Auf einer Likert-Skala von 5 ergaben die Durchschnittswerte bezüglich einer zufriedenstellenden Vorbereitung auf den Beruf (4,7) und der Bewertung des akademischen Klimas (4,2) jeweils positive Werte.

4. Das Spannungsfeld von Theorie und Praxis lässt sich im Studium nicht auflösen. Selbst mit stärkerer Integration praktischer Elemente, bleibt die Verhaftung im theoretischen bestehen. Zwar zeichnen die

³⁸ R. Riess, Pfarrer, 161. Zudem zeigt Riess, dass sich die meisten vorwiegend zwischen 16-20 Jahren entschieden haben, den Beruf des Pfarrers zu wählen. Entwicklungspsychologisch ist das Schauen auf Vorbilder in diesem Alter sehr stark und für die eigene Identitätsfindung von Bedeutung (a.a.O., 151).

³⁹ Vgl. E.H. Schein, *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco 1989; W.W. Burke, *Organization Development – Principles and Practices*, Boston 1982.

meisten Studenten ein recht klares Pastorenbild, aber zum einen bleiben Unsicherheiten durch fehlende Praxis und zum anderen will man offen bleiben für die konkreten Situationen der zukünftigen Gemeinde

Frage: Ist dein Pastorenbild klar oder eher diffus?

Student F.: Es sind klare Konturen, aber es ist bunt mit grauen Zonen. Man gibt sich Spielraum, manches muss ich noch ausprobieren, ich muss mit meinen Schwächen umgehen lernen.

Die Ausbildung bleibt damit eine Vorbildung. Das Studium ist hinführend und vorbereitend, aber kann als umfassende Ausbildung nicht verstanden werden. Den Anforderungen der Studenten auf entsprechende Berufsvorbereitung kann damit auch nur begrenzt nachgekommen werden.

5. Das Studium als Vorbereitung auf den Beruf, fordert von der Kirche selbst eine gezielte Weiterbildung. Die Totalrolle der Pastors löst keine unerheblichen Ängste bei den Studenten aus. Durch die Frage, ob sie angesichts eines baldigen Berufseinstiegs, Ängste verspüren, wurden zwei Bereiche deutlich. Zum einen verspüren sie das Spannungsfeld von Familie und Arbeit und die Sorge, der Familie gerecht werden zu können und zum anderen äußerten sie Unsicherheiten den eigenen Fähigkeiten gegenüber angesichts der großen Herausforderung des Pastorenberufes.

Die Generalisierbarkeit der Ergebnisse wird durch die Größe der qualitativen Studie natürlicherweise eingeschränkt. Eine Langzeitstudie und vor allem eine intensivere Auswertung nach den ersten Praxisjahren würde einen genaueren Einblick in die Qualität der Ausbildung ermöglichen. Der Spannungsbogen von Theorie und Praxis generell wird und muss Forschungsgegenstand bleiben, da allein gesellschaftliche Veränderungen die Reflexion des Ausbildungsganges kontinuierlich erfordern.

»Religion und Gewalt«

Einleitung zum Symposium der GFTP und der ACK in Bayern

Elisabeth Dieckmann und Kim Strübind

Im Rahmen ihres Auftrags hat die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern die vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) ausgerufene »Dekade zur Überwindung von Gewalt« (2001 bis 2010) aufgegriffen. Im Anschluss an eine Auftaktveranstaltung in Regensburg wurde eine Projektgruppe eingesetzt. Diese hat sich zunächst mit aktuellen Stellungnahmen der Mitgliedskirchen der ACK i.B. zum Thema »Frieden« auseinandergesetzt. Eine zusammenfassende Übersicht wurde im Internet veröffentlicht (www.ack-bayern.de). Derzeit wird die Frage vertieft, inwiefern das Problem der Gewalt ein Thema der Theologie ist und was die Bearbeitung dieses Themas mit der Ökumene, mit der Suche nach der Einheit der Kirche, zu tun hat. Leitend ist hierbei eine Aussage des Zentralausschusses des ÖRK: »Wenn die Kirchen ihr Zeugnis von Frieden und Versöhnung nicht mit dem Streben nach Einheit untereinander verbinden, dann versagen sie in ihrer Mission an der Welt. Indem wir hinter uns lassen, was uns voneinander trennt, indem wir ökumenisch auf die Herausforderungen antworten und beweisen, dass Gewaltlosigkeit ein aktiver Beitrag zur Konfliktlösung ist, und indem wir in aller Demut anbieten, was Jesus Christus seine Jünger gelehrt hat, können wir als Kirchen der von Gewalt erschütterten Welt eine einzigartige Botschaft bringen.«

Dem Anliegen, das Problem der Gewalt als theologisches Thema und als Thema, das alle Kirchen angeht, deutlich zu machen, diene auch das Symposium »Religion und Gewalt«. Die ACK i.B. hat hier – ganz im Sinne der Dekade zur Überwindung von Gewalt – gern mit der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik zusammengearbeitet.

Dr. Elisabeth Dieckmann

Ausgangspunkt des diesjährigen Symposiums der GFTP, das wir erstmalig in Partnerschaft mit der bayerischen ACK durchführen konnten, war die Frage, wie sich »Religion und Gewalt« zueinander verhalten, welche Ursachen dieser problematische Konnex aufweist und welche Antworten der christliche Glaube auf das Aufkommen religiöser Gewalt zu geben vermag. Gerade extremistische religiöse Strömungen, die derzeit vorwiegend als Varianten des islamistischen Terrorismus und politischer Gewaltanwendung eines »wiedergeborenen« amerikanischen Präsidenten wahrgenom-

men werden, tendieren zu einer grundsätzlich positiven Einschätzung von Gewalt, wobei sich die Frage nach der Legitimität ihrer Anwendung stellt.

Das zerstörerische Potenzial religiöser Gewalt zeigt sich nicht nur als religiös motivierter Hass auf artifiziell konstruierte Feindbilder, sondern auch in ihrer Autoaggressivität, die das meist anonyme Opfer mit ebenfalls anonymen Tätern durch den gemeinsamen Tod verbindet. Dabei wird der Tod der Täter als »Martyrium« (d.h. als Glaubenszeugnis) gedeutet und »um Gottes willen« bejaht. Kann angesichts dieser abscheulichen Taten, die im Namen Gottes begangen werden, religiöse Gewalt etwas Positives darstellen? Wer dürfte solche Gewalt legitim verwalten bzw. einsetzen? Auf welchen Grundlagen basiert eine christliche Friedensethik angesichts der Herausforderungen, die mit religiöser Gewalt einhergehen und deren Spuren sich bis in die Bibel zurückverfolgen lässt? Darauf versuchte das Symposium Antworten zu geben, die sich in spannenden Vorträgen und Diskussionsrunden niederschlugen, als wir uns am 26. und 27. September in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde im Herzen Münchens trafen. Es war eine überaus ertragreiche Tagung, die Mut macht zu weiteren ökumenischen »joint ventures« dieser Art.

Dr. Kim Strübind

Kim Strübind beschreibt in seinem exegetischen Vortrag über »Gottes gewalttätige Taten« die innerbiblische Geschichte religiöser Gewalt, in der die menschliche Gewalt neben die Gewalt Gottes tritt, deren Gebrauch von der Bibel freilich als ein Scheitern dargestellt wird. Die Geschichte des Kanons mündet in den als anstößig empfundenen Gewaltverzicht Jesu Christi, indem die eschatologisch *aufgeschobene* und irdisch *erlittene* Gewalt den einzig möglichen Triumph über den Gewalttäter markiert.

Der systematisch-theologische Beitrag von *Heinz-Günther Stobbe* behandelt eine der grundlegenden Fragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen: In welchem Zusammenhang stehen der Glaube der Menschen und das Phänomen der Gewalt? Ist der oft zu hörende Vorwurf berechtigt, die Religionen förderten Gewalt – z.B. indem sie Gewalt gegen Andersgläubige legitimieren? Mit seinem Blick in die Religionsgeschichte eröffnet dieser Beitrag spannende Perspektiven. Dies gilt insbesondere auch im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Glauben und die neuen Einsichten, die er vermittelt.

Über »ohnmächtige Gewalt und gewaltfreie Macht« referierte Carl-Jürgen Kaltenborn, dessen Ansatzpunkt Mt 20,24-28 darstellt. Kaltenborn hatte seine bereits 1974 eingereichte Habilitationsschrift als »Plädoyer für die nützliche Gewalt« verfasst. In seinem Vortrag galt sein Gedankengang u.a. der Frage, ob etwa hegemoniale Gewalt einer Art »Gegen-Gewalt« zu ihrer Eindämmung bedarf. Der Rabbi Jesus weist dabei »Alternativen zur Weltbeherrschung« auf, die das Schema passiver Gewaltrezeption transzendieren und den gewaltlosen Widerstand zur *Gewaltfreiheit* steigern.

Aus Platzgründen könnten nicht alle Beiträge des Symposiums in dieser Ausgabe der ZThG abgedruckt werden. Die Vorträge von *Andrea Strübind* über »Martin Luther King und die Macht der Gewaltlosigkeit« sowie von *Sidigullah Fadai* über »Religion und Gewalt im Islam« sind zur Veröffentlichung für den kommenden Jahrgang vorgesehen.

Gottes gewalttätige Taten

Religiöse Gewalt in der Bibel¹

Kim Strübind

»Gewalt ist das Problem, als dessen Lösung sie sich ausgibt.«
Friedrich Hacker

»Fighting for peace is like copulating for virginity.«
Robert Zuckerman

1. Die Revision eines Vorurteils

Ich möchte zwei biblische Zitate an den Anfang meiner Ausführungen stellen. Das erste steht im Buch des Propheten Sacharja. In einer Vision über den – freilich gescheiterten – Versuch einer Wiederbelebung des Königtums durch den letzten davidischen Thronfolger Serubbabel im ausgehenden 6. Jahrhundert v. Chr. hört der Prophet Sacharja eine Himmelsstimme sagen: »Nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr der Heere« (Sach 4,6). Der Restitution des Gottesvolkes mittels militärischer Maßnahmen und staatlicher Gewalt ist damit unter Hinweis auf das Gewaltmonopol des »Herrn der Heerscharen« der Boden entzogen. Sie wird nicht nur zur himmlischen Chefsache erklärt, sondern ihr wird zugleich verheißen, dass das kommende Reich nicht durch irdische Mittel, sondern allein durch die menschlich unverfügbare »Ruach«, Gottes stürmische Realität im Geist, herbeigeführt wird. Gottes Herrschaft über Israel kommt nicht nur »sola gratia« (allein aus Gnade) oder »sola fide« (allein aus Glauben). Sie kommt auch »solo spiritu« – allein durch seinen (und nicht unseren) Geist.

Das zweite Zitat stammt aus dem Neuen Testament und wird Jesus von Nazareth zugeschrieben: Als sich einer seiner Begleiter der Festnahme Jesu durch römisches Militär in Gethsemane mit dem Schwert widersetzte, da sprach Jesus zu seinem kriegesischen Verteidiger: »Stecke dein Schwert in die Scheide, denn wer das Schwert ergreift, der wird durch das Schwert umkommen« (Mt 26,52). Mit dieser Schelte seines renitenten Jüngers (den das Johannesevangelium gegen die synoptische Tradition mit Petrus gleichsetzt) ist damit gesagt: Ein Mensch darf das von Gott

¹ Überarbeiteter Vortrag, der am 27. September 2003 im Rahmen des Symposions »Religion und Gewalt« in der Baptistengemeinde München gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

vorherbestimmte Heilswerk nicht – eben auch nicht durch Gewalt – gefährden. Der Weg Jesu ans Kreuz ist der vorherbestimmte, wenn auch noch unverständliche Weg Gottes. Freilich erhält diese Aussage in der matthäischen Fassung zugleich einen grundsätzlichen Charakter, der in einen Weisheitsspruch gefasst ist: Wer auch immer das Schwert ergreift, wird selbst durch das Schwert umkommen (Mt 26,52). Der aus dem Alten Testament bekannte Tun-Ergehen-Zusammenhang, der das Unheil irgendwann auf den Täter zurückfallen lässt, wird hier zur allgemeinen Warnung gegen jedweden Versuch christlichen Zelotentums.

Bibelstellen wie die beiden genannten scheinen zu belegen, dass der Gott der Bibel vor allem ein Gott des Friedens und der Gewaltlosigkeit ist. Das kirchlich gewandete Christentum unserer Tage geriert sich gerne als Sachwalter dieses Friedens. In ihrer friedensstiftenden Funktion findet auch die oft glaubenslos wirkende Kirchlichkeit ein weiterhin sinnvolles Betätigungsfeld. Darin scheint innerhalb unserer Gesellschaft ein *common sense* zu bestehen: Die Kirche ist für den Frieden da. Der christliche Glaube gilt daher weithin als eine gewiss reichlich belanglose, aber – zumindest in seiner modernen Erscheinungsweise – immerhin friedfertige Religion. Die Prärogative der Kirche, Sachwalterin des Friedens zu sein, konnte auch durch die jüngsten Versuche islamischer Fundamentalisten nicht erschüttert werden, die das Christentum auf die Kreuzzüge zu reduzieren versuchen, da es von einem angeblich antiislamischen Feindbild geprägt sei. Als Beleg für die Unrichtigkeit eines angeblichen Kampfes der christlichen gegen die islamischen Kulturen kann gelten, dass der Krieg gegen den Terror weder in Europa, noch in Afrika oder Amerika zu einer Renaissance des christlichen Selbstbewusstseins geführt hat. Gehören doch gerade die in der Öffentlichkeit präsenten Vertreter des Christentums und ihre Synoden zu den schärfsten Kritikern jenes gegen Moslems geführten »Kriegs gegen den Terror«, der in Afghanistan, Indonesien, im Irak und in Israel bzw. Palästina geführt wird.

Dass sich das Christentum verstärkt auf die Rolle eines religiös unterbewussten kollektiven Friedensgewissens festschreiben lässt, zeigt die mediale Präsenz der Kirchen. Christliche Würdenträger kommen als Sachwalter allgemeiner Friedfertigkeit in der Öffentlichkeit fast ausschließlich dort zu Wort, wo der soziale oder ethnische Friede bedroht ist oder zur Debatte steht. Auch wenn ein gesellschaftliches Fest mit Friedensattributen in Verbindung gebracht wird, meldet sich ein Bedarf an kirchlichen Hirtenworten, so banal und verallgemeinernd diese auch immer formuliert sein mögen. Herausragendes Beispiel dafür ist das Weihnachtsfest, das heute allgemein als Fest des familiären und geopolitischen Friedens gilt. Weitgehend unbeachtet bleibt, dass die für das Weihnachtsfest herangezogenen Bibeltexte weniger eine allgemeine Friedfertigkeit thematisieren als vielmehr die Inkarnation Gottes und die mit dem Kommen Gottes einsetzenden Auseinandersetzungen um den, der nicht nur gekommen ist, um den Frieden, sondern auch um das Schwert zu brin-

gen. Im Gegensatz zu unserer Gesellschaft sind sich die adventlichen und weihnachtlichen Bibeltexte dieses Zwiespalts durchaus bewusst: Neben der Verheißung der himmlischen Heerscharen, die die Ehre Gottes preisen und – allerdings nur den Menschen des göttlichen »Wohlgefallens« – den Frieden auf Erden verkündigen (Lk 2,14) steht das Magnifikat Mariens, das davon spricht, das mit dem Advent Gottes die Hochmütigen gestraft, die Mächtigen vom Thron gestoßen, die Niedrigen erhöht, die Armen reich und die Reichen arm werden (Lk 1,51-53). Er, der nach dem Lobgesang des Zacharias »unsere Schritte auf den Weg des Friedens lenkt« (Lk 1,79), ist zugleich Anwalt der uneingeschränkten Herrschaft Gottes, die allen anderen Herrschaften mit Macht widerspricht. Die Metaphern der Weihnachtstexte handeln zentral von der Illegitimität weltlicher (und fernab des Weltenheilands) auch religiöser Herrschaft, die durch die Herrschaft des Gottessohnes substituiert wird. Dabei wird es alles andere als friedlich zugehen, wie das Neue Testament belegt. Auch lange nach den Osterereignissen bleiben die Gläubigen auf spirituelle Waffenrüstungen angewiesen, wie Eph 6,10-20 vor Augen führt. Selbst die bürgerlichen Ideale der Pastoralbriefe wissen um die gefährdete Präsenz der Gottesherrschaft und schärfen in Form einer Kirchenordnung ein, den »guten Kampf des Glaubens« zu kämpfen.²

Religions- und kulturgeschichtlich ist gerade die Verschiebung des Sinns des Weihnachtsfestes bemerkenswert: Weg von der Feier der Inkarnation und hin zur Feier des irdischen und schon längst nicht mehr himmlischen Friedens. Beobachtungen wie diese belegen das verbreitete Vorurteil, in der biblischen Religion, vor allem in ihrer christliche Variante, gehe es vorzugsweise friedlich zu. Kreuzzüge und Religionskriege wie auch die Verfolgung christlicher Dissidenten durch ebenfalls christliche Inquisitoren werden als historische Irrtümer bagatellisiert, wobei die biblischen Wurzeln solcher religiöser Gewalttätigkeit kaum Beachtung finden. Man mag sich gelegentlich aber doch fragen, wie es überhaupt und unter Berufung auf den Gott der Bibel zur – heute verpönten – kirchlichen Gewaltanwendung kommen konnte. Darauf möchte ich von den Texten der Bibel her nach einer Antwort suchen.³ Zunächst gilt es, das Bild von der vermeintlich prinzipiell friedfertigen biblischen Religion zu dekonstruieren, nicht etwa aus Lust an der Zerstörung, sondern um damit eine Art Ursachenforschung für das Vorhandensein potentieller oder aktueller religiöser Gewalt im Christentum und im Judentum auszumachen. Im Anschluss daran ist nach dem Sinn religiöser Gewalt in biblischen Texten zu fragen. Beruhen Vorstellungen von religiöser Gewaltanwendung auf der Naivität biblischer Autoren oder hat solche Gewalt einen tieferen Sinn, der gar das Prädikat »theologisch« verdient? In ei-

² Vgl. 1Tim 1,18; 6,12; 2Tim 4,7.

³ Vgl. dazu auch J. Ebach, *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980.

nem weiteren Schritt möchte ich den Fragen nach der Folge und dem Erfolg religiöser Gewaltanwendung nachgehen und innerbiblische Gegenkonzepte zur religiösen Gewaltpraxis aufzeigen.

2. Gewalt in der Bibel

2.1. Gottes Verheißungsträger als Gewalttäter

Die Bibel ist ein Zeugnis praktizierter Gewalt. Unter Gewalt verstehe ich die physisch oder psychisch erzwungene Dominanz eines fremden Willens über das Leben eines anderen Menschen. Diese Gewalt begegnet nicht als gelegentlicher Lapsus, sondern sie hat Methode. Man mag dies damit erklären, dass das Leben halt so ist, wie es auch in den Texten der Bibel beschrieben wird: Eine endlose Kette und Verkettung von Gewalttätigkeiten aller Art. Eine kleine Liste solcher Gewalttätigkeiten stellt Klaus-Stefan Krieger an den Anfang seines Buches ›Gewalt in der Bibel‹:

»Kain tötet Abel. Der Pharao raubt die Frau Abrahams. Josef wird von seinen Brüdern in die Sklaverei verkauft. Die Ägypter beuten die Israeliten als Zwangsarbeiter aus. Die Assyrer fallen in Israel ein und erpressen Tribut. Die Babylonier erobern und zerstören Jerusalem und verschleppen die Einwohner. Der Großwesir Hamann will alle Juden im Reich des Artaxerxes vernichten, wovor Esther sie aber retten kann. König Herodes lässt alle kleinen Kinder in Bethlehem ermorden. Judas liefert Jesus seinen Gegnern aus, die ihn zu Tode bringen. Stephanus wird von Menschen, die seinen Glauben ablehnen, gesteinigt.«⁴

Alle großen Themen der Bibel sind direkt oder indirekt mit Gewalt verbunden: Vom Exodus über das Exil bis nach Golgatha. Dazu gehört auch die Klage über erlittene Gewalt, die sich vor allem in den Psalmtexten niederschlägt und ihrerseits eine die Ordnung der Gerechtigkeit wiederherstellende Gegengewalt von Gott fordert.⁵ Jede Form der Gewaltanwendung vollzieht sich dabei unter den Augen Gottes und manchmal sogar unter seiner Mitbeteiligung. Gegen die angeführten Beispiele mag man einwenden, dass Gewalt ursächlich immer von Gott feindlich gesinnten Kräften ausgeübt wird. Freilich geht religiöse Gewalt innerbiblisch nicht nur von moralisch zweifelhaften Subjekten, sondern nicht weniger vehement von den Protagonisten und Helden der Bibel aus. Jene, die im Namen Gottes handeln und reden, praktizieren ebenfalls und teils hemmungslos Gewalt – verbal aber auch physisch. Erstere begegnet in den prophetischen Überlieferungen, Letztere vor allem in den erzäh-

⁴ Vgl. K.-S. Krieger, *Gewalt in der Bibel. Eine Überprüfung unseres Gottesbildes*, Münsterschwarzach 2002, 13.

⁵ Zu den so genannten »Rachepsalmen« vgl. E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*, Freiburg i.Br. 1994.

lenden Partien und damit in einem Großteil der biblischen Überlieferung. Im Namen des Bundesgottes Israels werden schreckliche Gewaltakte begangen, die den Ereignissen vom 11. September 2001 weder qualitativ noch quantitativ nachstehen.

Auch hier muss ich mich mit einer unvollständigen aber eindrucksvollen Aufzählung begnügen und verweise auf die ausführliche Darstellung bei Krieger.⁶ Mag man die vielen Gewalttätigkeiten im Pentateuch etwa gegen die Ägypter im Zusammenhang der Exodusereignisse unter befreiungstheologischen Gesichtspunkten noch hinnehmen, so macht sich spätestens bei der Darstellung des Buchs der Richter und im Josuabuch erhebliches Unbehagen breit. Unter der Führung des von Mose konsekrierten Feldherrn und Mose-Nachfolgers Josua vollzieht sich ein Genozid an der Urbevölkerung Kanaans, zu denen die Israeliten bisher keinerlei (also auch keine polemische) Beziehungen unterhielten. Im Unterschied etwa zu den feindlich gesinnten Amelekitem (Ex 17,8ff) lässt keine tradierte Spannung einen solchen Vernichtungsfeldzug plausibel erscheinen. Es bleibt nur der Gesichtspunkt einer unverhohlenen artikulierten imperialistisch-kriegerischen Landnahme, die im Namen Gottes als »Vernichtungsweihe« (s.u.) vollzogen wird, wobei die um das Land konkurrierende (Philister) bzw. die in diesem Land ansässige Bevölkerung (Kanaanäer) im Sinne einer ethnischen Säuberung ausgelöscht wird.

Aus der Geschichte des Alten Orients sind Landnahmen in Form semitischer Wanderungen nicht unbekannt. Nicht immer vollzogen sich solche Landnahmen allerdings auf kriegerische Weise. Oft entwickelten sich zwischen den Halbnomaden und den Stadtkulturen Symbiosen, die durch Verträge geregelt wurden. Die Geschichte von der Schändung Dinas, der Schwester der zwölf Söhne Jakobs in Sichem, belegt diese Praxis auch für die biblische Darstellung der Landnahmezeit (Gen 34). Im Falle der Zerstörung Sichems und der vollständigen Ausrottung seiner Bevölkerung ging man dabei besonders perfide vor, indem man zum Schein auf das Angebot einer friedlichen Koexistenz einging. Als die Patriarchen des Zwölfstämmevolkes die Beschneidung zur Bedingung erhoben, worauf die kompromissbereiten Bewohner Sichems eingingen, überfielen die Israeliten die Stadt im Augenblick ihrer größten Wehrlosigkeit, als die Männer ihre genitalen Verletzungen auskurierten, die sie um der Konvivenz mit den Halbnomaden willen erlitten hatten. Dabei wurde nicht nur in unverhältnismäßiger Weise Gewalt ausgeübt, sondern zugleich ein Sakrileg begangen, indem das (spätere) »Bundeszeichen« der Beschneidung Teil eines Mordplans wurde.

Als Rechtfertigung einer solchen Tat kann die »Vergewaltigung«⁷ Dinas durch den sichemitischen Königssohn schwerlich herhalten. Einer-

⁶ Vgl. a.a.O.

⁷ Die Szenerie lässt eher an vor- oder außerehelichen Beischlaf denken, wobei das unschickliche Verhalten Dinas eher an eine Prostituierte erinnert.

seits ist das Verhalten Dinas, die sich ohne männliche Begleitung auf einen Fremden einlässt, selbst dubios, andererseits wird die Verfehlung durch den Versuch der Legalisierung der Ehe auf die gebotene Weise bereinigt. Eine dem außerehelichen Geschlechtsverkehr folgende nachträgliche Heirat war im Alten Orient durchaus angemessen und wurde auch durch die Tora in der Weise geregelt, dass zur Zwangsheirat eine zusätzliche finanzielle Entschädigung zu zahlen war (Ex 22,15f). Für die Gewaltorgie der Stammväter Israels, um deretwillen Jahwe sein Volk für alle Zeiten erwählte, gibt es keine hinreichende Rechtfertigung. Außer einer Rüge Jakobs bleibt dieser unglaubliche Vorgang auch seitens Jahwes nicht sanktioniert. »Was [...] viele Bibelleser und Bibelleserinnen verstört, ist die unleugbare Tatsache, dass es eine ganze Reihe von Bibeltexten gibt, die es gutheißen, dass Menschen in aller Brutalität gegen andere vorgehen.«⁸

Dazu einige Beispiele: Die Zerstörung Jerichos offenbart nach der Darstellung des Josuabuches einen beispiellosen Vernichtungswillen: Zur Ehre des Herrn wird, wie in Jos 6,17 ausdrücklich gesagt, die Stadt nicht nur dem Erdboden gleichgemacht. Ausdrücklich wird hinzugefügt, dass neben den männlichen Verteidigern auch Frauen, Kinder, Greise sowie alles Eigentum einschließlich der Rinder, Schafe und Esel der Stadt Jahwe »dargebracht«, d.h. vernichtet wird. Hier stoßen wir auf die Praxis des »Heiligen Krieges« (oder des Jahwekrieges),⁹ in dem der Herr der Heerscharen selbst als Kriegsherr auftritt und alle Beute für sich reklamiert.¹⁰ Eine solche »Vernichtungsweihe« war auch in der Umwelt Israels bekannt, wie die berühmte Mescha-Stele aus dem 9. Jahrhundert v. Chr. belegt.¹¹ Bei der Eroberung Jerichos sollte gemäß dieser Vorstellung des religiösen Kults alles Leben dem Herrn »geweiht«, also durch den Vernichtungsbann ausgerottet werden. Es galt als Kriegsbeute Jahwes, der als unsichtbarer Kriegsherr den Feldzug nicht nur befahl, sondern persönlich führte. Ein solcher irrationaler Vernichtungswille war allerdings auch in Israel umstritten, wie der »Diebstahl Achans« zeigt, der etwas von der Beute sichern will und dann – nach seiner Überführung und trotz seiner Reue – zur Purifikation des Volkes ebenfalls getötet wird (Jos 7).

Ein ähnliches Schicksal erleidet Saul, der den amalekitischen König Agag im Rahmen eines Jahwekrieges nur gefangen nimmt, statt ihn im Vernichtungsbann zur größeren Ehre Gottes zu opfern, wobei er auch die

⁸ Krieger, Gewalt, 14.

⁹ Zur Problematik vgl. G.H. Jones, »Holy War« or »Yahweh War«?, VT 25 (1975), 642-658.

¹⁰ Zur Vorstellung vom Jahwekrieg vgl. G. v. Rad, Der Heilige Krieg im Alten Testament, Göttingen 1958; C. Colpe, Zur Bezeichnung und Bezeugung des »Heiligen Krieges«, BThZ 1 (1984), 45-57 u. 189-214; N. Lohfink, Art. Herem, in: ThWAT 3 (1982), 192-213. Weitere Literatur s.u. im bibliographischen Anhang dieses Beitrags.

¹¹ Vgl. Krieger, Gewalt, 24 (Zitat und Literaturangabe).

erbeuteten Tiere zumindest teilweise verschont (1Sam 15). Diese nach heutigen Maßstäben humane Haltung gegenüber dem Kriegsgefangenen und der zweckdienliche Umgang mit der Kriegsbeute wird durch den biblischen Interpreten dieser Begebenheit gerade zum Anlass für Sauls Verwerfung als Israels König genommen. Sauls diesbezüglicher Ungehorsam wird durch den deuteronomistischen Verfasser gar der »Zaubereisünde« gleichgestellt (1Sam 15,23). Die Eroberungen Josuas folgen präzise diesem Vernichtungsmuster, wobei Klaus-Stefan Krieger zurecht festhält: »Die Texte lassen keinerlei Distanz zu diesem grausamen Treiben erkennen. Im Gegenteil, Josua handelt im Auftrag und mit der uneingeschränkten Rückendeckung Gottes«. ¹² Versuche, die mörderischen Israeliten in ein friedliches Verhältnis einzubinden, gelingen nur in einem einzigen Fall und lösen heftiges Bedauern aus, zumal Josua dabei auf eine Kriegslist der Leute aus Gibeon hereingefallen war (Jos 9,3-27). ¹³

Eine Milderung unseres Unwohlseins mag sich insofern einstellen, als alle diese vermeintlichen Eroberungsgeschichten historisch gesehen eine Erfindung des so genannten deuteronomistischen Geschichtswerks darstellen. Zwar haben die Eroberungen der erwähnten Städte durchaus stattgefunden. Aber als Israel sie eroberte waren sie längst zerstört, wie der Name der eroberten Stadt »Ai« zeigt, was wörtlich »Ruine« bedeutet. ¹⁴ Das Buch Josua erweist sich als Programmschrift und entstand vermutlich in einer Zeit der absoluten politischen Ohnmacht des Gottesvolkes nach dem Exil. Gerade das Exil machte deutlich, wie schlimm jede Einlassung Israels mit denen war, die Jahwe nicht verehrten. Das ganze Geschichtswerk endet, wie es begann: Mit Gewalt, die sich schließlich gegen ihre Protagonisten richtet. »Die deuteronomistische Geschichte ist [...] in Völkermord eingerahmt: zu Beginn der Völkermord, den Israel an seinen Feinden begeht, und am Ende der Völkermord, den die Feinde an Israel begehen. Beides ist der Wille und das Werk des Herrn«. ¹⁵ Die historische Fiktion birgt darüber hinaus eine eschatologisch-endzeitliche Botschaft: Die vermeintliche Erinnerung an die Frühzeit wird zur Verheißung der Endzeit. Sie reflektiert auch die schlimmen Erfahrungen Israels mit seinen Nachbarn, die aus einer sehr viel späteren Zeit als der »Landnahme« datieren.

Im Richterbuch stößt man hinsichtlich der religiös legitimierten Gewaltanwendung auf zwei neue Komponenten. Zum einen handelt Israel

¹² A.a.O., 15. Vgl. Jos 1,1-9.

¹³ Unbehaglich wird mir bei dem Gedanken, dass gerade die Bücher Josua, Richter und Samuel wegen ihrer lebendigen Erzählstruktur und Anschaulichkeit zum pädagogischen Lieblingsinventar unserer Sonntagsschulen und Kindergottesdienste zählen. Aus diesem Grund und zur Rechtfertigung der Gewalt malt die religiöse Phantasie die Gottesfeinde meist in den schwärzesten Farben, was sich historisch nicht verifizieren lässt.

¹⁴ Zu dieser »Landnahme« vgl. S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München ²1980, 116-132; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1, Göttingen 1984, 117-122.

¹⁵ J. Miles, *Gott - eine Biographie*, München ⁴2002, 186

hier, anders als im Josuabuch, stets aus der Defensive. Seine Kriege sind entweder Verteidigungs- oder Befreiungskriege und verlieren dadurch etwas von ihrer Anrühigkeit. Zum anderen erhalten die Israeliten himmlischen Beistand in Gestalt des Geistes Gottes, der »über« die jeweiligen Heerführer kommt. Michael Welker hat darauf hingewiesen, dass dieser Geist nicht die Lust zum Krieg weckt, sondern die innere und äußere Sammlung des Gottesvolkes bewirkt, dessen durch Furcht gelähmte Handlungsfähigkeit durch die Präsenz des Geistes wiederhergestellt wird.¹⁶ Der Geist Gottes ist daher nicht notwendigerweise ein Geist des Krieges, auch wenn durch sein Wirken die Bereitschaft zur Wehrhaftigkeit steigen mag. An die Stelle von Verzweiflung und Schicksalsergebenheit gegenüber den Feinden und Unterdrückern tritt durch das Wirken des Geistes eine »Erneuerung der Handlungsfähigkeit und Einmütigkeit des Volkes«, die Widerstandskräfte weckt und eine Wende des Geschicks herbeiführt.

Weitaus schlimmer wirkt auf uns, dass göttliche Gesetze einer religiös motivierten Gewaltanwendung die notwendige Legitimationsgrundlage verschaffen und zur Gewaltanwendung manchmal geradezu nötigen. So gibt es Tabus, die ausnahmslos mit der Todesstrafe zu ahnden sind wie die vorsätzliche oder versehentliche Tötung eines Menschen im Streit (Gen 9,6; Ex 21,12), Ehebruch (Lev 20,10) oder Gewalttätigkeiten von Kindern gegen ihre Eltern (Ex 21,15ff). Eine weitere unbedingte Tötungsverpflichtung hat die so genannte deuteronomistische Überarbeitung dem Alten Testament aufgedrückt. Im Dtn 13,13-15 findet sich etwa der Grundsatz:

»Wenn du aus einer deiner Städte, die der Herr, dein Gott, dir als Wohnort gibt, erfährst: Niederträchtige Menschen sind aus deiner Mitte herausgetreten und haben ihre Mitbürger vom Herrn abgebracht, indem sie sagten: ›Gehen wir und dienen wir anderen Göttern, die ihr bisher nicht kanntet‹, [...] dann sollst du die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen. Du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, mit scharfem Schwert die Vernichtungsweihe vollstrecken.«¹⁷

Schon das bloße Wissen bzw. das Gerücht praktizierter oder auch nur angedachter Apostasie vom Bundesgott Jahwe rechtfertigt daher die Vernichtung einer ganzen Stadt, hat sie doch ein solch verabscheuungswürdiges Verbrechen in ihrer Mitte nicht geahndet! Solch drakonische Gewaltanwendung als göttliche Anordnung lässt erschauern und erklärt sich bestenfalls literaturgeschichtlich aus dem kollektiven Trauma des Exils, das die so genannten »Deuteronomisten«¹⁸ dem Abfall des Volkes von Jahwe zuschrieben. Die Vernichtung der Götzendiener ist daher un-

¹⁶ M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992, 60f.

¹⁷ Vgl. auch Dtn 13,2-6; Lev 20,6.

¹⁸ Hierbei handelt es sich um einen in spätalttestamentlicher Zeit äußerst einflussreichen Überlieferungskreis, der die gesamte biblische Tradition im Sinne des Toragehorsams überarbeitete. Die Programmschrift dieses Tradentenkreises ist das »Deuteronomium« (5. Buch Mose), weshalb die spätere Forschung ihnen den Namen »Deuteronomisten« verlieh.

ter dem Gesichtspunkt einer sozialen Schutzmaßnahme für das ganze Volk zu verstehen, die einer Wiederholung der Exilserfahrung vorbeugen will. In welch radikalem Sinne die Deuteronomisten diesen Schutz realisiert sehen wollten, wird in einer Erzählung deutlich, derzufolge Elija nach dem Ordal auf dem Karmel 450 Baalspriester abschlachten ließ (1Kön 18,20-40). Auch hier gilt: Die fremdenfeindlichen Texte, die neben ausgesprochen fremdenfreundlichen Passagen des Alten Testaments stehen,¹⁹ haben als Sitz im Leben die posttraumatische Erinnerung an die späte Königszeit, die von den latenten Auseinandersetzungen mit den Groß- und Mittelmächten des Vorderen Orients gekennzeichnet war.²⁰ Eine große Rolle spielt auch die Exilserfahrung, deren religiöse Ursache man auf den Abfall vom Bundesgott Jahwe und dem Einfluss tolerierter Fremdkulturen zurückführte (Dtn 7,1-2; 20,10-18).

Ein besonders eklatantes Beispiel für die Gewalttätigkeiten eines von Gott berufenen Menschen ist die Figur des Raufbolds und Frauenhelden Simson (Ri 13-16). Diese schillernde Gestalt soll nach Auskunft des Alten Testaments als »Richter« in Israel tätig gewesen sein, scheint aber eher im Umkreis der Philister beheimatet gewesen zu sein, mit denen er sich laufend Scharmützel und kleinere Privatkriege liefert, die in der literarischen Überlieferung als derbe Späße geschildert werden. Trotz seiner großen Kraft ist er der militärischen Macht der Philister letztlich nicht gewachsen. Im Geisträger Simson zeigt sich die Ambivalenz eines unterdrückten Volkes, das trotz der Gabe des Geistes keine schnelle Veränderung der Bedrückungssituation herbeiführen kann.²¹ So wird die Wehrhaftigkeit auf Eulenspiegelerei und Listen reduziert, um die – immer stereotype – Dummheit der Besatzer zu verdeutlichen.

2.2. *Die unrühmlichen Taten des Königs David*

Als einer der gewalttätigsten Verheißungsträger ist der ehemalige Freischärler und spätere König David zu nennen, dessen Gestalt aufgrund späterer messianischer Attributierungen zunehmend verklärt wurde. Diese Verklärung beginnt bereits innerbiblisch, wie ein Vergleich der Samuelbücher mit den Büchern der Chronik zeigt.²² Der Abschnitt über David ist in Klaus-Stefan Kriegers Gewaltstudie mit der Überschrift versehen, die aus einem Westernfilm stammt: »Leichen pflastern seinen Weg«.²³ Der stets angefochtene und gottergebene Psalmdichter und

¹⁹ Dies gilt vor allem für die Zeit der Erzväter. Vgl. dazu auch K. Strübind, Volk, Kultur und Bürgerrecht im Alten Testament, ZThG 7 (2002), 144-176.

²⁰ Dazu gehören die Ägypter, Assyrer, Babylonier und Aramäer.

²¹ Vgl. Welker, Gottes Geist, 71-78.

²² Vgl. dazu R. Mosis, Untersuchungen zur Theologie des deuteronomistischen Geschichtswerkes, Freiburg i.Br. u.a. 1973; K. Strübind, Tradition als Interpretation in der Chronik (BZAW 201), Berlin/New York 1991; .

²³ Vgl. Krieger, Gewalt, 28ff.

weise König ist literarisch und historisch eine Fiktion, der bereits die Bibeltexte skeptisch gegenüberstehen.

David's erste Gewalttat, die Tötung des Philisterkriegers Goliath, lässt ihn noch als Volkshelden erscheinen und ist legendenhaft verzeichnet (1Sam 17). Ob David überhaupt diese Tat vollbracht hat, ist bereits im Alten Testament umstritten. Als Sieger über Goliath wird nämlich an anderer Stelle der unbekannte »Elhanan, der Sohn Jairs aus Bethlehem« genannt (2Sam 21,19). Dies dürfte die historisch zutreffendere Notiz sein, weil ihre Erfindung neben der Überlieferung vom angeblichen Sieg Davids über Goliath keinen Sinn macht. Aber ähnlich wie später viele Psalmen David zugeschrieben wurden (eigentlich wurden sie ihm eher gewidmet), war es auch mit manchen seiner Heldentaten: Das einfache Fußvolk musste seinen Ruhm gelegentlich an den König abtreten. Dies zeigt sich auch bei der Eroberung der ammonitischen Hauptstadt Rabba (2Sam 11). Kurz vor dem Fall der Stadt durch Davids Haudegen Joab lässt dieser ihm ausrichten, der König möge doch aus Jerusalem anreisen, um den bevorstehenden Fall der Stadt selbst anzuführen. Joab hatte sie längst sturmreif geschossen, und nun sollte David der letzte Triumph zufallen, »damit nicht ich sie [die Stadt Rabba] einnehme und mein Name über ihr genannt werde«, wie der Feldherr an seinen König schrieb (2Sam 12,28). Gerade diese Eroberungsgeschichte zeigt etwas für die davidische Außenpolitik Typisches: David nutzt die vorübergehende Schwächephase der umliegenden (assyrischen und ägyptischen) Mächte geschickt für seine imperiale Politik aus und eroberte die Kleinstaaten Moab, Edom und Damaskus in unverhohlenen Angriffskriegen. Der Feldzug gegen das ostjordanische Nachbarvolk der Ammoniter wird dabei mit der lakonischen Formulierung eingeleitet: »Um die Jahreswende, zu der Zeit, in der die Könige [gewöhnlich] in den Krieg ziehen, schickte David den Joab [...] und sie verwüsteten das Land der Ammoniter« (2Sam 11,1). Der ganze Eroberungsfeldzug wird in den Horizont einer selbstverständlichen Maßnahme gerückt, der jahreszeitlich bedingt ist und im höfischen Leben einen ebenso festen Platz einzunehmen schien wie etwa die Jagd.

Die grausame Niederwerfung der Nachbarvölker durch David wird in den Samuelbüchern nicht beschönigt. Als er Jerusalem einnahm (auch dabei war wohl sein Feldherr Joab die treibende Kraft²⁴), ließ er dessen Bewohner niedermachen, weil sie ihn von den Mauern her verspottet hatten. Die Moabiter behandelte er in einem seiner Feldzüge besonders grausam: »Sie mussten sich nebeneinander auf die Erde legen, und er maß die Reihe mit einer Messschnur ab: jeweils zwei Schnurlängen wurden getötet und jeweils eine Schnurlänge ließ er am Leben. So wurden die Moabiter David untertan und tributpflichtig« (2Sam 8,2). In anderen Fällen ließ er die Bevölkerungen eroberter Gebiete versklaven: Die Am-

²⁴ Vgl. 2Sam 5,6-8 mit 1Chr 11,4-9.

moniter mussten für seine Bauten in den Ziegeleien und Steinbrüchen Schwerstarbeit verrichten (2Sam 12,31).

Bereits vor seiner Inthronisation, die David geschickt inszenierte, indem er durch intrigantes Paktieren das Haus Sauls dem Untergang entgegen trieb, hatte David als Bandenführer von Schutzgelderpressungen gelebt, die er von den Reichen eintrieb (1Sam 25). Bei seinen Feldzügen im Dienst der Philister trieb er doppeltes Spiel und arbeitete heimlich an seinem Aufstieg in Juda. Statt judäische Städte zu zerstören, wozu ihn sein eidesstattliches Vasallitätsverhältnis verpflichtet hätte, zerstörte er die an Juda angrenzenden Ansiedlungen. Damit die Schummelei nicht herauskam, machte er keine Gefangenen und ließ auch Frauen und Kinder ermorden, wie ausdrücklich festgehalten wird (1Sam 27,8-12). Die Edomiter und andere Völker rächten sich Jahrhunderte später, als sie sich mit den Babyloniern verbündeten und Juda in den Rücken fielen.²⁵

Unerwähnt blieb bisher die abscheuliche Ermordung des Nebenbuhlers Urija, mit dessen Frau David ein ehebrecherisches Verhältnis unterhielt. Allerdings kann eine solche Tat angesichts der Vita des großen Königs nicht mehr verwundern. Dass Jahwe gleichwohl »mit David« war und er als ein Mann »nach dem Herzen Gottes« geschildert wurde, belegt nur erneut, dass die Erwählten Gottes in ihrer persönlichen Lebensführung noch nie über jeden Zweifel erhaben waren. Die beiden großen davidischen Erzählkomplexe von »Davids Aufstieg« (1Sam 16 – 2Sam 5) und die so genannte »Thronfolgegeschichte« (2Sam 9 – 1Kön 2) zeigen jedenfalls, dass Gewalt und familiäre Intrigen im Hause Davids gang und gäbe waren. Die Chronikbücher führen die kriegerische Tätigkeit des Königs als Grund dafür an, dass ihm der Bau des Jahwe-Tempels versagt blieb (1Chr 28,3). Davids Sohn und Thronerbe Salomo, der bis heute als weiser Friedefürst gilt, stand dem Vater kaum nach. Nach seinem auf intrigante Weise erschlichenen Amtsantritt ließ er konkurrierende Familienangehörige und – auf Anraten Davids – auch ehemalige Weggefährten umbringen, die ihm gefährlich werden konnten (1Kön 1-2). Mit Salomo begann der Zerfall des kurzlebigen Reiches Davids, das daraufhin in den alten Antagonismus eines Nord- und Südreiches zurückfiel.

2.3. Gottes gewalttätige Taten

Freilich ist die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt mit dem Verweis auf die Gewalttaten der Verheißungsträger noch nicht hinreichend erfasst. Der Kern unserer Fragestellung ist erst dann erreicht, wenn Gott selbst in die Frage nach religiöser Gewalt, ihrem Sinn und ih-

²⁵ Im Buch des Propheten Obadja findet sich eine entsprechende Reminiszenz in Form einer Klage (Ob 10-15). Vgl. auch Ps 137,7. In Ez 25 sind eben jene Völker aufgelistet, die Israel beim Sturm der Babylonier in den Rücken fielen oder Israels Untergang mit Wohlwollen betrachteten. Es handelt sich um die Völker, die David unterjocht hatte.

rer Legitimität einbezogen wird. Nimmt man neben den menschlichen Protagonisten der Heilsgeschichte die biblische Hauptperson²⁶ in den Blick, so zeigen sich im Bereich praktizierter Gewalt zahlreiche Entsprechungen zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Handeln. M.a.W.: Die Gewalttätigkeit des Bundesgottes Jahwe steht der Gewalttätigkeit der Menschen in nichts nach.

Die größte Wirkungsgeschichte innerhalb der Bibel entfaltet Gottes Gewalttätigkeit im Zusammenhang der Exoduserfahrung. Sie zeigt sich ansatzweise in den Plagen mit dem Höhepunkt der Vernichtung der ägyptischen Erstgeburt. Ihr folgt die Vernichtung von »Ross und Reiter« am Schilfmeer, die im Mirijam-Lied besungen wird (Ex 15,21). Mag man Letzteres als Rettungshandeln Gottes rechtfertigen, fällt die Vernichtung der Erstgeburt um so schwerer ins Gewicht, trifft sie doch unterschiedslos den Pharao, jede einzelne ägyptische Familie und sogar das Vieh. Das kollektive Schicksal, das die Ägypter erleiden, hatte der Pharao den Israeliten zugedacht, als er anordnete: »Alle Knaben die den Hebräern geboren werden, sollen in den Nil geworfen werden« (Ex 1,22). Gottesfürchtige Hebammen wussten dies allerdings zu verhindern.

An einem entscheidenden Punkt unterscheidet sich Gottes Gewalt allerdings von der Gewalttätigkeit der Menschen in der Bibel: Sie ist stets *reaktiv* und handelt als Gegengewalt an der Wiederherstellung einer durch die Sünde gewaltsam gestörten Wirklichkeit: »Der Gott Israels führt die Unterdrückten in die Freiheit; er erhebt die Niedrigen. Er setzt sich für Menschen ein, die entrechtet und geknechtet sind. Und er tut dies mit aller Macht.«²⁷ Das ist auch die Erwartung vieler Psalmtexte (z.B. Ps 9,8-13), wobei der Grundsatz gilt, dass Gott im Gebrauch von Gewalt kein Ansehen der Person kennt, wie die vielen teils bitteren Anklagen der Propheten gegen Israel belegen.²⁸ Auch die Weisheit ist sich dessen bewusst, wenn sie die Hitzköpfe ermahnt: »Sei still vor Jahwe und hoffe auf ihn! Erhitze dich nicht über den Mann, dem alles gelingt, der Mann, der auf Ränke sinnt. [...] Denn die Bösen werden ausgetilgt, die aber auf den Herrn hoffen, werden das Land besitzen. Eine Weile noch, und der Frevler ist nicht mehr da; schaust du nach seiner Wohnung – sie ist nicht mehr zu finden« (Ps 37,7-10).

Dennoch bleibt das Störende an dieser Gewalt, dass sie oft unverhältnismäßig erscheint. Wir stoßen auf sie im ungleichen Ringkampf Gottes gegen Jakob an den Furten des Jabbok (Gen 32,29-31). Oder in der nicht minder rätselhaften Geschichte, als Gott Mose anfällt und ihn töten will, weil dieser die Beschneidung an sich und an seinem Sohn nicht vollzogen hatte. Erst durch einen Trick seiner Gattin Zippora wird die Beschneidung des Mose simuliert, was ihm den Kosenamen »Blutbräutigam« einbringt (Ex

²⁶ Vgl. Miles, Gott.

²⁷ Krieger, Gewalt, 39.

²⁸ Vgl. u.a. Am 5,10-15; Jer 9,1-8.

4,24-26). Unverhältnismäßig erscheint auch die göttliche Gewalt, die den Träger Usa trifft, als er einen Unfall der Bundeslade verhindern will und sie dabei versehentlich und zu ihrem Schutz berührt. Augenblicklich trifft ihn angesichts dieses Sakrilegs der Zorn Gottes und er fällt tot um (2Sam 6,6-9). Die Bibel vermittelt eine widersprüchliche Erfahrung mit dem Bundesgott Israels: Einerseits ist er »barmherzig, gnädig und geduldig« (Ex 34,6)²⁹ und scheint andererseits von Affekten wie einem maßlosen Zorn heimgesucht, was jeweils katastrophale Folgen für die betroffenen Menschen hat. Die Ausmaße dieses gewalttätigen Vernichtungswillens treten besonders in den Fremdvölkersprüchen des Alten Testaments sowie in den apokalyptischen Partien der Bibel hervor.³⁰

Dies gilt im Übrigen nicht nur für das heute favorisierte Alte Testament, sondern zeigt sich auch im Gottes- und Jesusbild des Neuen Testaments. Die Johannes-Apokalypse malt Bilder der Rache und grausamster Vernichtung auf die endzeitliche Leinwand (vgl. Offb 19,17-21). Sie sehnt die Vollendung der Zorngerichte Gottes herbei, die in sieben Schalen über die Erde ausgegossen werden (Offb 16). Gewalt in ihrer autoaggressiven Form zeigt sich auch bei Jesus, wenn er dazu auffordert, sich die rechte Hand abzuhacken, sofern sie einen zum Bösen verführt (Mk 9,43.48). Erbarmungslos klingt, was er als Weltenrichter zu den Schafen »zur Linken« zu sagen weiß: »Weg von mir ihr Verfluchten in das ewige Feuer, das für den Teufel und seine Engel bestimmt ist« (Mt 25,41). Er kann einen Feigenbaum verfluchen, der – wie sollte er auch – zur Unzeit keine Frucht bringt, und dabei seine Jünger auffordern, ihre außerordentliche Glaubensmacht in gleicher Weise zu gebrauchen, die sogar Berge versetzen könne (Mk 11,12-14.20-25). Einen Höhepunkt bildet das Wort, demzufolge der Friedefürst nicht gekommen sei, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert (Mt 10,34). Durch Jesus wird es in den Familien zu Streit und Entzweiung kommen, die um des Reiches Gottes willen notwendig sind (V. 35f). Auch die so genannte Tempelreinigung (Mk 11,15ff) ist ohne polemische und affektive Komponenten schwerlich denkbar. Dass Jesus zugleich sanftmütig und von Herzen demütig ist, auf einem Esel und nicht auf Wolkenwagen nach Jerusalem einzieht und schließlich auf eigene Gewalt verzichtet, als diese sich gegen ihn richtet und sein Leben in Gefahr gerät, belegt, dass Gewalt und Gewaltlosigkeit in einem theologisch ambivalenten Verhältnis zueinander stehen.³¹ Die heute so beliebten Attribute der Friedfertigkeit, die Gott und seinen Gesandten zuerkannt werden, verdunkeln eine weit komplexere Wirklichkeit, die sich nicht zuletzt in den Metaphern des »Kampfes« niederschlagen und sich

²⁹ Vgl. auch Ps 86,15; 103,8; 145,8.

³⁰ Vgl. z.B. Jes 24; Jer 25,15-38; 46-51; Ez 25-32; Offb.

³¹ Zur Gewaltlosigkeit bei Jesus vgl. J. Schröter, Gewaltverzicht und Reich Gottes. Der Verzicht auf Gewalt als Zeichenhandlung angesichts des Reiches Gottes in der ältesten Jesusüberlieferung, BThZ 20 (2003), 157-178; R.J. Sider, Jesus und die Gewalt, Maxdorf 1979.

bis in die Spätschriften des Neuen Testaments erstrecken. Warum ist das so, und worin liegt der Ursprung der immer ambivalenten religiösen Gewalt in der Bibel, die einerseits Gott attribuiert und andererseits von ihm vehement abgelehnt wird?

3. Zur Frage nach dem Ursprung und dem Sinn religiöser Gewalt

3.1. Aggression als Merkmal menschlicher Existenz

Dass Aggression als Voraussetzung für Gewalttätigkeit ein allgemeines Merkmal menschlicher Existenz ist, wird schwerlich in Abrede zu stellen sein. Die Theorien über den Ursprung der Aggression sind vielfältig.³² Einige dieser Theorien seien hier wenigstens erwähnt. Aggression lässt sich definieren als das »Verhalten eines Subjekts, das auf ein – zunächst – äußeres Objekt, bzw. ein anderes Subjekt zielt, mit der Intention, es nicht in seiner ursprünglichen Integrität zu belassen, sondern dem Willen des Subjekts zu unterwerfen.«³³ Ein solches Verhalten kann sich auch gegen das agierende Subjekt wenden. Man spricht dann von »Autoaggression«. Die Frage ob Aggression eine angeborene oder erworbene reaktive Eigenschaft aufgrund sozialer Erfahrungen darstellt, ist – wie könnte es anders sein – umstritten. Dass sie eine angeborene Eigenschaft des Menschen darstellt, hat kein Geringerer als der englische Philosoph Thomas Hobbes im 17. Jahrhundert vertreten. Sein Bonmot vom »homo hominis lupus« (der Mensch ist des Menschen Wolf) wurde zum Sprichwort. Die Natur habe den Menschen prinzipiell feindselig geschaffen, wobei die Selbsterhaltung immer auf Kosten des Anderen gehe, was letztlich Konflikte und Kriege unausweichlich mache.³⁴

Die Psychoanalyse hat in ihren diversen Spielarten diese These weitergeführt und im Rahmen ihrer Triebtheorien einen »Aggressionstrieb« postuliert, der sich in regelmäßigen Abständen entladen müsse. Gestützt werden solche Theorien durch Beobachtungen der Biologie, derzufolge die höhere Aggressivität bei Männern mit ihrem Testosteronhaushalt im Zusammenhang stehen soll. Nach Konrad Lorenz besteht die biologische Funktion innerartlicher Aggression darin, »eine gegenseitige Abstoßung der Tiere zu bewirken und sie so über den Lebensraum zu verteilen.«³⁵ Das Gewaltpotential der Arten steht damit im Dienst der Ausschöpfung des Lebensraumes.

³² Einen Überblick bietet H. Gekle, Art. »Aggression«, in: HrwG 1, Stuttgart u.a. 1988, 394-406.

³³ Gekle, Aggression, 394.

³⁴ Vgl. a.a.O., 396.

³⁵ Ebd.

Albrecht Adler hatte die These vom »Aggressionstrieb« des Menschen 1908 eingeführt und mit Nietzsche aus dem »Willen zur Macht« abgeleitet. Freud hat sich diesem Postulat nach längerem Zögern angeschlossen. Interessant ist Nietzsches Bestimmung des Verhältnisses von Gewalt und dem Entstehen der Moral.³⁶ Letztere sei ein Produkt der Schwachen, die ihren eigenen Willen zur Macht nicht ausleben könnten und sich deshalb mit anderen Schwachen zusammenrotteten, um ihre Ansprüche auf freies Ausleben ihrer aggressiven Triebe aneinander abzutreten. Auf diese Weise schützten sie sich gegen die Starken. Erst durch die Unterdrückung des freien Auslebens gewalttätiger Impulse sei die Entstehung von Kultur und Moral möglich geworden.

Gegen die These vom angeborenem Aggressionstrieb hat Jean-Jacques Rousseau in seiner Schrift ›Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit‹ (1757) darauf hingewiesen, dass Aggression und Gewaltbereitschaft nicht ererbte sondern erworbene Verhaltensweisen seien. Aggression sei ein erlerntes Verhalten, das zusammen mit dem Eigentum entstanden sei, indem es dieses schütze bzw. zu erweitern trachte.

Diese grundlegenden Ansätze sind in vielfacher Weise weiterentwickelt worden. Auf einen religionswissenschaftlichen Ansatz möchte ich noch verweisen, weil er in der theologischen Diskussion eine beachtliche Rolle spielt. 1987 erschien die deutsche Übersetzung des Werkes ›La violence et le sacré‹ von René Girard.³⁷ Für Girard ist Gewalt ein universales Verhängnis der ganzen Menschheitsgeschichte. Alle menschlichen Beziehungen seien latent durch Gewalt bedroht oder von ihr durchsetzt. Dabei gehören Religion und Gewalt aufs engste zusammen und zwar in dem Sinn, dass das menschliche Gewaltpotential die Religion geradezu zwangsläufig hervorbringen müsse.³⁸ Ausgangspunkt sei der Neid und die Vermutung, anderen gelänge, was einem selbst dauernd versagt bliebe. So wird der andere als »feindlicher Doppelgänger«³⁹ zu einer latenten Provokation des eigenen Ichs. Um zu überleben, bedürfe die Menschheit einer Technik, um der permanenten Eskalation von Gewalt und Rache entgegen zu wirken. »Die Technik der kulturellen Beherrschung der Gewalt ist das eigene Feld des Religiösen.«⁴⁰

Im Gefolge Freuds mündet Girards Analyse in einer Sündenbock-Theorie des Opfers. Im Opfer wird dabei ein vorhandenes Gewaltpotential

³⁶ Vgl. F. Nietzsche, Genealogie der Moral – Eine Streitschrift (1887), in: K. Schlechta (Hg.), Werke III, 61972.

³⁷ Auf Deutsch erschienen unter dem Titel: Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987.

³⁸ R. Girard, Hiob – ein Weg aus der Gewalt, Zürich 1990; ders., Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987; ders., Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhängnisses, Freiburg i.Br. u.a. 1983, ders., Der Sündenbock, Zürich 1988.

³⁹ Vgl. R. Miggelbrink, Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002, 121.

⁴⁰ Miggelbrink, Gott, 121.

zwischen zwei Personen auf ein unschuldiges drittes Objekt oder Subjekt abgeleitet. Das Opfer verhindert dabei den unmittelbaren Kontakt gewaltgeladener Beziehungen. Die religiöse Komponente sei daher eigentlich ein Kunstprodukt vorhandener Gewaltbereitschaft und verhindere deren Ausbruch, indem eine göttliche Autorität dem Opfer Ernsthaftigkeit und Dignität verleihe. Eine vorhandene Gewaltrealität werde durch eine gemeinsame Tötung der Konfliktparteien symbolisch substituiert und ermögliche so das Miteinander der Gegensätze. Weil Gewaltrealitäten aber nur substituiert und nicht wirklich gelöst werden, beseitige auch das gemeinsam dargebrachte Opfer Gewaltprobleme nur vorübergehend. Dies geschieht s.E., indem der virtuelle göttliche Partner selbst Züge von Gewalt und Aggression annehme. Auf diese Weise erkläre sich die Aggression und Gewaltbereitschaft in den Gottesbildern der Religionen.

Gewalt darf freilich nicht nur negativ verstanden werden, wie die soziologisch-politischen Theorien zur Frage der Staatsgewalt zeigen.⁴¹ Auch die Bibel unterscheidet legitime von illegitimer Gewalt.⁴² In der Demokratie als einer Form legitimierter Staatsgewalt einer Mehrheit über eine Minderheit geht angeblich »alle Gewalt vom Volke aus«. Dies ist allerdings eine romantisierende Vorstellung, liegt doch das Gewaltmonopol einer Demokratie ebenso in den Händen der Exekutivmacht wie in einer Diktatur. Der Unterschied zwischen einer diktatorischen und einer demokratischen Staatsmacht besteht im Mangel bzw. im Genuss von Rechtssicherheit, Gewaltenteilung und – wie Karl Popper einmal den kleinen aber nicht unerheblichen Vorzug der Demokratie beschrieb – in der Möglichkeit einer geordneten und unblutigen Revolution, die durch regelmäßige Wahlen ermöglicht wird.⁴³

3.2. *Der theologische Sinn der Rede vom »Zorn Gottes«*

Die Theorien zur Entstehung von Gewalt sollen nun mit der in der Bibel verbreiteten Rede vom Zorn Gottes und den mit ihm verbundenen Gewaltaussagen konfrontiert werden. Welche Funktion haben diese Aussagen? Ich beziehe mich in meinen folgenden Ausführungen im Wesentlichen auf die jüngst erschienene und m.E. ausgezeichnete Studie von Ralf Miggelbrink, die sich mit der biblischen Rede vom »Zorn Gottes« auseinandersetzt.⁴⁴ Zorn ist ein Affekt. Das Alte Testament trägt dem Rechnung, indem es für Zorn häufig das Lexem verwendet, das die »Nase«

⁴¹ Vgl. dazu die Beiträge im Sammelband von E.J.M. Kroker (Hg.), *Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft*, Stuttgart u.a. 1976.

⁴² Als Beispiel für legitime und illegitime staatliche Gewalt sei auf die Dialektik von Texten wie Röm 13,1-7 und Offb 13 verwiesen.

⁴³ Dies legt K. Popper ausführlich dar in seinem berühmten Werk: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1-2, Tübingen 1992.

⁴⁴ Vgl. Miggelbrink, *Gott*.

(hebr. *af*) bezeichnet.⁴⁵ Die vor Wut schnaubende Nase markiert den Zorn Gottes »als die durch Absicht und Aktivität gekennzeichnete Form göttlicher Negativität«.⁴⁶ Der affektive Charakter des Zornes bringt dabei Jahwes Intoleranz gegenüber dem Bösen und die Unvereinbarkeit seines Wesens mit der Sünde zum Ausdruck. Für diese Negativität lässt sich keine stärkere Metapher als die einer wutschnaubenden Nase finden.

Die ältesten Aussagen über den Zorn Gottes finden sich nun in der Schriftprophetie, die mit *Amos* etwa um das Jahr 760 v. Chr. literarisch greifbar wird. Als Unheilsprophet verkündet Amos eine Umkehr der bis dahin heilvollen Relation Gott-Volk. »Ich habe meine Augen auf sie gerichtet zu ihrem Unheil, nicht zu ihrem Glück« (Am 9,4). Ursache des heftigen Zornes sind soziale Missstände und eine Pervertierung der göttlichen Lebensordnung. Amos sieht die Rechtsordnung Gottes verletzt, der auf Seiten des Volkes kein analoges Verhalten entspricht. Der Mangel an Gerechtigkeit führt notwendigerweise zum Ende der (Gottes-)Gemeinschaft, das Jahwe herbeiführen wird. Israel hat das Recht aus Habsucht und einem ökonomisch bedingten Synkretismus in Gift verwandelt (Am 6,12). »Jenseits der von JHWH gewollten und erklärten Lebensordnung der Gemeinschaft gibt es kein Leben«, weil »ein Gemeinwesen, das auf den Fundamenten der Gier und des exklusiven Individualismus aufruht keinen Bestand hat. Mit dem Gemeinwesen aber bricht die Lebensgrundlage aller weg. [...] Bricht das Gemeinwesen zusammen, so offenbart sich darin der Zorn Gottes.«⁴⁷

Der Amos nachfolgende Prophet des Nordreichs, *Hosea*, verkündet einen ähnlichen Ratschluss Gottes. Seine Gerichtsbotschaft ist allerdings »theologischer« (Miggelbrink) als die des Amos. Nicht die sozialen Beziehungen, sondern die Gottesbeziehung ist für ihn der Grund der Lebensordnung. Wenn das Treueverhältnis zu Gott aus Mangel an Gotteserkenntnis erlahmt, so bricht auch die Lebensordnung des Gottesvolkes in sich zusammen. Ist für Amos der Begriff der »Gerechtigkeit« (*zedaqa*) zentral, so nimmt bei Hosea die *chäsäd* ihren Platz ein. *Chäsäd* wird in den deutschen Übersetzungen oft mit »Güte« übersetzt, meint aber eher Treue und Verlässlichkeit. Wenn bei Hosea der Beziehungsbruch gegenüber Jahwe mit dem Ehebruch gleichgesetzt wird, dann heißt das: »Israel verweigert dem Gatten JHWH, was die Ehepartner von Rechts wegen einander schulden: *haesed* [sprich: *chäsäd*, Anm.] als wechselseitige wohlwollend-freundliche Geneigtheit.«⁴⁸ Gottes Zorn zeigt sich wie bei Amos vielfältig. Vor allem im Ausbleiben des Segens und dem Verlust einer

⁴⁵ Im Alten Testament findet sich durchgängig eine Zuordnung von Affekten und Gefühlen zu Organen oder Körperteilen wie Herz, Nieren, Leber, Nase, Mund, Hand, Arm usw. Vgl. dazu S. Schroer./T. Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998; B. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.

⁴⁶ A.a.O., 15.

⁴⁷ Miggelbrink, Gott, 17.

⁴⁸ Ebd.

staatlich souveränen friedvollen Existenz. Der Exodus wird daher rückgängig gemacht (Hos 8,13; 9,3).

Bei *Jesaja* wird Jahwes Zorngericht zu einem kriegerischen Ereignis. Mit Jahwe als Lenker der Weltgeschichte zeigt sich hier erstmals der Gedanke, dass die Weltgeschichte zugleich das Weltgericht ist.⁴⁹ Die prophetische Zornpredigt verbindet sich mit einer historisch-politischen Analyse. Dabei widerspricht *Jesaja* der Vorstellung, Politik sei eine Frage des strategischen Geschicks. »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« (Jes 7,9), lautet sein theologisches Fazit angesichts der politischen Bedrohung.

Bei *Hosea* hatte sich zum Zorn das Motiv der bleibenden Liebe Jahwes gesellt, das Züge der Eifersucht trägt. Indem die Rede von Gottes Eifersucht als Variante seines Zorns ins Spiel gebracht wird, leistet diese Metapher zweierlei: Sie begründet einerseits die Strafe für die Unbotmäßigkeit und Untreue Israels und ermöglicht andererseits die neue Zuwendung nach erfolgter Züchtigung, da Eifersucht ein Zorn aus (verschmähter) Liebe ist: Will doch der eifersüchtige Liebhaber seine untreue Frau in Wahrheit zurückhaben. Darum fehlt offensichtlich bei reinen Unheilspropheten wie Amos das Eifersuchts-Motiv. So wird mit der Rede von der Eifersucht Jahwes die Negativität des göttlichen Zornes mit der Hoffnung auf eine positive Wende des Gerichts verbunden.

Jeremia verbindet den Zorn Jahwes nicht mit der Eifersucht, weiß aber im unabwendbaren Zorn dennoch um die Rettung. Die politische »Ergebung« wird zur letzten Form religiöser »Ergebenheit«, wenn dem Gottesvolk als einzig hoffnungsvolle Möglichkeit die Kapitulation vor den Babyloniern bleibt (Jer 21,8-10 u.ö.). So kann man wenigstens das Leben retten, auch wenn Freiheit sowie Hab und Gut dabei verloren gehen, wie es dem Beschluss Jahwes entspricht. Der »Defätismus« Jeremias verdankt sich keinem bloßen Pragmatismus. Wenn er die Belagerten in Jerusalem dazu auffordert, sich in das Unausweichliche zu fügen, dann liegt der Grund darin, dass man sich Jahwes Allmacht noch in ausweglos scheinender Situation anvertrauen kann: »Gott rettet auch in seinem Zorn. Aber dieses Retten fällt anders aus, als Menschen es sich erwarten. Es kann eben nicht die Rettung dessen sein, was nicht rettbar ist innerhalb der Ordnung des Lebens, die Gott zum Gesetz der Welt gemacht hat.«⁵⁰

Die deuteronomistische Theologie sieht zwei Grundkonstanten, um den Zorn Jahwes fern zu halten. Es handelt sich dabei um die zentralen Grundsätze, die sich bereits im Deuteronomium selbst niederschlagen: Der Gedanke strenger Alleinverehrung Jahwes und einer Fürsorge für die Armen in einer Gesellschaft, die sich als geschwisterliche Gemeinschaft versteht.⁵¹ In der deuteronomistischen Theologie wandelt sich Gottes Zorn, was sich in einem neuen Begriff niederschlägt. An die Stelle

⁴⁹ Vgl. W. Dietrich, *Jesaja und die Politik* (BEvTh 74), München 1976.

⁵⁰ Miggelbrink, 24.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 28.

der wutschnaubenden Zornesnase (*af*) tritt die *ka'as*, was man am besten mit »Kränkung« übersetzt. Die Deuteronomisten sind damit primär an der *Ursache* des Gotteszornes interessiert (Kränkung), nicht aber an seiner *Wirkung* (Zorn).⁵² Denn die Wirkung ist ja durch die Erfahrung des Exils längst in ihrem ganzen Ausmaß bekannt. Wie aber kann Jahwes manifest gewordene Negativität gegenüber seinem Volk in Zukunft verhindert werden? Das ist die Frage, die den Deuteronomismus in den geschichtlichen Überlieferungen von Jos bis 2Kön sowie den entsprechenden Überlieferungsschichten der prophetischen Traditionen beschäftigt.

Welche Schlussfolgerungen lassen sich daraus für den Zorn Gottes ziehen? Miggelbrink bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt, Jahwe sei ein gewalttätiger Gott, der in ein Leben ohne Gewalt führt.⁵³ Bedingung dafür ist die Alleinverehrung und die soziale Achtung vor der Bedürftigkeit des Mitmenschen. In neuerer Zeit hat man den Monotheismus in eine logische Nähe zu autoritären Gesellschaftskonzepten gebracht und darauf verwiesen, dass polytheistische Kulturen⁵⁴ eher zu Friedfertigkeit und Ausgeglichenheit neigten. Dies entspreche auch eher der menschlichen Freiheit. Der Ägyptologe Jan Assmann hat darauf verwiesen, dass der Polytheismus Ägyptens im Unterschied zum Islam und zum Christentum weniger intolerant und gewaltbereit gewesen sei.⁵⁵

Das Problem solcher Deutungen liegt darin, dass derartige Interpretationen den Offenbarungsanspruch der Religion negieren und Theologie lediglich als Abbildung einer politischen Wirklichkeit betrachten. Zwar besteht zwischen beidem durchaus eine Wechselbeziehung, wie nicht nur der prophetische Protest gegen politisches Fehlverhalten zeigt. Andererseits ist der These Assmanns entgegenzuhalten, dass die Rede vom Zorn Gottes im Alten und im Neuen Testament keine Abbildung der politischen Wirklichkeit darstellt. Im Gegenteil: Die affektiven theologischen Aussagen wurden in Situationen verfasst, die im eklatanten Widerspruch zur politischen und sozialen Wirklichkeit standen, weil Gottes Zorn gerade für die Benachteiligten und Zukurzgekommenen – und nicht etwa die Herrschenden – Partei ergreift.⁵⁶ Die Prophetie »stellt die bestehende Ordnung gerade in Frage und betont ihre Veränderlichkeit.«⁵⁷ Gerade die prophetisch geforderte Verinnerlichung ethischer Pflichten verpflichtet absolut auf die Achtung vor dem Recht des Mitmenschen. »Ein toleranter Gott neben anderen vermöchte eine solche Wirkung nicht entfalten« (Miggelbrink, ebd.). Und dass eine polytheistische Gesellschaft angeblich gewaltlo-

⁵² Vgl. a.a.O., 31.

⁵³ Vgl. a.a.O., 33.

⁵⁴ D.h. Kulturen, in denen mehr als ein Gott verehrt wird.

⁵⁵ Vgl. J. Assmann, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. Otto (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Israel, Stuttgart 2000, 138ff; ders., Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998, 246ff.

⁵⁶ Vgl. a.a.O., 34.

⁵⁷ A.a.O., 35.

ser wäre, indem sie die religiösen Widersprüche auf mehrere göttliche Personen aufteile und damit demokratisiere, lässt sich nicht zuletzt durch die prophetische Anklage eines Amos, Hosea oder Jesaja widerlegen. Dort ist es ja nicht der Monotheismus, sondern vor allem das missbräuchlich individualisierte Eigentumsrecht, das zur Gewalt gegen die Armen führt.

Jahwes Zorn hat darum die Funktion des Schutzherren. Er tritt in seinem Zorn für die Gleichheit aller ein. »Die Verkündigung des gewalttätigen Gottes ist nicht Aufforderung zur Gewalt. Vielmehr ist sie der Versuch, einer Gesellschaft, die selbst latent gewalttätig ist, ein Ideal der Brüderlichkeit und der Gewaltfreiheit entgegenzusetzen.«⁵⁸

Dies hat Konsequenzen für die Einholung des Zornes Gottes in die Theologie. Wo von ihm die Rede ist, geht es nicht um ein archaisches Überbleibsel, in der die Gewalttätigkeit an sich verehrt würde. Vielmehr wird Gott in seinem Zorn als der, wie Karl Barth sagte, »ganz Andere« erkannt, der die »normative Kraft des Faktischen« und damit die vorfindliche Welt in Frage stellt. Gottes Gewaltpotential und sein Zorn sind notwendig, weil sie die Welt einer transzendenten Fundamentalkritik unterziehen, die sie braucht, um sich verändern zu können. Die Welt ist auf eine solche Kritik daher angewiesen, weshalb die Rede vom »Zorn Gottes« theologisch unverzichtbar bleibt. Andernfalls droht ein Abgleiten in die Sinnlosigkeit jener, die in der Zeit Jesajas behaupten: »Jahwe tut weder Gutes noch Böses« (Jes 1,12). Der Zorn Gottes und die Drohung einer erzwungenen Durchsetzung des Rechts sind ein Schutz vor dem Nihilismus, den Immanuel Kant lange vor Nietzsche in seiner Kritik der praktischen Vernunft vorausgesehen hatte.

4. *Wohin führt religiöse Gewalt?*

Die innerbiblische Dialektik im Zusammenhang von Gewaltaussagen führt zu einer (selbst-)kritischen Gesamtbewertung. So deuten die biblischen Geschichtsdarstellungen die Anwendung von Gewalt als einen permanenten Fehlschlag. Im Blick auf die Gewaltanwendung bei Menschen ist das leicht einsehbar. Gewalt unter den Menschen gebiert Ressentiments und legitimiert sich über die »Rache« als Gegengewalt.⁵⁹ Dabei gerät die Ursache von Gewaltanwendung – also ihre Begründung – irgendwann in Vergessenheit und wird im Verlauf der Gewaltanwendung zunehmend unerheblich. In Form von in der Bibel häufig anzutreffenden Ursprungsgeschichten (so genannten Ätiologien) wird dieser Verlust an Ursprünglichkeit teilweise revidiert. Man denke an den gleichsam axio-

⁵⁸ A.a.O., 36.

⁵⁹ Dies zeigt das verbreitete Phänomen des »Revanchekrieges« in der Menschheitsgeschichte, wie sie sich etwa in den europäischen Kriegen zwischen 1870 und 1945 zeige. H.U. Wehler sprach jüngst in einem SPIEGEL-Artikel vom zweiten »Dreißigjährigen Krieg«, der von 1914-1945 gedauert habe.

matischen Grundsatz, dass Jahwe und also auch sein Volk, »von Geschlecht zu Geschlecht Krieg gegen das Volk Amalek führe«, was Saul ja bitter zu spüren bekam.⁶⁰ Als legitimierender Grund für die perpetuierte Gewaltbereitschaft wird der Angriff der Amalekiter auf die Nachhut Israels während der Wüstenwanderung angeführt. Aber in der Regel ist auch die nachträglich historisierte Ursache von Konflikten (Ätiologie) irgendwann obsolet. Die jeweils letzte Erfahrung von Gewalt drängt sich bei der geschädigten Person oder Gruppe dominierend in den Vordergrund. Ressentiments werden durch stets neue Gewalt – und nicht durch ihren Ursprung oder Anlass – kultiviert und in diesem Sinne fest- bzw. fortgeschrieben.

Ist die Sublimierung von Gewalt durch die Schwachen nach Nietzsche der Mutterboden aller menschlichen Kultur, so kann die latente Gewaltbereitschaft in Form von Ressentiments gegen »die Anderen« selbst Teil des kulturellen Selbstverständnisses einer Gesellschaft werden. Solche Ressentiments können dabei mildere oder gefährlichere Formen annehmen. Sie reichen von Ostfriesenwitzen (die bei uns in Bayern »Österreicherweise« heißen), bis hin zu offenen Formen der Fremdenfeindlichkeit oder zum Rassismus. Es zeigt sich auch, dass kurzfristige Lösungen von gewalttätigen Konflikten oft tief greifende und längerfristige Lösungen verhindern (etwa im Konflikt zwischen Israel und Palästina). Das gilt auch und besonders für den Raum religiöser Konflikte.

Mag dies im Blick auf das konfliktgeladene menschliche Leben noch einleuchten, so bleibt doch überraschend, dass auch *Gottes* Gewaltanwendung in der Bibel unverhohlen als permanenter Misserfolg dargestellt wird. Gottes Versuche, die Welt gewaltsam vom Bösen zu befreien und aufkeimende Gewalt mit ihren eigenen Mitteln zu bekämpfen, sind immer wieder fehlgeschlagen: Die Sintflut war der erste tiefgreifende Misserfolg, wie die einschlägigen Texte unumwunden zugeben. Nach der Reue Gottes über die Erschaffung des Menschen überfällt Gott nach der Darstellung der Bibel eine regelrechte zweite Reue über das Herbeiführen der Sintflut. Inmitten der immer weiter ausufernden Sünde, die durch den buchstäblich »uferlosen« Einsatz göttlicher Gewalt beseitigt werden soll, setzt die Erkenntnis ein, dass sich die gewaltsam artikulierende Bosheit des Menschen (Gen 4) nicht durch die Vernichtung von wem auch immer lösen lässt. »Des Menschen Herz ist böse von Jugend auf«, hört der biblische Autor Gott resigniert seufzen und verheißt darum: »Solange die Erde steht soll – trotz des rebellischen Menschen – nicht aufhören Saat und Erde, Sommer und Winter, Tag und Nacht« (Gen 8,21f).

Solche Spuren resignativen Gewaltverzichts finden wir auch an anderen Stellen der Bibel. Im Jonabuch wird der Zorn Gottes zwar erwähnt, tritt aber gegenüber seiner Retterliebe in den Hintergrund. Dieses Buch

⁶⁰ Vgl. Ex 17; Dtn 25,17.19; 1Sam 15,2ff.

ist auch eine Kritik am deuteronomistischen Bild der Sünde und der Zwangsläufigkeit des Gerichts, das in dieser Erzählung auf süffisante Weise karikiert und damit eben auch korrigiert wird. Von Jesus hören wir, dass der Vater im Himmel seine Sonne aufgehen lässt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,44f) und dass man den guten Weizen nicht mit dem Unkraut ausreißen soll. Zumindest bis zur Ernte bleibt es bei der Koexistenz von Gut und Böse, weil nur so das Gute in dieser Welt erhalten werden kann (Mt 13,24-30). Ursache für Gottes »Engelsgeduld« mit dem Menschen ist seine Schwäche für den zu seinem Ebenbild berufenen Menschen (Gen 1,26f).

Die Heilige Schrift belegt immer wieder materialreich, dass Gottes Gerichte und Gewaltakte gegen sein Volk und andere Völker das pädagogische Ziel einer grundlegenden Änderung verfehlt haben. Das Richterbuch zeigt dieses Scheitern in geradezu schmerzhaft-penetranter Weise auf: Das Gottesvolk lernt langfristig nichts durch den permanenten Heil-Unheil Mechanismus in der immer gleichen Abfolge von Sünde, Gericht, Buße und Rettung. Dieser Mechanismus ist letztlich für die Katz. Am Ende des Richterbuches wird die Erzählung über die »Gewalttat von Gibeon« zum Beleg dafür, dass es das Notregiment einer staatlichen Macht bedarf, um die dem Menschen inhärente Gewalttätigkeit wenigstens in ihren Auswirkungen zu begrenzen (Ri 19-21). Allerdings zeigt der Fortgang der Geschichte durch das Königtum, dass auch das Gewaltmonopol des Staates ambivalent bleibt und nicht nur der Eindämmung eskalierender individueller Gewalt oder der tribalen Blutrache dient, sondern immer wieder Ausdruck für den hybriden Machtmissbrauch der Herrschenden werden kann, den die Propheten geißeln. An die Stelle des zentralstaatlichen Gewaltmonopols tritt nach und nach das Gottesrecht der Tora, das ohne Ansehen der Person oder des Standes legitime von illegitimer Gewalt unterscheidet und den Schutz des Nächsten der Gewaltanwendung prinzipiell vorordnet. Dennoch bleibt auch hier das Problem bestehen, dass Gewalttäter um des Erhalts einer »gerechten« Gemeinschaftsordnung willen gewaltsam beseitigt werden müssen.

Die fortlaufende Erfolglosigkeit gewaltsamer Interventionen Gottes in die menschliche Geschichte tritt noch in der Spätzeit des Alten Testaments zutage, als sich zeigte, dass selbst das kollektive Trauma des Exils, das der Deuteronomismus als Strafe für den Abfall von Jahwe deutete, ein pädagogischer Fehlschlag war. Die Klagen der Propheten Haggai, Maleachi und des so genannten »Dritten Jesaja« (Tritojesaja) sprechen eine deutliche und geradezu »vorexilische« Sprache.

So zieht sich eine lange Kette göttlicher Fehlschläge durch die ganze Bibel, die das Bemühen untergraben, Gewalt in den Dienst der Gerechtigkeit zu stellen. Die problematische Seite dieser Fehlschläge offenbart sich darin, dass das Paradigma göttlicher Gewalt anhaltende Gefahren von einer ganz anderen Seite heraufbeschwört: Es ist jene Gefahr, die gerade von Rechtgläubigen ausgeht, die sich als Vollstrecker göttlicher Au-

torität verstehen. Als innerbiblisches Beispiel kann auf Jehus blutige Usurpation gegen Ahab, den König Israels, verwiesen werden, die im Namen Jahwes stattfand und zur Ausrottung des Königshauses führte. Sie wird von den Deuteronomisten positiv bewertet, von Amos allerdings scharf kritisiert.⁶¹ Der alles andere als überwundene Fundamentalismus stellt immer wieder eine reale Bedrohung der Menschheit dar, weil er sich in seinem bedingungslosen und martyriumsbereiten Gehorsam auf die Gewalt Gottes beruft und sich als dessen verlängerter Arm bzw. dessen Werkzeug versteht.

Gibt es innerbiblisch eine Lösung dieses Dilemmas der Gewalt? Wenn sich das Problem der Gewalt nicht beseitigen lässt, wie lässt es sich dann lösen? Die Apokalyptik, die am Ende der biblischen Zeit den Kanon abschließt und den kulturellen Mutterboden des Neuen Testaments bildet, offeriert eine Lösung eigener Art. Angesichts der Fehlschläge göttlicher Gewaltanwendung lagert sie Gottes Gewalt an das Ende der Zeiten aus. Sie lässt – im Gleichnis gesprochen – das Unkraut neben dem Weizen wachsen und sieht das Reich Gottes als Fischnetz mit guten und faulen Fischen angefüllt. Dieser Gewaltverzicht gilt allerdings nur bis zur Weizenernte bzw. bis zum Fang der Fische.⁶² Dann wird sich Gottes Gewalt eschatologisch manifestieren. Diese Variante göttlichen Gewaltverzichts, der empirisch als Gottes Toleranz gegenüber dem Bösen oder als Abwesenheit der Gerechtigkeit Gottes erfahren wird, kann als Gottes *aufgeschobene Gewalt* bezeichnet werden. Dieser Gewaltaufschub verhindert zwar nicht die Gewaltanwendung auf Erden. Aber sie absorbiert diese, indem sie von der praktizierten zur (vorübergehend) erlittenen Gewalt wird. Das Martyrium der unschuldig Leidenden wird in der Apokalyptik geradezu zur Signatur der Gerechten und ist in vielen Klagepsalmen präfiguriert. Im Topos des »leidenden Gottesknechts« (Jes 53), der zu einer Schlüsselkategorie für das Selbstverständnis des Volkes Israel und das christliche Verständnis der Person Jesu wurde, wird dieser Gedanke auf die Spitze getrieben.⁶³ Der Weg Jesu Christi zeigt dabei wiederum anhand der Metapher von der Königsherrschaft Gottes paradigmatisch, wofür es

⁶¹ Vgl. 2Kön 9,11-10,17 mit Hos 1,4. Zum Hintergrund der Erzählung vgl. P.-J. Athmann, Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution, ZThG 2 (1997), 59-82 der Jehu-Geschichte. Solche theologisch legitimierte Leidenschaft für Jahwe zeigt sich auch in Ex 32,26-29 (Mord der Leviten an ihren götzendienerischen Glaubenbrüdern); Num 25,6-13 (Mord des Priesters Pinchas an einem Unzüchtigen bzw. Götzendiener); 1Sam 28,9 (Sauls Ausrottung der Zauberer); 2Sam 21,1f (Ermordung der Gibeoniter durch Saul, vgl. Jos 9,3-15.19). Paulus spricht in Röm 10,2 von einem religiösen »Eifer ohne Einsicht«, was nicht nur kollektive gemeint ist, sondern wohl auch autobiographische Züge trägt (vgl. Gal 1,13f; Apg 9,1-2; 1Tim 1,13).

⁶² Vgl. Mt 13,30.49f.

⁶³ Vgl. dazu B. Janowski, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments (Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 1993, 303-326.

sich zu leben, zu leiden und zu sterben lohnt: »Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber sonst nichts tun können« (Lk 12,4).

Das Martyrium der *erlittenen* Gewalt wird damit zur realen Möglichkeit christlichen Lebens, mit der es als letzte Konsequenz der »Nachfolge« zu rechnen hat. Nicht etwa in dem Sinne, wie militante Islamisten sie praktizieren, bei denen sich zur Gewalt autoaggressive Elemente gesellen. Die wahllose Ermordung Unschuldiger mit der einhergehenden Selbsttötung, die in diesem Fall ein veritabler Selbstmord ist, ist kein wirkliches Martyrium, weil zu ihm ja gerade die extrinsische, also die *fremde* Aggression gehört, die als erlittene und nicht als praktizierte Gewalt erfahren wird. In der heillosen Tätigkeit religiös motivierter Selbst- und Massenmörder zeigt sich vielmehr, dass nicht nur das andere, sondern auch das eigene Leben durch *Sünde* (und nicht etwa durch das Martyrium) zerstört wird.

Die erlittene Gewalt wird innerbiblisch zur heimlichen Norm im Umgang mit Gewalt und damit auch zu einer *nota ecclesiae* (Kennzeichen der Kirche). Das »an Gottes statt« ausgeübte obrigkeitliche Gewaltmonopol (Röm 13,1f) steht dem nicht entgegen. Denn bei missbräuchlicher Handhabung dieses Monopols durch den Staat (die in Röm 13 nicht in den Blick gerät), wird diese ebenfalls erlitten, wie gerade die Peristasenkataloge des Apostels Paulus und seine Gefangenschafts- oder die einschlägigen Texte der Johannesoffenbarung zeigen.⁶⁴ Diese Norm der zu erleidenden Gewalt hat sich als kritisches Potential gegen die von der Ausübung – eben auch klerikaler – Gewalt geprägte Kirchengeschichte erhalten. So setzt sich in der biblischen Religionsgeschichte der Gedanke durch, dass dem gewaltbereiten Herzen des Menschen nur durch erlittene Gewalt beizukommen ist, die sich als Ohnmacht artikuliert.⁶⁵ Ihr Paradigma und Protagonist ist Jesus Christus, ihr Symbol das Kreuz. Auch hier hat die Vorstellung vom unschuldig Leidenden in den »Gottesknechtsliedern« Deuterоjesajas⁶⁶ Pate gestanden, dessen Grundgedanken Michael Welker wie folgt zusammenfasst:

»Die Orientierung am ohnmächtigen Knecht Gottes führt die Menschen und Völker mit ihren verschiedenen Erwartungskulturen und Heilssehnsüchten in eine Doppelsituation, die zu ihrer *Wandlung*, zu ihrer radikalen Veränderung führt. [...] In der Erkenntnis, dass ein ausgestoßener, verachteter, im Namen der tragenden Ordnungen sogar verfolgter und hingerichteter Mensch der von Gott Erwählte ist, werden die Menschen für die Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes geöffnet, die ihre bisherigen Vorstellungen und Praktiken von Gerechtigkeit prinzipiell in Frage stellt und übersteigt. [...] Der schweigende, ohnmächtige Gottesknecht bringt nicht ein bestimmtes politisches oder moralisches Programm zur Geltung. In seiner Machtsphäre ist vielmehr die Erfah-

⁶⁴ Vgl. 2Kor 4,7-15; 6,4-10; 11,22a-33; Phil 1,12-18; Apg 24-28.

⁶⁵ Vgl. Welker, Geist, 123-132.

⁶⁶ Es handelt sich um vier »Lieder«: Jes 42,1-4 (5-9); 49,1-6 (7-9); 50,4-11; 52,13-53,12.

rung des Scheiterns, der Gefährlichkeit und der Erneuerungsbedürftigkeit menschlicher Heils- und Gerechtigkeitserfahrungen zur tragenden Grunderfahrung geworden. Im Blick auf den öffentlich schweigenden, leidenden, verachteten Träger der Gerechtigkeit wird diese Grunderfahrung aufgerichtet und ausgebreitet.«⁶⁷

Der Gedanke, dass Gott Liebe ist, konnte sich religionsgeschichtlich wohl nur durch den – zumindest vorübergehenden – Gewaltverzicht Gottes gegenüber seinen Gegnern und Feinden durchsetzen. Es gilt eben auch hier der große Satz Dietrich Bonhoeffers, dass nur der leidende Gott helfen kann.

Allerdings kann auch die christliche Religion in der Wahrung ihres apokalyptischen Erbes nicht völlig auf Gewalt verzichten. In Form prophetischer Kritik und des engagierten Protests gegen die vorfindliche Welt bleibt sie als finale Begrenzung menschlicher Selbstherrlichkeit irdisch erhalten. Die erlittene Gewalt ist dabei als Indiz für den – widerrufbaren – Gewaltaufschub Gottes und als Zeichen seiner Geduld zu verstehen (Röm 2,4). Gottes Gewaltpotential kann sich nach apokalyptischer Vorstellung am Ende der Zeiten in einem kurzfristigen Szenario als finales Feuerwerk entfalten, das dem endgültigen Frieden vorausgeht. Die Botschaft lautet: Gott nimmt das gewalttätige Böse bis zu einer von ihm festgesetzten Zeit hin, wenn das Maß der Sünden voll ist. Gottes finales Zorngericht holt nach, was irdisch unvergolten blieb oder als Unrecht erlitten wurde. Bis dahin bleibt Gewaltverzicht die *Norm*, wenn auch nicht immer die *Praxis* der Kirche.

Freilich besteht ein Problem der Apokalyptik darin, dass sie keine Differenzierungen zwischen Gut und Böse kennt und im Blick auf eine positive Änderung der Verhältnisse pessimistisch bleibt. Dies ist der Grund, weshalb sie in den kirchlichen Traditionen zu den »letzten Dingen« gezählt wird, aber für die aktuelle Gestaltung der Gegenwart keine Rolle spielt. Sie vermag immerhin, in Zeiten schlimmer Gewalterfahrung Trost zu vermitteln. Bis dahin gilt, dass Gott, wenn er kommt, »gewaltig« kommt. Solange er aber (noch) nicht gekommen bzw. »wiedergekommen« ist, hat solche Gewalt kein Recht in der gegenwärtigen Welt, weil sie die Zukunft des kommenden Gottes vorwegnähme.

Die Rede vom Zorn Gottes kann daher nicht einfach entfallen. Gottes Zorn ist für eine Schöpfung, die zusammen mit den Christen noch auf ihre Erlösung wartet (Röm 8,18-27), weiterhin als Fundamentalkritik an der bestehenden Welt von Bedeutung. Der Zorn Gottes widerspricht der normativen Kraft des Faktischen und damit der realen Welt. Er ist Ausdruck für die engagierte Form des Protestes, der überhaupt denkbar ist. Indem Gott den Menschen in seine Sünde »dahingibt« (Röm 1,24ff), wird der Zorn Gottes allerdings zu einer auch empirischen (wenn auch

⁶⁷ Welker, Geist, 129f.

verborgen empirischen) Realität: Der Mensch wird als Täter und Opfer von Gewalt bei seiner Gewalttätigkeit behaftet und bleibt ihr verfallen, bis ihn der leidende Gott davon erlöst und selbst in die Nachfolge des um der Gerechtigkeit willen leidenden Christus beruft.

Der Umschwung von der praktizierten zur irdisch erlittenen Gewalt ist daher der »turning point« in der innerbiblischen Religionsgeschichte: Ohne den in Christus erkennbaren sowie durch sein Leben und Sterben geheiligten Gewaltverzicht, der das Erleiden von Gewalt ihrem Tun vorzieht, könnten sich Kirche und Welt nicht verändern. Gottes Niederlage im Kampf gegen irdische Gewalttätigkeit ist in der Gestalt des Erleidens ihr heimlicher Triumph über sie. Denn Gewalt lebt davon, dass sie sich spiralförmig und eskalierend entfaltet und sich auf diese Weise vervielfältigt. Gewalt zu besiegen heißt, auf ihren Gebrauch tunlichst zu verzichten. Dies ist nicht immer möglich, weil der Schutz des Nächsten den gelegentlichen Einsatz von Gewalt erforderlich machen könnte, aber immer als Gottes Möglichkeit zu prüfen.

Bibliographie

- Assmann, J., Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. Otto (Hg.), *Mose. Ägypten und das Alte Israel*, Stuttgart 2000
- , *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998
- Athmann, P.-J., Die religionspolitischen Ziele der Jehu-Revolution, *ZThG* 2 (1997), 59-82
- Berger, K., *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?*, Gütersloh 1999
- Bertholet, A., *Das Alte Testament und Kriegsfrömmigkeit*, Tübingen 1917
- Cancik, H., Christentum und Todesstrafe. Zur Religionsgeschichte der legalen Gewalt, in: H. v. Stietencron (Hg.), *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf 1979, 311-337
- Caspari, W., Was stand im Buch der Kriege Jahwes?, *ZWTh* 54 (1912), 110-158
- Colpe, C., Zur Bezeichnung und Bezeugung des »Heiligen Krieges«, *BThZ* 1 (1984), 45-57 u. 189-214
- Craigie, P.C., *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978
- , Yahweh is a man of war, *SJTh* 22 (1969), 183-188
- Dietrich, W., *Jesaja und die Politik* (BEvTh 74), München 1976
- Donner, H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 1, Göttingen 1984
- Ebach, J., *Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte*, Gütersloh 1980
- Eissfeldt, O., *Krieg und Bibel*, Tübingen 1915
- Gekle, H., Art. »Agression«, in: *HRwG* 1, Stuttgart u.a. 1988, 394-406
- Gelston, A., The War of Israel, *SJTh* 17 (1964), 325-331
- Girard, R., *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990
- , *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987
- , *Das Ende der Gewalt. Analyse eines Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i.Br. u.a. 1983

- , Der Sündenbock, Zürich 1988
- Gottwald, N. K., Holy War in Deuteronomy; Analysis and Critique, RExp 61 (1964), 296-310
- Gunkel, H., Israelitisches Heldentum und Kriegsfrömmigkeit, Göttingen 1916
- Gunneweg, A.H., Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht, Stuttgart u.a. 1993
- Haag, E., Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: N. Lohfink (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg i.Br. u.a. 1983, 159-213
- Herrmann, S., Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München ²1980
- Janowski, B., Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: ders. (Hg.), Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, 303-326
- , Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003
- Jones, G.H., »Holy War« or »Yahweh War«?, VT 25 (1975), 642-658
- Kang, S.-M., Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East (BZAW 177), Berlin/New York 1989
- Kittel, R., Das Alte Testament und unser Krieg, Leipzig 1916
- Krieger, K.-S., Gewalt in der Bibel. Eine Überprüfung unseres Gottesbildes, Münsterschwarzach 2002
- Kroker, E.J.M. (Hg.), Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft, Stuttgart u.a. 1976
- Lind, M.C., Yahweh is a Warrior; The Theology of Warfare in Ancient Israel, Scottsdale, 1980
- Lohfink, N., Art. »Herem«, in: ThWAT 3 (1982), 192-213
- , (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg i.Br. u.a. 1983
- , Gewalt als Thema der alttestamentlichen Forschung, in: ders. (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg i.Br. u.a. 1983, 15-50
- , Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: ders. (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg i.Br. u.a. 1983, 51-110
- Malamat, A., Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan, in: Symposia Celebrating the 75th Anniversary of the Founding of the American School of Oriental Research (1900-1975), hg. von F.M. Cross, 1979, 35-55
- McCarthy, D. J., Israelite Conduct of War in the Conquest of Canaan According to the Biblical Tradition, ASOR Symposia, ed. F.M. Cross, Cambridge, Mass, 1979, 35-55
- Mendenhall, G. E., The Hebrew Conquest of Palestine (BA 25), 1962, 66-87
- Michel, A., Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (FAT 37), Tübingen 2003
- Miggebrink, R., Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition, Darmstadt 2002
- Miles, J., Gott. Eine Biographie, München ⁴2002
- Mosis, R., Untersuchungen zur Theologie des deuteronomistischen Geschichtswerkes, Freiburg i.Br. u.a. 1973
- Popper, K., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1-2, Tübingen ⁷1992
- Preuss, H. D., Alttestamentliche Perspektiven von Macht und Gewalt, in: H. Greifenstein (Hg.), Macht und Gewalt, Hamburg 1978
- , Art. »Milhamah«, in: ThWAT 4 (1984), 914-926

- Rad, G. v.*, Der Heilige Krieg im Alten Testament, Göttingen 1958
- Schmidt, W.H.*, Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vluyn ⁸1996
- Schroer, S./Staubli, T.*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998
- Schröter, J.*, Gewaltverzicht und Reich Gottes. Der Verzicht auf Gewalt als Zeichenhandlung angesichts des Reiches Gottes in der ältesten Jesusüberlieferung, BThZ 20 (2003), 157-178
- Sider, R.J.*, Jesus und die Gewalt, Maxdorf 1979
- Smend, R.*, Jahwekrieg und Stämmebund (FRLANT 84), Göttingen 1966
- Stietencron, H. v.* (Hg.), Angst und Gewalt: Ihre Funktion und ihre Bewältigung in den Religionen, in: *ders.* (Hg.), Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen, Düsseldorf 1979, 311-337
- Stolz, E.*, Jahwes und Israels Kriege; Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel (AThANT 60), Zürich 1972
- , (Hg.), Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1985
- Strübind, K.*, Tradition als Interpretation in der Chronik (BZAW 201), Berlin/New York 1991
- , Volk, Kultur und Bürgerrecht im Alten Testament, ZThG 7 (2002), 144-176
- Vaux, R. de*, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen (Bd. 2), Freiburg i.Br. 1960, 55-81
- Weimar, P.*, Jahwekriegserzählungen in Ex 14, Jos 10, Jdc 4 und 1 Sam 7, Biblica 57 (1976), 38-73
- Weippert, H.*, Jahwekrieg und Bundesfluch in Jeremia 21,1-7, ZAW 82 (1970), 396-409
- Welker, M.*, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992
- Zenger, E.*, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen (Biblische Bücher 1), Freiburg i.Br. u.a. 1994
- Zimmerli, W.*, Die Weltlichkeit des Alten Testaments, Göttingen 1971

Religion und Gewalt

Systematisch-theologische Überlegungen

Heinz-Günther Stobbe

1. Unmittelbar nach dem Anschlag vom 11. September 2001 schrieb der portugiesische Literaturnobelpreisträger Jose Saramago in einem Kommentar:

»Es ist bekannt, daß keine Religion, ohne jede Ausnahme, je dazu diene, die Menschen einander näher zu bringen und den Frieden zu mehrten. Religionen waren und sind der Grund für unendliches Leid, für Massenmorde und ungeheuerliche physische und psychische Gewalt, die zu den dunkelsten Kapiteln der elenden Geschichte der Menschheit gehören.«¹

Jeder ehrlich und ernsthaft religiöse Mensch dürfte, mit einer derartigen Anschuldigung konfrontiert, schockiert und versucht sein, sie postwendend als falsch oder wenigstens übertrieben einseitig zurück zu weisen. Doch das wäre, obgleich verständlich, zu einfach. Niemand kann die breite Blutspur übersehen, die von den Religionen auf dem Weg der Menschheit hinterlassen wurde und Jahrtausende vor dem 11. September ihren Anfang nimmt. Herodot, der erste große Historiker der Griechen, berichtet zum Beispiel eine Szene aus dem Leben des Xerxes, Sohn und Nachfolger des mächtigen Perserkönigs Dareios. Nachdem er Ägypten unterworfen hat, denkt Xerxes daran, Griechenland anzugreifen. Aber er zweifelt und sucht Rat bei seinem Onkel Artabanos. Der empfiehlt ihm zunächst, mit den Hellenen Frieden zu schließen, vermag es aber nicht, Xerxes von seinen Zweifeln zu befreien. In dieser Situation wird der Herrscher von einem Traum heimgesucht. Er ruft erneut Artabanus zu sich, um sich seinen Traum deuten zu lassen, und der widerruft nun seinen ursprünglichen Rat. Er sagt:

»Aber die Gottheit treibt uns, sie hat, wie es scheint, das Verderben der Hellenen beschlossen. So ändere ich denn auch ich meine Meinung. Erzähle also den Persern von der göttlichen Botschaft und heiße sie, deinen ersten Befehl ausführen und sich rüsten. Auf, zur Tat, denn die Gottheit will es!«²

¹ J. Saramago, Im Namen Gottes ist das Schrecklichste erlaubt, in: Der Schock des 11. September und das Geheimnis des Anderen – Eine Dokumentation, hg. vom Haus am Lützowplatz/Lettre International, Berlin 2002.

² Herodot, Historien, Stuttgart 1971, 456.

»Gott will es« – nach dieser unmissverständlichen Auskunft beschließt, so schreibt Herodot, Xerxes, *das größte Heer, von dem wir Kunde haben*³, aufzustellen und gegen Hellas zu Felde zu ziehen. Es beginnt ein langer, verlustreicher Krieg, der das Schicksal Europas entscheidend beeinflussen wird.

»Gott mit uns«: diese Parole stand bekanntlich auch auf deutschen Koppelschlössern zu lesen und sie bezeugt eine wahrhaft deprimierende Tradition der im Namen Gottes ausgeübten Gewalt, die über zeitliche, geographische und religiöse Grenzen hinaus reicht. Doch beweist sie wirklich, so könnte man fragen, die unausrottbare Gewaltträchtigkeit der Religion? Handelt es sich nicht in Wahrheit um sprechende Beispiele dafür, wie Religion für machtpolitische Interessen missbraucht wird, indem sie die tatsächlichen Motive der Kriegsführenden verschleiert und jedem Widerstand gegen den Willen zum Krieg durch die Berufung auf den Willen Gottes den Boden entzieht? Welche Beziehung besteht zwischen Gewalt und Krieg auf der einen und Religion auf der anderen Seite? Bringt die Religion tatsächlich, wie Saramago meint, zwangsläufig Gewalt und Krieg hervor?

Um diese Frage beantworten zu können, sind einige Vorklärungen unumgänglich. Um eine erste, methodische, Schwierigkeit zu verdeutlichen, empfiehlt es sich, für einen Augenblick zu Herodot zurück zu kehren. Wäre es möglich, ihm zu sagen, seine Xerxes-Episode stelle einen ausgezeichneten Beleg für die kriegstreibende Rolle der Religion dar, er stünde dieser Aussage mit Sicherheit verständnislos gegenüber. Denn erstaunlicherweise verfügt die griechische Sprache zu seiner Zeit über kein Wort für unseren Begriff »Religion«, wie E. Feil in seiner umfangreichen begriffsgeschichtlichen Studie festgestellt hat. Natürlich verehrten die Griechen verschiedene Götter, und schon Xenophanes kritisierte bestimmte Vorstellungen von den Göttern.

»Aber es erfolgte weder eine Ausdifferenzierung der Theologie noch eine Herauslösung des Göttlichen, des Umgangs mit den Göttern aus dem gesamten Lebensbereich und konsequent dazu auch keine Formulierung eines Terminus, der diesen Bereich bezeichnet hätte. Es gab also keinen Oberbegriff für alles, was mit den Göttern zu tun hat, ob es sich um Vorstellungen oder um die ihnen zugehörige Praxis handelt. Diese Funktion, die bei uns meist der Terminus »Christliche Religion« oder »Christlicher Glaube« übernimmt, war nicht besetzt, ohne daß dies als Mangel, als Leerstelle interpretiert werden darf. Es gab eben keinen Bedarf und keinen Anlaß zu einer Abstrahierung bzw. Generalisierung eines Wortes als Sammelbezeichnung oder Oberbegriff eines Bereichs, der unter dem Aspekt dieser übergeordneten Bezeichnung zusammengefasst werden konnte.«⁴

³ Ebd.

⁴ E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (FKDG 36), Göttingen 1996, 35.

Entsprechend beschreibt Herodot eine Fülle von Frömmigkeitsformen bei den verschiedenen Völkern, von denen er Kenntnis hat, ohne von »Religion« zu sprechen, und er schildert eine Vielzahl ritueller Praktiken, die direkt mit dem Krieg in Verbindung stehen. Überhaupt gilt ihm ein Krieg nur dann als sinnvoll und erlaubt, wenn die Götter ihn unterstützen. Deswegen zeigt er eine besondere Vorliebe für Orakelsprüche, die vor einem Krieg oder einer Schlacht eingeholt werden. Eine solche göttliche Weisung kann sehr wohl, wie im Falle des legendären Krösus, falsch gedeutet oder sogar, wie gerade während der Perserkriege im berühmten Orakel von Delphi offenbar geschehen, aus politischen Gründen manipuliert werden. Man kann die falschen Götter verehren oder es an Frömmigkeit fehlen lassen, aber eines kann man – jedenfalls ungestraft – nicht, nämlich auf den Beistand der Götter verzichten. In Folge dessen muss auch der Geschichtsschreiber, will er das Kriegstreiben wirklich begreifen, ständig mit dem Eingreifen der Götter rechnen. Als sich, so erzählt Herodot, nach der Seeschlacht bei Euboia die beiden Flotten getrennt hatten, gerieten die Schiffe der Perser in einen heftigen Seesturm, der sie an die Klippen trieb und viele zum Sinken brachte. »Alles das«, kommentiert er, »war das Werk der Gottheit, damit die persische Flotte der hellenischen gleich wäre und nicht mehr so viel größer wäre.«⁵

Aus einer solchen Perspektive betrachtet, erscheint es wenig sinnvoll, die »Religion« als Kriegsursache zu bezeichnen. Die Götter führen untereinander Krieg, sie mischen sich in die menschlichen Kriege ein, und die Menschen versuchen, sie auf ihre Seite zu ziehen oder sich auf die Seite der mächtigeren Götter zu schlagen, die ihnen zum Sieg verhelfen können. Das beständige Zusammenwirken von göttlichem und menschlichem Handeln erklärt das Kriegstreiben, das Auf und Ab des Krieges, den Ablauf eines bestimmten Krieges, den Krieg als solchen jedoch erklärt es nicht. Er stellt eine Grundtatsache der Geschichte dar, für die das Ineinander von Göttlichem und Menschlichem eben so konstitutiv ist wie für das kosmische Geschehen insgesamt. Die Trennschärfe, mit der wir heute zwischen einer religiösen und einer wissenschaftlichen Sichtweise bzw. zwischen religiösen und nicht-religiösen Faktoren unterscheiden, setzt eine Entwicklung voraus, in der sich das »religiöse Feld« von anderen Sphären gesellschaftlichen Lebens allmählich abhebt und dem Bewusstsein von Religion *als Religion* eine reale Grundlage verleiht. In einer Gesellschaft, in der schlechthin alles Tun und Lassen religiös gedeutet und gerechtfertigt werden muss, weil eine nicht-religiöse Deutung und Rechtfertigung völlig undenkbar ist, muss selbstverständlich auch und gerade der Krieg als eine tiefgreifende, oft erschütternde Erfahrung religiös gedeutet und, soweit er menschlichem Entscheiden und Handeln entspringt, gerechtfertigt werden. Und ebenso selbstverständlich muss

⁵ Herodot, Historien, 531.

sich jede Kritik an Krieg und Gewalt in diesem Stadium der Kulturentwicklung religiös artikulieren.

2. Die Herausbildung eines Allgemeinbegriffs »Religion« brauchte lange Zeit, vollzog sich eher in Sprüngen als kontinuierlich und auf unterschiedlichen Ebenen. Auch deshalb hat sich bislang kein Religionsbegriff allgemein durchsetzen können: fast 50 wurden bereits 1912 gezählt.⁶ Hinzu kommt, dass das wachsende Wissen in Bezug auf das Phänomen der Religion auf Grund der Mannigfaltigkeit des Religiösen seine Definition paradoxerweise nicht erleichtert, sondern erschwert. Ein scheinbar unausweichliches Dilemma tut sich auf: Je universeller die Religionsdefinition, desto inhaltsärmer, und je stärker inhaltlich bestimmt, desto enger ihr Anwendungsbereich. Nur auf den ersten Blick wirkt es deshalb skurril, wenn ausgerechnet von religionswissenschaftlicher Seite vorgeschlagen wurde, den Begriff der Religion fallen zu lassen oder ihn gezielt zu dekonstruieren.⁷ Dennoch helfen derartige Strategien kaum weiter. Zwar gehört es zu einem wissenschaftlichen Vorgehen, sich so weit als möglich Rechenschaft zu geben von der Bedingtheit und Begrenztheit der jeweils benutzten Begrifflichkeit zu geben. Doch lässt sich nicht aus jeder Not eine Tugend machen. Religion erforschen zu wollen unter bewusstem Verzicht auf auch einen vorläufigen Begriff von Religion, das hieße, sich selber zu blenden, um besser zu sehen. Im Folgenden wird deshalb im Sinne einer Arbeitshypothese ein Religionsbegriff verwendet, der substantielle, funktionale und konstruktivistische Elemente enthält. Als »Religion« wird ein kulturelles Deutungssystem bezeichnet, das in der Erfahrung des »Heiligen« als einer überlegenen Macht wurzelt und alltägliche wie insbesondere außeralltägliche Erfahrungen in einem übergreifenden Sinnzusammenhang integriert.

Eine ähnlich pragmatische Verfahrensweise legt sich im Blick auf das Verständnis der Gewalt nahe. Denn auch hier lässt sich auf keine einheitliche und verbindliche Terminologie zurück greifen, wie nicht zuletzt ein Vergleich der europäischen Sprachen lehrt. Im Deutschen herrscht vor allem wegen der Mehrdeutigkeit der Begriffe »Macht« und »Gewalt« beträchtliche Verwirrung, der nur zu entgehen ist durch präzise Angabe dessen, was jeweils gemeint ist. In diesem Sinne bezeichnet der Begriff der Macht im vorliegenden Zusammenhang das Vermögen, etwas zu bewirken bzw. zu verwirklichen, unabhängig davon, worauf dieses Vermögen beruht. Es handelt sich demnach um einen Relationsbegriff, der angibt, wie sich eine angegebene Größe X auf eine andere Größe Y bezieht. Im sozialen Raum, der per definitionem durch soziale Beziehungen konstituiert wird, tritt Macht entweder als Einfluss oder als Gewalt in Er-

⁶ Vgl. J. Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003, 62.

⁷ Vgl. a.a.O., 71.

scheinung. Dabei meint »Gewalt« jene Formen der Machtausübung, die schädigen, verletzen oder töten. Dieses Verständnis erlaubt es, auch jenen Gewaltbegriff einzubeziehen, der im Deutschen in Wortverbindungen wie Erziehungsgewalt oder Regierungsgewalt auftaucht. Denn obwohl dabei keine manifeste Gewalt im üblichen Sinn im Vordergrund steht, ist die Verbindung zu ihr unübersehbar, denn es handelt sich etwa bei der Regierungs»gewalt« um eine Kompetenz oder Disposition, die konstitutiv die Drohung mit Gewalt beinhaltet. Regieren als Form von Herrschaftshandeln beruht – nicht nur, aber unabdingbar – auf der Fähigkeit, verbindliche Entscheidungen durchzusetzen – notfalls mit Gewalt, d.h. falls das nicht durch die Ausübung von Macht in der Form von Einfluss gelingt.

3. Wer im Lichte dieses doppelten Vorverständnisses das Verhältnis von Religion auf der einen sowie Macht und Gewalt auf der anderen Seite zu analysieren sucht, stößt sofort auf einen bemerkens- und bedenkenswerten Befund: Macht und Gewalt stehen mit der Religion in einem keineswegs nur nebensächlichen oder oberflächlichen, sondern in einem fundamentalen Zusammenhang. Der elementare Charakter ihrer Verbindung ergibt sich bereits aus der Erfahrung des Heiligen als einer schlechthin überlegenen Macht, der außerdem eine ursprüngliche Ambivalenz eignet: das Heilige fasziniert und erschreckt zugleich (*mysterium fascinosum et tremendum*). Schrecken übt das Heilige aus, weil es oft als Gewalt erfahren wird, unter Umständen als tödliche Gewalt. Ihm direkt zu begegnen, bedeutet oft, sterben zu müssen. So weist zum Beispiel Jahve das Ansinnen des Moses, ihn anschauen zu dürfen, mit den Worten zurück: »Du kannst mein Angesicht nicht sehen, denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben« (Ex 33,20; vgl. auch Ex 19,20-23). Die Erfahrung einer überlegenen Macht, der eo ipso die Fähigkeit zu töten innewohnt, bildet folglich nicht eine neben vielen anderen, auf die sich die Religion ebenfalls bezieht. Vielmehr hat Religion von Anfang mit der Erfahrung von Gewalt zu tun, und diese Beziehung stellt sich als derart eng und elementar dar, dass man fast den Eindruck gewinnt, der Ursprung der Religion liege in der Erfahrung der Gewalt.

Den klarsten Hinweis für diesen auf den ersten Blick unlösbar erscheinenden Zusammenhang bildet die universale Praxis des Opfern, gleichsam das rituelle Herzstück aller archaischen und antiken Religionen, die sich naturgemäß in der religiösen Vorstellungswelt widerspiegelt.⁸ »The-

⁸ Es versteht sich fast von selbst, dass auch kein allgemein anerkannter Begriff des Opfers existiert. So beginnt etwa Bruce J. Malina einen einschlägigen Aufsatz mit der Feststellung: »Es ist allgemein bekannt, daß über die Definition des Opfers keine Übereinstimmung herrscht.« *Ders., Rituale der Lebensexklusivität. Zu einer Definition des Opfers*, in: B. Janowski/M. Welker (Hgg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Opfer*, Frankfurt a.M. 2000, 23-57, bes. 23. Im Folgenden steht natürlich zunächst das Phänomen des Blutopfers im Vordergrund, bei dem Tiere oder Menschen getötet werden.

orie« und Praxis verdeutlichen, dass die Beziehung zwischen Religion und Gewalt ursprünglich auf einer vormoralischen Ebene angesiedelt ist. Im Vordergrund steht, mit anderen Worten, nicht die Frage, ob Menschen Gewalt ausüben dürfen oder nicht, es geht zuallererst darum, die Herkunft und Bedeutung der Gewalt in der Welt und im menschlichen Leben zu verstehen.

Bei diesem Bemühen um Verständnis fällt auf, dass eine Vielzahl von Schöpfungsmythen der Gewalt bereits im Prozess der Weltentstehung eine wahrhaft fundamentale Rolle zuweist. Längst bevor der Mensch auf der Weltbühne auftritt, taucht die Gewalt als unabdingbares Element der Kosmogonese auf, und zwar häufig in der Form eines notwendigen Opfers, das ein göttliches Wesen zu erbringen hat, um die gegenwärtige Welt überhaupt zu ermöglichen. Bereits in der griechischen Antike entstand mit Rücksicht auf die religiöse Opferpraxis eine Theorie der Religion, der zu Folge die Religion sich der Erfahrung menschlicher Angst verdankt: Weil die Menschen die Götter fürchten, bringen sie ihnen Opfer dar, um sie zu besänftigen oder gar für sich zu gewinnen. Diese bis in die Gegenwart hinein wirksame Erklärung der Religion erklärt allerdings nicht, weshalb es in den kosmogonischen Mythen häufig die/eine Gottheit ist, die geopfert werden muss, und das – um es zu wiederholen – in einer Phase der Weltstehung, in der es noch gar keine Menschen gibt. Wenn das Opfer als solches die Funktion hätte, irgendeine höhere Macht gnädig zu stimmen, welcher Macht sollte dann das Opfer der Gottheit dienen? Und wozu? Es greift offenkundig zu kurz, die Notwendigkeit des Opfers auf das Verhältnis von Göttern und Menschen zurück zu führen. Denn wenn der Mythos das gewaltsame Opfer als ein bestimmendes Element schon der vormenschlichen Welt auffasst, dann leugnet er damit implizit die Möglichkeit, den Menschen für den Ursprung der Gewalt verantwortlich zu machen.

4. Wie nun deutet der Mythos die Funktion des Opfers im Prozess der Kosmogonese? Um an dieser Stelle einem folgenschweren Missverständnis vorzubeugen, ist es wichtig, sich klar zu machen, dass die Schöpfungsmythen ausnahmslos von der Überzeugung ausgehen, Leben sei ohne Ordnung unmöglich. Der strukturelle Gegensatz, auf den sie Bezug nehmen, ist der Gegensatz von lebensfeindlichem Chaos und lebensfreundlicher Ordnung, nicht der von Sein und Nichts, wie ihn die christliche Schöpfungstheologie später thematisiert. Deswegen beschreibt der Schöpfungsmythos – übrigens, wie gleich darzulegen sein wird, auch der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen 1-2,4a), wie aus einer chaotischen Welt eine geordnete Welt entsteht. Bei diesem Übergang spielt die Gewalt eine zugleich zerstörerische und schöpferische Rolle. Bezogen auf das Phänomen des Opfers bedeutet das: Das Opfer der/einer Gottheit ist nach Auskunft des Mythos unumgänglich dafür, jene Ordnung etablieren zu können, die das Leben der Menschen in einem wahrhaft grund-

legendem Sinne regelt. Begreiflich darum, weshalb dieses Opfer oft in der Form einer Zerstückelung vollzogen wird, der eine erneute Zusammenfügung folgt. Ein einziges, allerdings sehr bedeutsames Beispiel muss genügen, um den hier behaupteten Zusammenhang zu illustrieren, nämlich den mesopotamischen Schöpfungsmythos »Enuma elisch«, der sicherlich bei der Abfassung des Schöpfungsbericht der Priesterschrift Pate gestanden hat.⁹

Der Mythos setzt ein mit einer Darstellung des Schöpfungsvorganges, im Verlauf dessen die Götterwelt mit ihrer Ordnung entsteht, die dann gestört wird:

Als droben die Himmel nicht genannt waren.
 Als unten die Erde keinen Namen hatte,
 Als selbst Apsu, der uranfängliche, der Erzeuger der Götter,
 Mammu Tiamat, die sie alle gebär,
 Ihre Wasser in eins vermischten,
 Als das abgestorbene Schilf sich noch nicht angehäuft hatte,
 Rohrdickicht nicht zu sehen war,
 Als noch kein Gott erschienen,
 Mit Namen nicht benannt, Geschick ihm nicht bestimmt war,
 Da wurden die Götter aus dem Schoß von Apsu und Tiamat geboren.
 Lachmu, Lachmu traten ins Dasein, wurden mit Namen benannt.
 Äonen wurden groß und erstreckten sich lang,
 Anschar, Kischar wurden geboren, sie überragten jene,
 Die Tage wurden lang, die Jahre mehrten sich.
 Anu war ihr Sohn, ebenbürtig seinen Vätern.
 Anschar machte Anu, seinen Erstgeborenen, sich gleich;
 Anu erzeugte sein Ebenbild Nudimmud.
 Nudimuud war seiner Väter Herrscher.
 Umfassend an Wissen, weise, an Kräften gewaltig,
 Übertraf er bei weitem an Kraft den Erzeuger seines Vaters Anschar.
 Nicht hatte er seinesgleichen unter den Göttern seinen Brüdern.
 Es kamen zusammen die Brüder, die Götter,
 Zu stören Tiamat durch *ungeordnetes Treiben*.

Dieser erste Angriff auf die ursprüngliche Ordnung ruft sofort eine Reaktion in Gestalt der Idee massiver Gegengewalt hervor:

Die Angelegenheit berieten sie wegen der Götter, ihrer Erstgeborenen.
 Apsu tat seinen Mund auf,
 Mit lauter Stimme er zu Tiamat:
 »Unerträglich ist mir ihr Verhalten.
 Tagsüber kann ich nicht ruhen, nachts kann ich nicht schlafen.
Ich will sie vernichten, um ihrem Treiben ein Ende zu machen.
 Stille soll herrschen, damit wir (endlich) schlafen können!«

⁹ Der Text wird zitiert aus: Die Schöpfungsmythen. Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten, mit einem Vorwort von M. Eliade, Darmstadt 1996, 134-142. Die Hervorhebungen stammen von mir.

Als Tiámat diese Worte vernahm,
 Begann sie gegen den Gatten zu schmähen,
 Einen Schmerzensschrei stieß sie aus, wütend in ihrem Allein-Sein,
 Ließ das Böse ein in ihr Herz:
 »Was? Vernichten sollten wir, was wir geschaffen haben?
 Gewiß, ihr Verhalten ist peinlich, doch wollen wir uns mit Sanftmut gedulden.«
 Mummu sprach nun, Apsu zu beraten.
 Mummus Rat war voller *Gewalttätigkeit und Feindseligkeit*.
 »Zerstöre, Vater, diese trüben Umtriebe,
 Damit du tagsüber ruhen, damit du nachts schlafen kannst.«

Dieser Plan wird Ea, dem weisen und allwissenden Gott bekannt, der ihn vereitelt, indem er Apsu tötet. Danach greift Marduk, der heldenhafte junge Gott, in das Geschehen ein, indem er im Kampf gegen Tiamat und den Anstifter der Gegengewalt eine neue Ordnung aufrichtet, die Ordnung der Menschenwelt. Die im Sinne der genannten These bedeutsamste Aspekt der Schilderung besteht darin, dass Marduk seine Widersacherin nicht nur tötet, sondern überdies den Leichnam zerlegt und aus den Einzelteilen die Grundbestandteile der kosmischen Ordnung macht. Auch der Mensch verdankt sein Dasein einem blutigen Opfer, das als Vergeltungsakt für eine schuldbeladene Tat vorgestellt wird. Diese Urschuld liegt darin, den Krieg in die Welt gebracht zu haben, wohlge-merkt: in eine noch menschenleere Welt.

Da traten zusammen Tiamat und Marduk, der weiseste der Götter,
 Stürzten sich aufeinander und begegneten sich im Kampf.
 Es breitete der Herr sein Netz aus, fing sie darin,
 Er ließ vor ihr los den schlimmen Wind, den er aufbewahrt hatte,
 Als Tiamat das Maul aufat, um ihn zu verschlingen,
 Warf er den Sturm hinein, damit sie ihre Lippen nicht wieder schließen könne.
 Die grimmigen Winde füllten ihren Leib.
 Ihr Leib blähte sich auf, und ihr Maul blieb offen.
 Er schoß einen Pfeil ab, zerriß ihr den Bauch,
 Ihr Inneres zerriß und durchbohrte ihr Herz.
 Als er sie bezwungen hatte, tilgte er ihr Leben aus,
 Ihren Leichnam warf er zu Boden und stellte sich darauf.
 [...]
 Und er kehrte zurück zu Tiamat, die er bezwungen hatte.
 Er stellte der Herr seinen Fuß auf Tiamats Kreuz,
 Mit seinem schonungslosen Dolch
 Spaltete er ihren Schädel,
 Durchschnitt ihre Adern,
 Und der Nordwind entführte das Blut in die Ferne.
 Als seine Väter es sahen, freuten sie sich, jubelten,
 Brachten ihm Geschenke und Gaben.
 Es ruhte der Herr und beschaute ihren Leichnam.
 Aus dem geteilten Ungeheuer wollte er Kunstvolles schaffen.
 Er schnitt es also entzwei wie einen getrockneten Fisch;
 Der einen Hälfte bediente er sich, das Himmelsgewölbe zu machen,

Zog den Riegel, setzte Wächter ein.
 Und schärfte ihnen ein, ihre Wasser nicht herauszulassen.
 Er ging durch die Himmel, durchforschte ihre Gegenden,
 Um dort ein Gegenstück des Apsu zu errichten als Wohnung Nudimmuds.
 Er maß der Herr die Ausmaße des Apsu,
 Einen Palast nach seinem Bild, errichtete er dort, den Escharra.
 Der Palast Escharra, den er erbaute, war der Himmel.

[...]

Als Marduk das Wort der Götter hörte,
 Beschloß er, ein großes Werk zu schaffen.
 Er ergriff das Wort und sprach mit Ea.
 Um seine Meinung zu erfahren über den Plan, den er ersonnen hatte:
 »Ein Gewebe von Blut will ich machen, Gebein will ich bilden,
 Um ein Wesen entstehen zu lassen: Mensch sei sein Name.
 Erschaffen will ich ein Wesen, den Menschen.
 Ihm auferlegt sei der Dienst der Götter zu ihrer Erleichterung.«

[...]

Es antwortete ihm Ea, indem er zu ihm das Wort sprach:
 Zur Erleichterung der Götter, teilte er ihm seinen Plan mit:
 »Einer von ihren Brüdern soll ausgeliefert werden.
 Dieser soll sterben, damit die Menschheit entsteht.
 Die großen Götter aber, versammelt, (sollen entscheiden),
 Ob ein Schuldiger ausgeliefert werden muss, damit sie bestehen bleiben.«
 Marduk versammelt die großen Götter,
 Lenkt sie verständig gibt ihnen Weisung.
 Seinen Worten schenken die Götter Aufmerksamkeit.
 Zu den Anunnanki spricht der König das Wort.
 »War euer erstes Bekenntnis wahrhaftig,
 So sagt mir die Wahrheit und schwört.
Wer ist es, der den Krieg erregt,
Tiamat zur Revolte aufgereizt, den Kampf begonnen hat?
 Wenn der am Kriege Schuldige mir ausgeliefert wird,
 Will ich ihm seine Strafe auferlegen, ihr aber sollt in Frieden bleiben.«
 Da antworteten ihm die Igigi, die großen Götter,
 Ihm, Lugaldimmerankia, dem Berater der Götter, ihrem Herrn:
 »Kingu war's, der den Krieg erregt,
 Tiamat zur Revolte aufgereizt, den Kampf begonnen hat.«
 Als sie ihn gebunden hatten, brachten sie ihn vor Ea.
 Sie ließen ihn seine Strafe erleiden, seine Adern durchschnitten sie.
 Aus seinem Blute schuf er die Menschheit.
 Er schrieb ihr den Dienst der Götter, um diese (davon) zu befreien.

Die in diesem Mythos zum Ausdruck gebrachte Sicht findet sich in ihrem Kern in vielen Schöpfungsmythen wieder, etwa im ägyptischen Osiris-Mythos oder in der germanischen Mythologie. Sie wird im Blick auf die maßgebliche strukturelle Konstellation auch von der biblischen Priesterschrift. Um so aufschlussreicher darum die ebenso klar erkennbaren Unterschiede.

5. Entgegen der christlichen Lesart der beiden biblischen Schöpfungserzählungen handelt keiner von beiden davon, wie Gott die Welt aus dem Nichts erschafft.¹⁰ Beide setzen selbstverständlich voraus, dass es vor dem Beginn des göttlichen Schöpfungswerkes eine Erde gibt, freilich eine, die lebensfeindlich ist (Priesterschrift, Gen) oder in der es an entscheidenden Lebensbedingungen fehlt (Jahvist, Gen). In beiden Fällen zielt das Schöpfungshandeln Gottes darauf ab, die ihm vorgegebene Welt in die Lebenswelt des Menschen umzuformen. Vor allem die Priesterschrift legt dabei größten Wert auf die Notwendigkeit einer lebensdienlichen und lebensförderlichen Ordnung. Insoweit stimmt sie mit den kosmogonischen Mythen überein. Allerdings, mit keiner Silbe erwähnt sie dabei die Notwendigkeit von Gewalt oder eines gewaltsamen Opfers. Gott schafft die Ordnung der Welt ausschließlich kraft seines Wortes, souverän und mit beinahe spielerischer Leichtigkeit. Es bedarf dazu keiner Mühe und keines Kampfes. Chaos-Macht und Schöpfer-Macht prallen nicht aufeinander, ringen nicht miteinander, vielmehr wird das Chaos Schritt für Schritt ausgeschlossen, und zwar restlos. Deshalb kann die Schöpfung in jeder Phase als »gut« und am Ende sogar als »sehr gut« qualifiziert werden. In ihr findet sich keine Spur von Gewalt, weder irgendeiner Form von göttlich-schöpferischer Gewalt, noch von Gewalt zwischen den Menschen, zwischen Mensch und Tier – die Menschen ernähren sich rein vegetarisch! – oder zwischen den Tieren. Darin kommt der erste mit dem zweiten Schöpfungsbericht völlig überein, der eine sprichwörtlich paradiesische Welt schildert. Von Gewalt ist erst nach der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies die Rede, dann freilich sofort. Sie kommt mithin in die Welt allein als Folge des Sündenfalls. Zwar enthält die Priesterschrift keine Sündenfall-Erzählung, doch auch sie lässt keinerlei Zweifel daran, woher die Gewalt rührt und ihr Urteil fällt im Grunde noch schärfer aus als das des Jahvisten. Im Vorfeld der Sintflut-Geschichte nennt sie als das entscheidende Motiv Gottes, sein Schöpfungshandeln zu bereuen und ihr Ergebnis zu vernichten, die gleichsam unheilbare Verderbtheit des gesamten Menschengeschlechts: »Der Herr sah, dass auf Erden die Schlechtigkeit der Menschen zunahm und dass alles Sinnen und Trachten seines Herzens immer nur böse war« (Gen 6,5). Der Vergleich mit den zum Teil erheblich älteren mesopotamischen Sintflut-Geschichten zeigt, dass genau diese Begründung den springenden Punkt der biblischen Geschichte bildet. Denn nirgendwo sonst kommt es zu dieser verheerenden Katastrophe auf Grund menschlicher Schuld. Es mag wie sophistische Haarspalterei wirken, doch bleibt die Priesterschrift in ihrem Bestreben, Gott von der Verantwortung frei

¹⁰ Die folgenden Überlegungen stützen sich, soweit es die exegetische Seite betrifft, vor allem auf E. Zenger, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterlichen Urgeschichte (SBS 112), Stuttgart 1983.

zu sprechen, auch insofern konsequent, als der Schöpfer nicht direkt, gleichsam mit eigener Hand, sein Werk zerstört, sondern indem er die gebändigte Chaos-Macht der Urflut entfesselt (vgl. Gen 7,11), also eine seiner ersten Ordnungsentscheidungen widerruft.

In religionsgeschichtlicher und religionsvergleichender Perspektive erlauben die biblischen Genesis-Erzählungen einen atemberaubenden Einblick in den Prozess religiöser Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Gewalt. Ihre Autoren stehen einerseits an einem Höhepunkt der Entwicklung der Theologie Israels, andererseits reflektieren sie mit bewundernswürdiger Genauigkeit die Eigenart nicht-jüdischer Schöpfungsmythen. Paradox formuliert, kann man sagen: Sie entmythologisieren die Gewalt mit den Mitteln des Mythos. Zwar erinnert auch die Erzählung von Kain und Abel an die Beziehung zwischen der menschlichen Gewalttätigkeit und den Chaos-Mächten in Gestalt des lauernen Dämons, dem sich Kain in seinem Zorn unterwirft (vgl. Gen 4,7). Jedoch zeigen sich die zitierten biblischen Autoren an diesem Aspekt nur mäßig interessiert. Ihnen kommt es erkennbar vor allem darauf an, dass die Gewalt in der Menschenwelt nicht von Gott stammt und nur deshalb in ihr wirksam sein kann, weil der Mensch ihr Raum gewährt. Wie der Mythos bieten sie also eine Erklärung für das Vorhandensein der Gewalt, doch wird sie jeder Notwendigkeit im Prozess der Schöpfung entkleidet. In der Schöpfung Gottes vor dem Sündenfall, im »Paradies«, hat Gewalt keinerlei sinnvolle Funktion, weder für Gott, noch für den Menschen. Sie ist, volkstümlich ausgedrückt, »überflüssig wie ein Kropf«. Erst nach der Vertreibung aus dem Paradies, in der Welt »jenseits von Eden« muss über Gewalt, alltägliche und rituelle, nachgedacht werden.

Es wäre spannend und aufschlussreich, diesen Befund weiter zu entfalten. Doch muss es bei einem einzigen Hinweis bleiben. Die historisch-kritische Exegese hat zu der Erkenntnis geführt, dass es sich bei den biblischen Schöpfungsberichten, obwohl sie zum Teil sehr altes Überlieferungsmaterial enthalten und verarbeiten, in der vorliegenden Form um theologische Spätprodukte handelt. Daher vor allem die implizite priesterschriftliche Auseinandersetzung mit mesopotamischen Schöpfungsmythen, die sich in verschiedenen Zügen zeigt, unter anderem der bewussten Ablehnung der Idee, Gott bzw. die Gottheit oder die Götter hätten den Menschen geschaffen, um für sie zu arbeiten oder zum Weck ihrer kultischen Verehrung. Doch das nur am Rande. Sehr viel bedeutsamer ist ein anderer Aspekt. Es hatte sich gezeigt, dass die kosmogonischen Mythen das Problem der Gewalt nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie als ein ethisches Problem reflektieren. Das gilt insbesondere für die rituelle Gewalt. Weshalb sich das so verhält, liegt auf der Hand: Wenn Gewalt zum Erhalt der Welt unabdingbar nötig ist, wäre es nicht nur lächerlich, sondern mehr noch gefährlich, auf sie verzichten zu wollen. Man denke etwa an die überaus blutigen Menschenopfer der Azte-

ken, ohne die der Fortbestand der Welt gefährdet wäre. Das auf dem Altar vergossene Blut liefert dem Sonnengott die für ihn unverzichtbare Lebensenergie, die es ihm erlaubt, das irdische Leben zu erhalten. Das heißt keineswegs, dass Gewalt uneingeschränkt erlaubt wäre. Aber gerade im kultischen Kernbereich der Religion unterliegt das Töten keinem moralischen Verdikt.

Nun kennt selbstverständlich gerade die Priesterschrift Kult- und Opferpraxis, mehr noch: Ihre Darstellung des göttlichen Heilshandelns gipfelt in die Wortoffenbarung Gottes am Sinai, nach der Moses einen Altar für Brandopfer baut und Stiere schlachten lässt, mit deren Blut er den Altar besprengt. Außerdem gebietet Gott die Errichtung eines Zeltheiligtums als Wohnstätte, in dem zum einen die »Lade der Bundesurkunde« (Ex 26,34) untergebracht werden soll, zum anderen aber auch als Ort regelmäßiger Opfer bestimmt wird (Ex 29,38-30,38):

»Folgendes sollst du auf dem Altar darbringen: Tagtäglich und ständig zwei männliche einjährige Lämmer. Das eine Lamm sollst du am Morgen, das andere zur Zeit der Abenddämmerung darbringen, dazu ein Zehntel Feinmehl, das mit einem Viertel Hin Öl aus ausgestoßenen Oliven vermennt ist, und als Trankopfer ein Viertel Hin Wein für ein Lamm. Das zweite Lamm bring zur Zeit der Abenddämmerung dar, mit einer Opfergabe und einem Trankopfer wie am Morgen, zum beruhigenden Duft als Feueropfer für den Herrn. Es soll von Generation zu Generation ein immerwährendes Brandopfer zum Eingang des Offenbarungszeltes vor dem Herrn sein, wo ich mich euch offenbare, um mit dir dort zu reden. Ich werde mich dort den Israeliten offenbaren und mich in meiner Herrlichkeit als heilig erweisen. Ich werde das Offenbarungszelt, den Altar, Aaron und seine Söhne heiligen und für meinen Priesterdienst weihen. Ich werde mitten unter den Israeliten wohnen und ihnen Gott sein. Sie sollen erkennen, daß ich der Herr, ihr Gott bin, der sie aus Ägypten herausgeführt hat, um in ihrer Mitte zu wohnen, ich der Herr, ihr Gott.«

Es kann demnach aus priesterschriftlicher Sicht keine Rede von einer Aufhebung des Opferkultes sein, im Gegenteil. Indes beantwortet diese Feststellung noch in keiner Weise die entscheidende Frage danach, welchen Sinn die Priesterschrift ihm beimisst. Wie meist in der Exegese wirft die Interpretation dieses Textes eine Reihe von Schwierigkeiten auf, doch selbst dem ungeschulten Leser dürfte kaum das Gefälle der Argumentation entgehen, das eindeutig auf den Willen Gottes hinaus läuft, »in der Mitte« Seines Volkes zu »wohnen«. Von da her bestimmt sich der Sinn der Opferpraxis und es liegt klar auf der Hand, dass keine der erwähnten Arten von Opfer darauf angelegt ist, Gott zu besänftigen, ihn umzustimmen oder ich überhaupt in seinem Willen zu beeinflussen. Es geht einzig und allein darum, von Seiten des Volkes bzw. des Menschen die Voraussetzungen für das »Wohnen« Gottes zu schaffen oder, anders formuliert, für die von Gott sozusagen »immer schon« und unbeirrbar gewollte Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk. Das gilt auch und gerade für die Sühnopfer, bei denen klar der Aspekt Reinigung im Vor-

dergrund steht.¹¹ Zusammenfassend und zugespitzt kann man sagen: Zwar hält die Priesterschrift hält Opfer für unbedingt notwendig, »von Generation zu Generation und immerdar«, doch nicht Gott hat sie nötig, sondern der Mensch, und nur er. In dieser Perspektive erhalten Kult und Opfer eine völlig andere Bedeutung als sonst in der Religionsgeschichte.

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt man im Verfolg einer anderen Spur. Das heißt: Indem die biblischen Schöpfungsberichte die Gewalt als Folge der menschlichen Sünde darstellen und auf diese Weise ausschließlich den Menschen für ihre Existenz schuldig sprechen, verwandeln sie die Ausübung von Gewalt konsequent in ein religiös-ethisches Problem. Überhaupt dürfte keine andere Religion mit vergleichbarer Radikalität die Ethisierung der Beziehung zwischen Gott und Mensch voran getrieben haben. Das geschieht, wie der Ägyptologe J. Assmann vor kurzem richtig bemerkt hat, vor allem, indem die Idee der Gerechtigkeit, ansonsten meist in der Form von Weisheitslehren bedacht und in erzieherischer Absicht vorgetragen, als prägendes und tragendes Strukturelement des von Gott mit der Mensch oder seinem auserwählten Volk geschlossenen Bundes begriffen wird.¹² Alle Gewalt muss deshalb im Licht dieser Bundesbeziehung gesehen und beurteilt werden. Davon kann naturgemäß auch die Beurteilung der rituellen Gewalt nicht unberührt bleiben. Wiederum erweist es sich als der springende Punkt, dass die Opferpraxis Zug um Zug aus der Logik des *Do-ut-des* heraus gelöst wird, weil sie im Licht des jüdischen Gottesglaubens ihren Sinn verliert. Gott braucht keine Opfer, weder um Gott sein und als Gott wirken zu können, noch um sein Wohlwollen gegenüber seiner Schöpfung zu gewährleisten. Das vorrangige Motiv der Opferpraxis kann demnach nur das Bedürfnis des Menschen, Gott zu loben und zu danken, seine Herrlichkeit und Heiligkeit zu feiern. Daneben hat nur noch eine Lebensführung Gewicht, die dem (Bundes-)Willen Gottes entspricht. In diesem Sinne gehören Kult und Alltagsleben untrennbar zusammen. Deswegen richtet sich selbst die gelegentlich unerhört scharfe Kult- und Opferkritik der vorexilischen Prophetie keineswegs, wie man häufig meint, gegen Kult und Opfer als solche, sondern gegen den schreienden Widerspruch zwischen der kulturellen Gottesverehrung und der Ungerechtigkeit der herrschenden Le-

¹¹ Vgl. dazu A. Marx, Opferlogik im alten Israel, in: B. Janowski/M. Welker, a.a.O., 129-149, bes. 139-145. Außerdem I. Willi-Plein, Opfer im Alten Testament, in: A. Gerhards/C. Richter (Hgg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt (QD 186), Freiburg i.Br. u.a. 2000, 48-58, bes. die beiden ersten zusammenfassenden Thesen: »1. Für das Alte Testament gilt insgesamt, daß Gott keine blutigen Opfer verlangt, wohl aber den Vollzug von Opfern, bei denen Blut vergossen wird, erlaubt und durch seine Weisung zum Wohl der Menschen reguliert. Das Ziel ist die Wiederherstellung des für den Menschen nicht verfügbaren Lebenszusammenhangs der Gemeinschaft mit Gott. 2. Ein »Sündopfer« ist Sündendarstellung, aber nicht Genugtuungsleistung vor Gott. (57)

¹² Vgl. J. Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003, 75-80.

bensverhältnisse. Modern gesprochen klagt sie die strukturelle Gewalt an, weil sie der von Gott gewollten Lebensordnung Hohn spricht und dem Kult jede Glaubwürdigkeit raubt.

Mit dieser Überzeugung befinden sich die Propheten alttestamentlich in bester Gesellschaft. Dazu nur ein Beleg aus den Psalmen:

»Höre, mein Volk, ich rede. Israel, ich klage dich an, ich, der ich dein Gott bin. Nicht wegen deiner Opfer rüge ich dich, deine Brandopfer sind mir immer vor Augen. Doch nehme ich von dir Stiere nicht an, noch Böcke aus deinen Hürden. Denn mir gehört alles Getier des Waldes, das Wild auf den Bergen zu Tausenden. Ich kenne alle Vögel des Himmels, was sich regt auf dem Feld ist mein eigen. Hätte ich Hunger, ich brauchte es dir nicht zu sagen, denn mein ist die Welt und was sie erfüllt. Soll ich denn das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken? Bring Gott als Opfer dein Lob, und erfülle dem Höchsten deine Gelübde! Rufe mich an am Tage der Not; dann rette ich dich, und du wirst mich ehren.«

Zum Frevler aber spricht Gott:

»Was zählst du meine Gebote auf und nimmst meinen Bund in deinen Mund? Dabei ist Zucht dir verhasst, meine Worte wirfst du hinter dich. [...] Wer Opfer des Lobes bringt, ehrt mich; wer rechtschaffen lebt, dem zeig' ich mein Heil.«

Und bei Jesus Sirach heißt es kurz und bündig: »Wie Wasser loderndes Feuer löscht, so sühnt Mildtätigkeit Sünde« (3,30) oder: »Abkehr vom Bösen findet das Gefallen des Herrn: als Sühne gilt ihm die Abkehr vom Unrecht« (36,5).

Knapper lässt sich die Ethisierung des Sühneproblems nicht auf den Punkt bringen. Vor diesem Hintergrund wird unmittelbar die tiefe Abscheu nachvollziehbar, die das Judentum von früh an gegenüber der Praxis der Menschenopfer empfindet, verkennet sie doch in fatalster Weise Gottes Barmherzigkeit ebenso wie seine Gerechtigkeit. Dennoch ist erneut zu unterreichen: Auch Jesus Sirach bejaht den Opferkult, bringt das Tun der Gerechtigkeit nicht in einen Gegensatz zu ihr, sieht darin keinen Ersatz für den Kult. Aber er hält unmissverständlich fest, woran dessen Legitimität hängt: »Das Opfer des Gerechten ist angenehm, sein Gedenkopper wird nicht vergessen werden« (36,9). Die fundamentale Veränderung in Bezug auf den Stellenwert und den Sinn des Opfers, die sich in der Logik dieses Denkens konsequent ergibt, macht sich nicht zuletzt darin bemerkbar, dass die weit verbreitete *Do-ut-des*-Logik auf den Kopf gestellt wird. Es ist überflüssig, Gott Gaben darzubringen, um ihm zu einer Gegengabe zu bewegen, vielmehr gibt der Mensch mit seiner Opfergabe lediglich einen Teil dessen zurück, was er vorher von Gott erhalten hat: »Wie Gott dir gegeben hat, so gib auch ihm, freigebig und so gut, wie kannst« (36,12).

Die in solchen Texten aufscheinende Tendenz lässt sich auch im Neuen Testament beobachten, gewinnt dort jedoch noch einmal an Profil und

theologischer Tiefe. Das allerdings plausibel zu machen, gelingt nur auf dem Wege einer kritischen Überprüfung einer langen und wirkmächtigen christlich-theologischen Tradition.

6. Wer sich das Gewicht der Gewalterfahrung im Kontext religiöser Erfahrung vergegenwärtigt, den muss erstaunen, wie wenig Beachtung sie in der christlichen Theologie gefunden hat. Nahezu rätselhaft mutet diese Tatsache an, wenn man bedenkt, dass das Schicksal Jesu, verdichtet im Symbol des Kreuzes, ohne die vom ihm erlittene Gewalt schlichtweg unvorstellbar ist. Zwar beginnt das theologische Nachdenken über Jesus mit der bedrängenden, aus Enttäuschung und Verzweiflung geborenen Frage, weshalb er sterben musste. Doch die Gewaltsamkeit dieses Todes als solche wird in ihrer anthropologischen und theologischen Bedeutung kaum reflektiert. Das hat zu tun mit der fast exklusiven Konzentration auf den soteriologischen, den heilsbedeutsamen Aspekt des Leidens und Sterbens Jesu. Sie charakterisiert bereits die neutestamentlichen Texten selbst. Denn wieder und wieder betonen deren Autoren, Jesus sei »für uns gestorben«, »für unsere Sünden«, um »unseres Heiles willen, etc., und an zentralen Stellen wird die Erlösungstat Jesu ausdrücklich als »Sühne« bezeichnet. Zwei Belege für die herausragende Rolle dieser Sühnetod-Vorstellung müssen genügen.

Der Verfasser des 1. Johannesbriefes schreibt (2,2f):

»Meine Kinder, ich schreibe euch dies, damit ihr nicht sündigt. Wenn aber einer sündigt, haben wir einen Beistand beim Vater: Jesus Christus, den Gerechten. Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt.«

Im Römerbrief des Paulus steht zu lesen (3,23-25):

»Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus. Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch den Glauben. So erweist Gott seine Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünden.«

Es erübrigt sich, weitere Stellen anzuführen, um zweifelsfrei zu erkennen: Die christliche Verkündigung, wie sie im Neuen Testament bezeugt ist und dann in der Auslegungsgeschichte fortgesetzt wird, ist ohne die Sühnetod-Vorstellung schlichtweg undenkbar, obschon sich auch andere Deutungen im NT finden. Trotzdem hat sich im Zuge der Neuzeit sowohl in der Exegese als auch in der systematischen Theologie eine intensive Diskussion über die folgende Frage entwickelt:

»Ist der Tod Jesu Christi so zu verstehen, daß es sich bei ihm um ein von Gott-Vater wohl angesehenes und gut aufgenommenes Lebensopfer seines Sohnes handelt, und ferner dahingehend, daß dieses Opfer von so großem Wert war

und ist, daß es ein für alle Male für die Sünden aller Menschen genügt, also die für sie *hinreichende Sühne* bewirkt hat.«¹³

Es wäre verfehlt und kurzsichtig, für die Virulenz dieser Frage ausschließlich oder überwiegend Bedenken verantwortlich zu machen, die dem modernen Bewusstsein entspringen, so etwa der Verdacht einer sadistisch-maso-chistischen Leidverliebtheit. Denn der durchschlagendste Einwand bezieht sich auf die innere Stimmigkeit des Gottesbildes, das sich in der christlichen Sühnetod-Vorstellung niederschlägt.

»Im christlichen Mythos spielt Gottvater zwei Rollen zugleich: Er ist der traurige, opfernde Vater, und er ist auch der Vater-Gott, der das Opfer verlangt, um seinen Zorn über die Erbsünde der Menschheit zu besänftigen. Gott verleugnet seine väterlichen Gefühle, um Sich selbst ein Opfer zu bringen. Als selbstverleugnender Vater beugt sich Gott irgendeiner dunklen Notwendigkeit jenseits Seiner Macht, aber als Gottvater ist Er selbst diese Notwendigkeit.«

Psychologisch gedacht trägt demnach die Sühnetod-Vorstellung einen inneren Konflikt in Gott hinein, dessen Lösung nur auf Kosten des Gottessohnes möglich ist. Philosophisch gedacht wird diese Lösung um Preis der Freiheit Gottes erkaufte, der sich, seltsam genug, einer selbstgesetzten Notwendigkeit beugen muss. Religionsgeschichtlich gedacht schließlich bedeutet sie einen Rückfall in die heidnische Praxis des Menschenopfers. Letzteres gilt, obgleich die christliche Theologie, angefangen vom Hebräerbrief, nie müde wurde hervorzuheben, der Opfertod Jesu bedeute das Ende aller Opfer. Es gilt einfach deshalb, weil das proklamierte Ende aller Opfer eben doch den Opfertod Jesu und also ein Menschenopfer voraussetzt. Aus diesem Grund bildet das Christentum, religionsgeschichtlich betrachtet, eine durch und durch paradoxe Erscheinung:

»Wir haben hier daher das Phänomen einer Religion, in der das Menschenopfer eine zentralere Stelle einnimmt als in jeder bekannten Religion (und dies in einem Maße, daß die Azteken, die dem Christentum an dieser Stelle durchaus Konkurrenz machen konnten, die christliche Lehre sehr vertraut und wenig bemerkenswert fanden), die aber nichtsdestoweniger das Menschenopfer als eine ihr fremde als eine ihr fremde und überholte Vorstellung von sich weist.«¹⁴

Das Problem könnte ernster kaum sein. Da die christliche Religion allem Anschein nach auf die Sühnetod-Vorstellung nicht verzichten kann, ohne sich selbst preis zu geben, droht ihr die Selbsterstörung in Folge eines unaufhebbaren Widerspruchs. Und selbst wenn ein solcher Verzicht möglich wäre, hieße das nicht, gleichzeitig die Überzeugung vom Ende aller Opfer wieder aufgeben zu müssen?

¹³ Hervorhebung im Original.

¹⁴ H. Maccoby, Der Heilige Henker. Die Menschenopfer und das Vermächtnis der Schuld, Stuttgart 1999, 161.

7. Ein Ausweg aus dem Dilemma, zwischen Teufel und Beelzebub wählen zu müssen, eröffnet sich nur durch eine entschiedene Relecture der einschlägigen neutestamentlichen Texte im Lichte der gewaltkritischen Denklinie des jüdischen Glaubens. Das bedeutet, bei der Interpretation des Kreuzestodes Jesu jeden Gedanken an eine mythisch, metaphysisch oder theologisch begründete Notwendigkeit aus zu schließen. Es bedarf keines Opfers, um die Chaos-Mächte in Schach zu halten, einer schwächelnden Gottheit Lebensenergie zuzuführen, einem Gott übergeordneten Gerechtigkeitsprinzip Genüge zu tun oder einen zürnenden Gott zu versöhnen. Jesus ist ein Opfer (victim), weil er menschlicher Gewalt zum Opfer fällt. Kann oder darf man über diese Aussage hinaus gehen? Nicht nur das, man muss sogar, und eben damit beginnt das Problem. Denn Jesu Verzicht darauf, sich dem Tod durch Flucht oder Gegengewalt zu entziehen, ergänzt diese passive Seite um ein aktives Moment: Indem er sich der Gewalt ausliefert, opfert er sich selbst. Er tut dies, wie die christliche Verkündigung behauptet, im Gehorsam gegen dem Willen Gottes. Einzig dieser Rückbezug auf den göttlichen Willen rechtfertigt es, dem Kreuzestod Jesu einen religiösen Charakter und religiösen Sinn zuzusprechen (sacrifice). Wenn aber der Vater den Tod seines Sohnes will, dann opfert er ihn. Aus welchem Grund? Die Antwort im Sinne der Sühnetod-Vorstellung lautet: Um der Vergebung der Sünden willen. Also scheint die Aporie unvermeidbar: Einerseits *will* er dem Menschen vergeben, andererseits *kann* er das nicht ohne Sühnopfer. Folglich ist der Opfertod Jesu *notwendig*, und die Gewalt aus Erlösungsgeschehen schlechterdings nicht weg zu denken.

Es liegt auf der Hand: Die theologische Reflexion dreht sich so lange zwangsläufig im Kreis, als die Grundvoraussetzung in Kraft bleibt, von der die gesamte Argumentation lebt. Sie besagt, Gott-Vater müsse auf Grund der menschlichen Sündhaftigkeit seiner Gerechtigkeit gegenüber seiner Barmherzigkeit den Vorrang einräumen. Seine Barmherzigkeit kann in Folge dessen nur darin zum Ausdruck kommen, dass er das eigentlich vom Menschen zu leistende Sühnopfer selbst übernimmt, indem er es seinem Sohn aufbürdet. Diesen Zugzwang zu durchbrechen, heißt, von der Prämisse auszugehen, dass Gott ohne Verstoß gegen seine Gerechtigkeit auf Grund seiner Barmherzigkeit alle Sünden aller Menschen immer schon vergeben hat. Genau das und nichts anderes wird durch den Kreuzestod Jesu offenbar. Bevor die Theologie über dessen soteriologische Qualität nachdenkt, muss sie ihn als wesentliches Element der Selbstoffenbarung Gottes denken.

8. Das Kreuz als Realsymbol hat die gleiche Funktion wie das Offenbarungszelt, das Moses errichten soll: Durch ihn soll das Volk Gottes *erkennen*, wer Gott ist. Im 1. Johannesbrief wird das Ergebnis dieser Erkenntnis in unüberbietbarer Kürze zusammengefasst in der Aussage: »Gott ist die Liebe« (4,8). Es reicht aus christlicher Sicht nicht zu sagen,

Gott liebe, so, als ob er noch etwas anderen tun könnte als zu lieben. Gott aber *ist* Liebe: göttliche, also absolute und vollkommene, unbedingte und uneingeschränkte Liebe. Als solche schließt sie jeden Gedanken an das Erfordernis eines Opfers aus, das Gottes Vergebungsbereitschaft und Vergebung erwirken soll. Noch einmal: Gott braucht keine Opfer, weder, um ihn gnädig zu stimmen, noch um gnädig zu sein. Es ist ausschließlich der Mensch, in dem die Notwendigkeit des Opfers gründet und dem das Selbstopfer Jesu Not tut, um Gott erkennen zu können.

Jesus stirbt als Opfer menschlicher Gewalt. Diese schlichte Tatsache einerseits und Gottes Liebe zu seinem Sohn und seinem Volk bilden den Dreh- und Angelpunkt der theologischen Reflexion über den Sinn des Kreuzesopfers. Insofern offenbart das Kreuz sowohl, wer Gott ist, wie auch, wer der Mensch ist, Die Pointe dieser gleichsam doppelseitigen Offenbarung tritt nur angesichts der Gewaltsamkeit des Geschehens zu Tage, und sie besteht darin, dass der Mensch auf Gottes Liebe mit Gewalt antwortet, während Gott-Vater in Anbetracht der gegen Gott-Sohn gerichteten Gewalt auf Gegengewalt verzichtet. Das Kreuz veranschaulicht die Gewalttätigkeit des Menschen als Ausdruck und Folge der menschlichen Sündhaftigkeit des Menschen und zugleich den Gewaltverzicht Gottes als Ausdruck und Folge der göttlichen Liebe. Dass Gott sich als Liebe nur durch das Selbstopfer Jesu zu offenbaren vermag, hat als einzigen Grund die gewalttätige Antwort des Menschen auf Gottes Liebe. Weder Jesu Unschuld noch sein Gewaltverzicht, noch die Liebe zu den »Seinen« retten ihn davor, Opfer der Gewalt zu werden. Von Rechts wegen verlangt die völlige Grundlosigkeit der Tötung eines Menschen Vergeltung in Form einer angemessenen Strafe. Doch der Vater, der den Sohn, wie dieser sehr wohl weiß, retten könnte, verzichtet auch darauf, den gewaltsamen Tod seines Sohnes gewaltsam zu verhindern oder zu ahnden. Den Schlüssel zu diesem verstehenden Zugang bietet eine Stelle, die zwar gerne zur Begründung eines ethischen Pazifismus herangezogen wird, in Wahrheit jedoch christologisch-theologischen Sinn hat. Im Kontext seiner Schilderung der Gefangennahme Jesu erzählt Matthäus, einer der Begleiter Jesu habe dem Diener des Hohenpriesters mit dem Schwert ein Ohr abgeschlagen.

»Da sagte Jesus zu ihm: Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen. Oder glaubst du nicht, mein Vater würde mir sogleich mehr als zwölf Millionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte? Wie würde dann aber die Schrift erfüllt, nach der es so geschehen muss?« (Mt 26,52-54)

Die pazifistische Lesart dieses Textes pflegt den ersten Satz zu akzentuieren, und die beiden folgenden weniger zu beachten. Demnach würde Jesus vor allem lehren wollen, Gewaltanwendung sei sinnlos, weil Gewalt stets nur Gegengewalt nach sich ziehe. Der moderne Leser folgt diesem Verständnis um so lieber, als dann die anstößig mythologische Rede von

den Engelscharen an Gewicht verliert. In der Tat kann sie nur illustrierenden Wert haben. Das zeigt sich im Vergleich mit einer ähnlichen Stelle, die ohne sie auskommt und trotzdem die gleiche Aussageabsicht verfolgt. Sie findet sich im Johannes-Evangelium im Zusammenhang des Streitgesprächs zwischen Pilatus und Jesus um das rechte Verständnis und die Berechtigung der Anklage, die gegen Jesus vorgetragen wird. Pilatus also fragt Jesus:

»Bist du der König der Juden? Jesus antwortete: Sagst du das von dir aus, oder haben es dir andere über mich gesagt? Pilatus entgegnete: Bin ich denn ein Jude? Dein eigenes Volk und die Hohepriester haben dich an mich ausgeliefert. Was hast du getan? Jesus antwortete: Mein Königtum ist nicht von dieser Welt. Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde. Aber mein Königtum ist nicht von hier.« (Joh 18,33-36)

Die pazifistische Auslegung des Matthäus-Textes kann sich darauf berufen, dass sie unbestreitbar von einem bewussten Gewaltverzicht handelt. Lässt man jedoch einmal probenhalber das Schwert-Wort Jesu außer Acht und stellt den zweiten Teil seiner Äußerung in Vordergrund, dann steht im Vordergrund der Aussage nicht der Widersinn der Gewalt, sondern der Sinn des Gewaltverzichts im Vollzug der Sendung Jesu. Der Text macht das gerade dadurch unmissverständlich klar, dass er ungeheure Über-Macht unterstreicht, die Jesus zur Verfügung stünde, wenn er zur Anwendung von Gegengewalt schreiten wollte. Gewaltverzicht ergibt nur dann irgendeinen Sinn, wenn ein Gewaltpotenzial vorhanden ist, das eingesetzt werden könnte. Und es ist alles andere als nebensächlich, dass Jesus dieses Gewaltpotential zunächst dem Vater zuschreibt. Wer, wie gegenwärtig häufig zu hören ist, dafür plädiert, die christliche Theologie solle es tunlichst vermeiden, von der Macht oder gar der Allmacht Gottes zu sprechen, der verspielt gegen seine meist wohlmeinende Absicht die gewaltkritische Pointe der jüdisch-christlichen Religion. Auch der johanneische Text, der sich mit einem politisierenden Missverständnis der Sendung Jesu herum schlägt, lässt keinen Zweifel daran, dass Jesus Leute genug hätte, um sich gewaltsam zur Wehr zu setzen, und deshalb sein Gewaltverzicht mitnichten als Schwäche ausgelegt werden darf. Gerade der trinitarische Gottesglaube des Christentums zwingt dazu, im Einklang mit Matthäus diese Denkfigur auf den Vater zu übertragen. Die im Kreuz sichtbare Ohnmacht Gottes, von der gleich noch zu reden sein wird, muss als Folge eines freiwilligen Machtverzichts verstanden werden. Oder genauer: Als Folge der bewussten Entscheidung, die Allmacht Gottes in der Form von Gegengewalt in die Waagschale zu werfen. Es dreht sich also beim Kreuzestod Jesu um eine Form der Macht, die sich selbst zurück zu nehmen in der Lage ist, um eine Form der Selbstbegrenzung von Macht. Erst und allein im Licht dieser Einsicht erhält der vollständige Gewaltverzicht Gottes seine unverzichtbare theologische Bedeutung.

In der Logik traditionellen Sühnedenkens fällt es schwer, diesem Gewaltverzicht überhaupt eine plausible Bedeutung beizumessen, außer der, dass Gott kein Recht hätte, einen Tod zu bestrafen, den er selbst gewollt hat, um der Gerechtigkeit Genüge zu tun, und dem der Sohn in Freiheit zugestimmt hat. Und weiter: Wie reimt es sich eigentlich zusammen, dass Gottes Gerechtigkeit wegen der Sünden der Menschen den Sühnetod Jesu fordert, während ausgerechnet eben dieser Tod selbst ungesühnt bleibt und bleiben muss, weil anders eine weitere Sühne nötig wäre und das Sühnopfer Jesu nicht das Ende aller Opfer sein könnte? Wiegt die Ermordung Jesu weniger schwer als alle anderen menschlichen Frevel? Oder hat sie gar mit der Sündhaftigkeit des Menschen überhaupt nichts zu tun, so dass sie gleichsam außerhalb der Reichweite der göttlichen Gerechtigkeit liegt?

In Wahrheit verhält es sich umgekehrt. In der gewaltsamen Tötung des Sohnes verdichtet sich die Sündhaftigkeit des Menschen derart, dass sie erst hier ihre wahre Natur verrät. Das Kreuz demaskiert die Sünde als dämonische, widergöttliche Macht, die sich nicht irgendwelchen Verfehlungen gegen Gottes Willen erschöpft, sondern sich gegen Gott selbst richtet, ihn letzten Endes selbst zugrunde richten will. Im Tod des Sohnes feiert sie scheinbar ihren größten Triumph, der nur noch auf eine Weise hätte gesteigert werden können, wenn nämlich der Vater, sich – wie Kain gegenüber Abel – seinem Zorn überlassend, sich selbst vergessen hätte. Doch der Vater hat sich, volkstümlich gesprochen, vollkommen »in der Gewalt«. Er verzichtet auf Gegengewalt, nicht, weil ihm der Tod des Sohnes gleichgültig wäre oder er ihn wollte. Gott kann auf Gewalt verzichten, weil er seiner selbst mächtig ist und noch in der äußersten Verletzung, die ihm durch die Tötung des Sohnes zugefügt, der bleibt, der er ist: Liebe. Die Liebe des Vaters zum Sohn (und zu seiner Schöpfung) macht ihn im Innersten verletzlich, leidensfähig, und deshalb trifft die Kreuzigung Jesu, indem sie das Liebste tötet, das er hat, den Vater gleichsam mitten ins Herz. In diesem Sinn stirbt auch der Vater am Kreuz, scheint die Macht der Sünde nahezu vollkommen über die Macht der Liebe zu triumphieren. Die Sünde ist mächtig, Gott ohnmächtig: So jedenfalls sieht es für den sündigen Menschen aus. Der Glaube indes betrachtet das Kreuz mit ganz anderen Augen.

9. Einer der schwerwiegendsten Mängel der traditionellen Sühnetod-Vorstellung liegt darin, den Anschein zu erwecken, die von Jesus erlittene tödliche Gewalt bliebe dem Vater selbst letzten Endes äußerlich. Was ihn innerlich zu zerreißen droht, ist der Zwiespalt zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit angesichts der Sünde der Menschen. So wirkt die Entscheidung, den eigenen Sohn zu opfern, wie ein Akt der Selbstüberlistung. Ein völlig anderes Licht fällt auf sie, sobald der Kreuzestod Jesu von vorneherein als ein tödlicher Angriff der Chaos-Macht Sünde gegen den Vater selbst begriffen wird, als ein Akt unversöhnlicher

Feindschaft, der ihn, weil der Absicht nach tödlich verletzend, zu einem vernichtenden Gegenschlag gegen den Menschen provozieren soll, eine Art zweiter Sintflut – ohne rettende Arche, ein Strafgericht, das keine Gnade mehr kennt. Nicht Gottes Herrlichkeit würde dann durch das Kreuz offenbar, sondern die dämonische Fratze eines erbarmungslosen Schlächters, Richter und Henker zugleich. Das Blut des Sohnes würde vergolten mit einem entsetzlichen Blutband und über die gesamte Menschheit, ja, die ganze Schöpfung kommen. Doch nichts dergleichen geschieht tatsächlich. Der Sohn wird getötet, und dennoch läuft die Gewalt ins Leere. Verborgен unter dem Schein ihrer demütigendsten Niederlage erringt die Liebe des Vaters ihren glorreichsten Sieg, den Sieg über eine Gewalttat, die ihn überwältigen sollte. Nur: Das wahrzunehmen, bedarf es des Glaubens. Menschlich betrachtet ereignet sich am Kreuz das Ende eines politischen Ränkespiels mit einem Anflug von Tragik. Ein Mensch scheitert wie viele vor und viele nach ihm, scheitert am Unverständnis des Volkes, das er gewinnen will, am Widerstand der Mächtigen, die sich herausgefordert fühlen, vielleicht auch an Selbstüberschätzung. All das kennt man aus der Geschichte in unzähligen Varianten. Nicht einmal die Grausamkeit seines Todes fällt aus dem Rahmen: Abertausende wurden von den Römern gekreuzigt, Nichtjuden und Juden, zwei von ihnen gleichzeitig mit Jesus. Was also gibt das Kreuz zu erkennen außer der Vergelichkeit und Verderblichkeit hochfliegender Träume angesichts der Schabigkeit der Welt?

Zum wesentlichen Moment der Selbstoffenbarung Gottes, durch die sich Gott zu erkennen gibt, wird das Kreuz nur durch den Glauben an Jesus Christus. Er versteht den Tod Jesu nicht als ein tragisches, sondern ein dramatisches Ereignis, Teil eines Dramas, das mit dem Sündenfall begonnen hat und in dem nun, nach dem Auf und Ab der Heilsgeschichte, eine letzte, weil alles entscheidende Entscheidung ansteht: Bleibt Gott sich treu, bleibt er seinem Volk, seiner Schöpfung treu, selbst dann noch, wenn die Gewalt der Sünde direkt auf sein Herz zielt? Im gemeinsamen Gewaltverzicht des Sohnes und des Vaters vollzieht sich der Selbsterweis Gottes als Liebe, die felsenfest der Versuchung widersteht, der Gewalt auch nur einen Fußbreit Raum zu gewähren. Gemäß der Umkehrung der Do-ut-des-Logik, die auch im christlichen Denken gültig bleibt, wird auch im Neuen Testament stets Gott als das Im Voraus tätige Subjekt des Opfergeschehens dargestellt, dessen Vorgabe im Lebensvollzug der Beschenkten weiter gegeben werden soll:

»Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben. Nicht darin besteht die Liebe, daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat. Liebe Brüder, wenn Gott uns so geliebt hat, müssen auch wir einander lieben. Niemand hat Gott je geschaut, wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns, und seine Liebe ist in uns vollendet.« (1Joh 4,9-12)

Die Deutung des Kreuzestodes Jesu als Sühnetod steht hier ganz und gar im Zeichen jenes göttlichen Handlungsmotives, das bereits seine Schöpfung bestimmt: Es geht um das Leben der Menschen, und zwar nicht bloß das nackte Überleben, sondern ein gottgemäßes Leben, ein Leben in einer gottverbundenen Gemeinschaft. Im Kreuz wird für den Glauben sichtbar, dass der Kampf der lebensfeindlichen Chaos-Mächte mit der Lebensmacht Gottes immer schon zu Gunsten des Menschen entschieden war, dass nie Gott, sondern immer nur der sündige Mensch in seiner Angst vor Gott Opfer brauchte, um diese Angst zu beruhigen. Darum verschwindet mit der Erkenntnis Gottes als Liebe auch die Angst und eine angstfreie Gemeinschaft wird lebbar:

»Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm. Darin ist unter uns die Liebe vollendet, daß wir am Tag des Gerichts Zuversicht haben. Denn wie er, so sind auch wir in dieser Welt. Furcht gibt es in der Liebe nicht, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht. Denn die Furcht rechnet mit Strafe, und wer sich fürchtet, dessen Liebe ist nicht vollendet. Wir wollen lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.« (1Joh 4,16b-19)

Alles hängt hier am liebenden Vertrauen auf Gott, nichts im Grunde an der Vorstellung vom Sühnetod. Ihr kommt lediglich eine beiläufig erläuternde Funktion zu. Denn wer, ganz gleich wie, durch das Kreuz Gott als vollkommene Liebe erkennt, hat alles Notwendige erkannt. Die verschiedenen neutestamentlichen Modelle zum Verständnis des Todes Jesu stimmen sämtlich darin überein: Gott hat für sich keine Opfer nötig. Das einzige, das die Sühnetod-Vorstellung dieser gemeinsamen Überzeugung hinzu fügt, ist die Aussage: Auch der Mensch braucht nicht keine Opfer – mehr. Ähnlich der Priesterschrift, die den Glauben Israels artikuliert, indem in einer mythisch denkenden Umwelt mit den Mitteln des Mythos mythisches Denken bekämpft, wendet sich in der Sühnetod-Vorstellung der christliche Glaube gegen das mythische Opferdenken, um ihm ein Ende zu bereiten. Was bleibt, ist schließlich der religiös fundierte ethische Gedanke freiwilliger Hingabe des Lebens um des Lebens willen. Im Lichte des Glaubens kann gleichbedeutend auch gesagt werden: um Gottes willen. Denn Gott ist ein »Freund des Lebens« (Weish 12,6). Dafür, und nichts sonst, steht das Kreuz.

Man könnte meinen, damit sei das letzte Wort gesprochen. Doch das trifft nicht zu. Fiele im Drama der Heilsgeschichte unmittelbar nach der Kreuzigung Jesu der Vorhang, das Stück endete eben nicht als Drama, sondern als Tragödie. Denn die Gewalt behielte die Oberhand. Wohl wäre die Sünde gescheitert, der Tod dagegen siegreich, und mit ihm die Gewalt. Das Kreuzesopfer stünde für einen tragischen Heroismus, wie ihn alle Menschen verkörpern, die sich selbst im Angesicht ihres Todes weigern, ihre Sendung zu verraten, – und freilich trotzdem sterben müssen. Für sich genommen ließe das Kreuz auch in gläubiger Sicht nicht mehr von Gott erkennen, als dass er sich treu bleibt, seiner selbst mächtig ist.

Darüber hinaus aber würde Jesu Kreuzestod den ernüchternden Beweis dafür liefern, dass die Macht der Liebe derjenigen des Todes hoffnungslos unterlegen ist. So hat ihn offenbar die überwiegende Mehrzahl seiner Anhängerschaft denn zunächst auch verstanden. Wenn dem gegenüber Paulus im 1. Korintherbrief den Tod verspotten kann (vgl. 15,55), so deshalb, weil er vom Fortgang des Dramas nach der Kreuzigung weiß. Als Jesus stirbt, fehlt noch jener Akt, der die Allmacht der Liebe bezeugt und auf das gute Ende des Stücks voraus weist: Die große Vision der Vollenendung der Schöpfung in der Wirklichkeit einer gewaltfreien Welt. Hier wäre weiter von der Bedeutung des Auferstehungsglaubens zu reden. Aber das ist ein neues Thema.

10. Erzeugt Religion Gewalt? Ganz sicher nicht alleine und ganz sicher nicht im Sinne einer Ursache, die zwangsläufig eine bestimmte Wirkung hervor ruft. Im Bereich der menschlichen Kultur existieren keine Kausalbeziehungen, sondern nur Bedingungsverhältnisse, in deren Medium sich der Mensch in Freiheit verwirklicht oder verfehlt. Zu den Bedingungen seiner Existenz, mit denen er sich, ob er will oder nicht, auseinandersetzen muss, gehört die Gewalt. Denn der Mensch ist nicht bloß ein sterbliches und um seine Sterblichkeit wissendes, sondern ein verletzliches, quäl- und tötbares, also ein durch Gewalt zutiefst gefährdetes Wesen. Es spricht vieles dafür, den Ursprung der Religion, die Erfahrung des Heiligen, auf diese Grundsituation des Bedrohtseins durch Gewalt zu beziehen. Sie erklärt auch die tiefe Sehnsucht des Menschen nach einer gewaltfreien Welt, sowie die bohrende Frage danach, ob und wie sie möglich sei, und schließlich, welchen Beitrag der Mensch dazu leisten könnte, sie zu verwirklichen. Die Religionen geben auf darauf unterschiedliche Antworten, und von der jeweiligen Eigenart ihrer Antwort hängt in hohem Maße ab, ob eine Religion Gewalt fördert oder mindert und auf welche Weise. So wenig allerdings, wie die Religion die Gewalt in die Welt bringt, sondern sie als Phänomen und Problem vorfindet, so wenig vermag sie die Gewalt aus der Welt zu schaffen. Doch sie kann die Hoffnung auf eine Welt ohne Gewalt stärken. Mehr noch: Die Religion kann diese Hoffnung in eine wirksame und unüberwindliche Kraft verwandeln, indem sie ihr ein Fundament verleiht, das aller Gewalt in dieser Welt stand hält.

Von ohnmächtiger Gewalt und gewaltfreier Macht

Nachdenken über Matthäus 20,24-28

Carl-Jürgen Kaltenborn

1. *Gewalt »von oben« und Gegen-Gewalt »von unten«: Eine biografische Zwischenbilanz*

Ende Juli 1974 reichte ich an der Sektion Theologie der Berliner Humboldt-Universität meine Habilitationsschrift ein: »Plädoyer für die nützliche Gewalt«¹. »Gewaltloser Widerstand« bzw. gewaltlose allmähliche Veränderung ungerechter Verhältnisse und Strukturen oder Einsatz aller jeweils nötigen Macht- und Kampfmittel zur revolutionären Veränderung der Gesellschaft – das ist die bis heute in der Ökumene heiß umstrittene Frage.«² So stellte sich für mich zu jenem Zeitpunkt die Alternative dar.

Zum globalen Kontext, innerhalb dessen sich diese Sicht formte, gehörte der Vietnamkrieg, der Pinochet-Putsch gegen die Allende-Regierung in Chile, Boykott und Dauerbedrohung des, seinen eigenen Weg suchenden Inselvolks von Kuba, die Bürgerrechtsbewegung in den USA, befreiungstheologische Ansätze in Lateinamerika und Afrika sowie die Minjung-Theologie in Asien.

Als damals 38-jähriger freikirchlicher Theologe sah ich persönlich darin die Möglichkeit, einen Beitrag dazu zu leisten einen deutsch-baptistischen Geburtsdefekt langfristig korrigieren zu helfen. Diesen Geburtsdefekt des deutschen Baptismus sah ich im Sieg des Oncken- über den Köbner-Flügel, was der Mehrheit in unseren freikirchlichen Gemeinden u.a. eine antikommunistische Affinität verlieh.

Wesentlich geprägt durch einen theologischen Befreiungsprozess, dessen Hauptkomponente der bonhoeffersche Denkansatz bei einer »nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe« war, bot sich für mich in der Systemauseinandersetzung zwischen Kapitalismus und Sozialismus die Chance, ein Bündnispartner von Sozialisten zu werden. In diesem Kontext entwickelte sich meine Parteinahme gegen die strukturelle oder »Gewalt von oben«, für eine revolutionäre Gegen-Gewalt »von unten« –

¹ C.-J. Kaltenborn, Plädoyer für die nützliche Gewalt. Konsequenzen aus dem Mandat Gottes für uns, Berlin 1976.

² A.a.O., 8f.

eine Variation zur rhetorischen Frage Brechts in der »Dreigroschenoper: »Was ist der Einbruch in eine Bank gegen die Gründung einer Bank?«

Dabei wurde mir sehr schnell klar, in welch hohem Maße lokales Handeln von globalen Bedingungen mitbestimmt wurde, verbunden mit der Einsicht, bei Einmischung nicht vor einer guten Fee zu stehen, die mehrere Wünsche zuließ, sondern mit einer historisch gewachsenen Alternative konfrontiert zu sein.

Als Ergebnis mehrjähriger Analyse von Kindes- und Jugenderfahrungen aus mitteldeutscher Kriegs- und Nachkriegszeit entschied ich mich als Sohn einer kleinbürgerlichen Protestanten-Familie, der sich in einen weit hin konformen baptistischen Nonkonformismus hineinbekehrt hatte, für die Mitgestaltung einer historisch viel versprechenden Gesellschaftsordnung auf deutschem Boden.

Hatte der ideologische Viererpack von Anti-Judaismus, Anti-Kommunismus, Anti-Slawismus und unreflektierter Kolonialwaren-Mentalität die vorangegangenen Generationen für ein angemessenes Reagieren auf Faschismus und »Roll-Back-Politik« unfähig gemacht, bot sich hier nun die Möglichkeit, in generationsübergreifendem Handeln den Boden für eine gerechtere Gesellschaft zu bereiten, deren Außenpolitik durch friedliche Koexistenz und Solidarität mit den um Befreiung aus 500jähriger kapitalistischer Conquista-Politik kämpfenden Völkern bestimmt war.

Aus dieser Entscheidung wuchs der Wille eine Gegenmacht aufbauen zu helfen, die langfristig stark genug werden könnte Hiroshima-Bomben, Schweinebucht-Invasionen und Napalm-Abwürfe wie Entlaubungsmiteinsatz zu verhindern. Weltweiter Kapitalverwertung dienender Gewaltpolitik musste Einhalt geboten werden. Ein sozialistischer Staatenbund in Kooperation mit zur Eigenständigkeit strebenden ehemaligen Kolonialvölkern und mit jenen Kräften in den kapitalistischen Staaten, die nach gesellschaftlichen Alternativen suchten – ein solches Netzwerk erschien mir als gangbarer Weg aus der weltweiten Misere. Profitorientierter Gewaltpolitik musste eine solche Gewalt entgegengesetzt werden, die einem gerechteren und damit friedlicherem Zusammenleben der Völker nützte. Appelle Machtloser hingegen verhallten ungehört.

Dazu passten die Erfahrungen der Überwindung des deutschen Faschismus nicht durch ein »Münchener Abkommen«, sondern durch eine Anti-Hitler-Koalition mit Trommelfeuer aus »Stalinorgeln« und »Bombentepichen« auf deutsche Städte als Mittel zur Befreiung vom Faschismus.

Im Ergebnis dieser Befreiung gab es für die so von Hitler Befreiten nach dem 2. Weltkrieg kaum Möglichkeit für eigenständige innere Überwindung des deutschen Faschismus. Man ging fast nahtlos zu neuer Konfrontation über – auf beiden Seiten des »Eisernen Vorhangs«. Und bis jetzt haben wir uns wenig Zeit für Faschismusüberwindung genommen. Das rächt sich nun im Gegenüber zu so genannten »Humanitären Interventionen«, zu deren Rechtfertigung die Anti-Hitler-Koalition des Zweiten Weltkrieges als Präzedenzfall herangezogen wird.

Die Vehemenz, mit der die DDR-Vergangenheit aufgearbeitet wird, vermittelt in diesem Kontext den Eindruck eines Kompensationsgeschäfts: Wenn man es schon versäumt hat die NS-Phase gründlich zu verarbeiten, dann möchte man sich wenigstens jetzt – »*mea culpa, mea maxima culpa!*« – vom DDR-Sozialismus reinigen. Die Subsumtion unter die Oberbegriffe: »Diktatur« »Totalitarismus« und »Unrechtsstaat« vermittelt den Eindruck, als ginge man damit – nachträglich und exemplarisch – doch noch einem deutschen Grundübel an die Wurzel. Dabei geraten einige (mit unterschiedlichen Vorzeichen) innerhalb einer Generation gleich zweimal auf die Verliererseite – eine seltsame Szenerie.

2. Strukturelle Gewalt und gewaltfreie Gegenmacht: *Eine pazifistische Alternative*

Die Frage der Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung wird zum »Schibboleth«. Hilft gegen strukturelle Gewalt »von oben« nur eine – wie auch immer geartete – Gegen-Gewalt? Oder haben jene Recht, die im Gefolge Gandhis davon sprechen, dass die zur Befreiung eingesetzten Mittel Samen gleichen, so dass aus gewaltsamem Samen nur gewaltsame Früchte wachsen?

Am 18. Juni 1940 schrieb Mohandas K. Gandhi in seiner Zeitschrift »*Harijan*« zur französischen Kapitulation gegenüber Hitler-Deutschland:

»Die Sache der Freiheit wird zu einer Farce, wenn der Preis, der für die Freiheit bezahlt werden muss, darin besteht, diejenigen, welche sich der Freiheit erfreuen sollen, in größtem Umfang zu vernichten.«

»Was wird Herr Hitler mit seinem Sieg anfangen können? [...]. Er wird den Deutschen nicht das Vergnügen an einem mächtigen Weltreich hinterlassen, sondern die Last, dieses Weltreich, das unter seinem eigenen Gewicht zusammenzubrechen droht, aufrechtzuerhalten. Sie werden nicht in der Lage sein, all die eroberten Nationen in einem Zustand ständiger Unterwürfigkeit zu halten ... Dagegen möge man sich einmal vorstellen, wie Europa heute aussehen würde, wenn die Tschechen, die Polen, die Norweger, die Franzosen und die Engländer alle zu Hitler gesagt hätten: Sie brauchen sich keine Mühe zu geben bei der wissenschaftlichen Vorbereitung auf die Zerstörung. Wir werden Ihren Gewaltmitteln gewaltfrei begegnen. Sie werden darum in der Lage sein, unsere gewaltlose Armee ohne Panzer, Schlachtschiffe und Flugzeuge zu zerstören. Man könnte dagegen einwenden, dass der einzige Unterschied zum gegenwärtigen Zustand dann sein würde, dass Herr Hitler ohne Gefecht erungen hätte, was er nun in einem blutigen Kampf erreicht hat. Genauso ist es. Die Geschichte Europas würde dann anders aussehen. Er hätte möglicherweise – aber eben doch nur möglicherweise – Europa unter anhaltendem gewaltfreien Widerstand in Besitz genommen. Dann wäre von vornherein das geschehen, was nun auch geschieht, nachdem bereits eine unbeschreibliche Barbarei sich ausgebreitet hat. Im Falle von gewaltlosem Widerstand wären nur diejenigen getötet worden, welche sich darauf vorbereitet hatten, getötet zu

werden. Wenn es nicht anders möglich gewesen wäre, hätten sie den Tod ertragen, ohne jemanden zu töten und ohne Hass gegen irgendjemanden zu empfinden. Ich wage zu behaupten, dass in diesem Falle Europa nicht bloß einige Millimeter, sondern mehrere Handbreit seiner moralischen Statur hinzugefügt hätte. Letzten Endes – davon bin ich überzeugt – wird es allein auf den moralischen Wert der Politik ankommen. Alles andere ist wertlose Schlacke.«³

An diesem Punkt wird eine über den Kosovo-Krieg der NATO und die beiden Irak-Kriege der USA hinausführende Diskussion einsetzen müssen.

Man wird beklagen können, dass weltweit kein ernstzunehmender Gegenpol mehr zu den USA existiert, so dass taktische Spielräume zwischen den Großmächten für schwächere Nationen entfallen sind. Doch mit der Antwort auf die Frage, wie es zu dieser neuen Globalsituation kam, verbindet sich die durch die gleichnamige Untersuchung von Hannah Arendt vermittelte Einsicht eines kontradiktorischen Gegensatzes zwischen »Macht und Gewalt«⁴:

»Zu den entscheidenden Unterschieden zwischen Macht und Gewalt gehört, dass Macht immer von Zahlen abhängt, während die Gewalt bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig ist, weil sie sich auf Werkzeuge verlässt [...]. Der Extremfall der Macht ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen Alle. Und das letztere ist ohne Werkzeuge, d.h. ohne Gewaltmittel niemals möglich.«⁵

»Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, [...] sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemandem sagen, er »habe die Macht«, heißt das in Wirklichkeit, dass er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln. In dem Augenblick, in dem die Gruppe, die den Machthaber ermächtigte und ihm ihre Macht verlieh [...] auseinandergeht, vergeht auch »seine Macht.«⁶

»Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überlässt man sie den ihr innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel [...] das Verschwinden von Macht. So kann man auch nicht eigentlich sagen, das Gegenteil von Gewalt sei eben die Gewaltlosigkeit. Von »gewaltloser« Macht zu sprechen, ist ein Pleonasmus. Gewalt kann Macht vernichten; sie ist gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen.«⁷

Dies zu begreifen, heißt zugleich – neben den ökonomischen Defiziten – einen wesentlichen Faktor beim fast widerstandslosen Zerfall nicht nur der DDR, sondern auch des gesamten »sozialistischen Lagers« zu erken-

³ M.K. Gandhi, *Non-Violence in Peace and War*, Vol. II, Ahmedabad 1942, 288-290; übers. u. zit. v. Th. Ebert, *Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln*, Münster u.a. 2001, 109-111.

⁴ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München/Zürich 121996.

⁵ A.a.O., 43.

⁶ A.a.O., 45.

⁷ A.a.O., 75.

nen. Die Theorie hatte nicht wirklich die Massen ergriffen, wurde deshalb auch nicht »zur materiellen Gewalt« (in Hannah Arendts Terminologie: »zur materiellen Macht«!). Daher sah man sich mehr und mehr zum Einsatz von Gewaltmitteln genötigt. Aber selbst dort, wo man nur auf Macht setzte, wurde zu wenig reflektiert, worauf Hannah Arendt ebenfalls verweist, dass nämlich »eine einfache Mehrheitsherrschaft, die nur auf Macht basiert, [...] Minderheiten auf eine furchtbare Weise unterdrücken und abweichende Meinungen ohne alle Gewaltsamkeit sehr wirkungsvoll abwürgen«⁸ kann.

Es geht also selbst bei der Machtfrage um die Herstellung einer qualifizierten, einer gebildeten Macht, ausgeübt von einer Avantgarde, einer Elite, die frei ist von Unterdrückungs- und Ausbeutungspotenzen, die vielmehr zu einer immer breiter werdenden Partizipation tendiert.

Hier hat unsere Reflexion einzusetzen und sich dabei allem voran präziser Sprache zu befleißigen; denn durch lange währenden schludrigen Sprachgebrauch ist der qualitative Unterschied zwischen Gewalt und Macht fast völlig verwischt worden. So sprechen wir von »Gewalten-Teilung« im demokratischen Staat und meinen doch (im Sinne der Arendt'schen Unterscheidung) eigentlich Macht-Ausübung auf unterschiedlichen Ebenen.

Wie sieht gewaltfreie Machtausübung aus? – Diese Frage gilt es neu zu überdenken. Welche Möglichkeiten tun sich auf, um den Wahnsinn zu stoppen, der darin besteht, dass wir aus der Feststellung, dass von keinem der uns umgebenden Staaten eine Bedrohung ausgeht, die Verteidigungsanstrengung nötig macht, die Konsequenz ziehen: Nun müssen wir unsere militärischen Möglichkeiten zu einer »Out of Area«-Strategie zur Bekämpfung des internationalen Terrorismus bündeln? Darauf ist die neueste Verteidigungsstrategie unseres Landes ausgerichtet. Ihr gilt es vehement und fundiert zu widersprechen.

Wie formiert sich gewaltfreie Macht wirksam gegen die sich weltweit in allen Konflikten als ohnmächtig erweisende Gewalt?

3. *Die Macht der Gewaltfreiheit: Eine biblische Begründung*

In diesem Zusammenhang bietet sich der folgende Abschnitt aus dem Matthäus-Evangelium als Ausgangspunkt für einen Gegenentwurf an:

»Ihr wisst, dass die Herrscher der Völker Herrenrechte gegen sie üben, und dass die Großen Gewalt gegen sie brauchen. So ist es bei euch nicht. Sondern wer unter euch groß werden möchte, der soll euer Diener sein; und wer der erste unter euch sein möchte, der soll aller Sklave sein.« (Mt 20,25-27 nach der Übersetzung von Julius Schniewind)

⁸ A.a.O., 43.

Von hier inspiriert, kann Kirche sich als »Salz« und »Licht« erweisen, würde »Matthäi am Letzten« auf neue Art aktuell, wenn wir begriffen, wie sich in unserer Situation der Auftrag, »alle Völker zu Jüngern« zu machen, konkretisiert. Der inzwischen weithin ungebräuchliche Jüngerbegriff steht für »Schüler, Lehrling, Student«. Und über den Inhalt der Lehre für die Schüler-, Lehrlings bzw. Studenten-Völker werden wir ja von demselben Evangelisten nicht im Unklaren gelassen:

»... lehrt sie alles halten, was ich euch befohlen habe«. (Mt 28,20a)

Diese Lehre wird nach dem Matthäusevangelium in der Bergpredigt klar und deutlich von *dem* Berge herab verkündet. Bei *diesem* mit bestimmtem Artikel versehenen *Berg* soll offensichtlich an einen bestimmten Berg gedacht werden; und bei diesem *einen* Berg kann man unter Bezug auf die Tora nur an den Sinai denken. Der Bergprediger ist ja nicht gekommen Tora oder Profeten »aufzulösen«, »sondern zu erfüllen« (Mt 5,17). Jesus – vom Matthäusevangelium als »Moses redivivus« gezeichnet – interpretiert von *dem* Berg aus die Tora, und seine Schüler werden ihrerseits zu Lehrern der Völker. Sie lehren sie *diese* Tora zu halten:

»Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, sollt ihr auch ihnen tun; denn das ist Tora und Propheten«. (Mt 7,12)

Der im Griechischen mit »Gesetz« wiedergegebene Tora-Begriff hindert viele zu begreifen, dass wir es hier mit dem ersten und wesentlichen Teil der Hebräischen Bibel zu tun haben. Wir müssen – wie es Pinchas Lapide nicht müde wurde wieder und wieder anzumahnen – viele Partien des Neuen Testaments »rückhebraisieren«, um die eigentliche Intention zu erfassen.⁹

Es lohnt den Versuch, die »Goldene Regel« von Mt 7,12 als Maßstab unserer »Mission« zu begreifen. Aber es geht um eine Mission, die wir nicht kampagnenhaft durchführen sollen, sondern *sind*! Wir sind nicht zu Mission aufgerufen. Wir *sind* vielmehr Mission: die »Ständige Vertretung« des lieben Gottes unter den Völkern! – es lohnt sich also die Goldene Regel als Maßstab unseres Verhaltens zu probieren. Dazu müssten wir uns aber zunächst »in die Schuhe der anderen stellen« und wenigstens ein paar Schritte darin zu laufen versuchen.

Welche Überraschungen könnten uns dabei begegnen? Einer entdeckt beispielsweise, dass er in den Hochhackigen der von ihm getadelten Dame nicht einen Schritt gehen kann, ohne umzuknicken. Sie aber schreitet darin elegant. Ein anderer lästert über die Schüchterne in der letzten Reihe, die ins Stottern gerät, sobald man sie anspricht. Er kann deren »Dooftheit« nicht ausstehen. Wenn er jedoch will, dass man ihm tut wie ihr (in der gleichen Situation), dann muss er sich zunächst mit ih-

⁹ So etwa in seinem Aufsatz über »Die Entdeckung des verschollenen Esseners«, in: P. Lapide, Ist die Bibel richtig übersetzt, Gütersloh 1986, 101.

rer Situation beschäftigen. Erfährt er dabei, dass ihr Vater langzeitarbeitslos und ihre Mutter alkoholabhängig ist, könnte die stotternde »Doofheit« seine Mitmenschlichkeit herausfordern.

Schludrige Lektüre übersieht all zu oft die *rechte* Wange, auf die geschlagen man nun auch »die andere Wange hinhalten« soll. Selten wird die Frage durchgespielt, wie man denn jemanden auf die *rechte* Wange schlagen kann, ohne Linkshänder zu sein ... Es sei denn mit dem Handrücken (Im Tennis nennt man so etwas eine »Rückhand«). Für einen solchen Rückhandschlag fordert der Babylonische Talmud die doppelte Summe als Wiedergutmachung, verglichen mit einer normalen Ohrfeige, weil der Schlag mit dem Handrücken den Gegner verächtlich macht.¹⁰

In einem solchen Falle auch die andere Wange hinzuhalten, signalisiert Verrücktheit – wie das Angebot des Mantels dem gegenüber, der vor Gericht das Untergewand als Pfand fordert; denn der Mantel ist laut Tora (Ex 22,25f) spätestens bei Sonnenuntergang zurückzugeben, ist es doch des Armen einzige Decke.

Den verrückten Weg empfiehlt auch das dritte von Rabbi Jesus in der Bergpredigt benannte Beispiel (Mt 5,38ff): die zweite Meile zu gehen, wenn man, durch die Römerbesatzung, für eine Meile zu Transportdiensten requiriert worden ist, denn diesen Hintergrund legt das benutzte Verb nahe, das an dieser Stelle der Bergpredigt auftaucht.

Den Weisen dient verrücktes Verhalten als Waffe, womit wir beim Thema Alternative Verteidigung sind.

Tai Chi-Meister sind unfähig zum Angriff. Ihre runden Bewegungen nutzen die Kräfte der Agressiven zum eigenen Schutz wie zum Straucheln der Angreifer. Und so taten es auch Sokrates wie Till Eulenspiegel (Ulen-spiegel), Gandhi wie Martin Luther King und Oscar Arnulfo Romero.

Mit *Gewaltlosigkeit* ist diese Art falsch beschrieben. Bei »Gewaltlosigkeit« assoziieren wir »Passivität, Verzicht, Resignation«. Unsere Sprache ist kein neutrales Terrain. In rund 4000 Jahren reflektierbarer Menschheitsgeschichte gab es nur wenige Friedensjahre. Was Wunder, wenn sich in unseren Hirnen gespeichert hat, Kriegerisches als Leistung, Friedliches als Unterlassung zu werten. Man verzichtet sprichwörtlich »um des lieben Friedens willen«. Da kann keine Begeisterung aufkommen. Großartiges nennen wir: »gewaltig«. Unsere Sprache verrät, wes Geistes Kinder wir sind.

Jesus, dem Rabbi vom Berge, geht es um Alternativen zur Weltbeherrschung. Ein wesentlicher Aspekt solcher Alternativen ist gebündelt in dem deutschen Wort »Gewaltfreiheit«. Aufbruch in diese Richtung ist Protest, doch voller unerwarteter, kreativer Aktionen – angesichts langer vorbedachter Reaktionen. Dabei geht es um Ausbruch, Befreiung aus dem Teufelskreis von Aktionen Herrschender, die unbedachte Reaktio-

¹⁰ Baba Qama 8,6.

nen Ohnmächtiger provozieren. Kein gewaltloser Widerstand sondern *Gewaltfreiheit*; und die meint: Ausbruch aus der Spirale von Gewalt und Gegengewalt.

Jesus lehrt Gewaltfreiheit gegenüber dem Bösen als Ausweg aus der Sackgassenwelt. Seine Vorschläge zielen auf Teilnahme aller an der Gestaltung der Erde. Deshalb werden die Ohnmächtigen ermuntert, ihre Ohnmacht weder zu verdecken noch zu verdrängen, sondern zu demonstrieren. In diesem Zusammenhang aber bleibt unverzichtbar, die Interessen der Gegenseite einzubeziehen:

»... was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das sollt auch ihr ihnen tun«.

Dies bezieht auch und vor allem den Gegner mit ein, denjenigen, der mir jetzt noch Feind ist.

4. Die Praxis der Gewaltfreiheit: Eine pädagogische Herausforderung

Vor diesem Hintergrund sehe ich es als *die* entscheidende Aufgabe unserer wie der folgenden Generation an, die zehn Argumente Theodor Eberts für eine gewaltfreie Strategie¹¹ nach allen Seiten hin zu bedenken und zu entfalten:

Zehn Argumente für eine Grundsatzentscheidung zugunsten der gewaltfreien Strategie:¹²

1. Das Risiko ist einigermaßen kalkulierbar, und es besteht immer die Möglichkeit, gewaltfreie direkte Aktionen zu suspendieren.
2. Gewaltfreies Handeln bewahrt und stärkt die persönliche Identität.
3. Verstärkung der Zugehörigkeit – ohne Trennung von anderen
4. Öffentlichkeit und Einüben demokratischer Willensbildungsprozesse
5. Vielfalt und Inklusivität der gewaltfreien Methoden
6. Selbständigkeit und Kontrolle über die auswärtige Hilfe anstelle einer Abhängigkeit von dieser
7. Dialog mit dem Gegner anstelle von Feindbildpropaganda
8. Partizipation der Basis an der Planung der Strategie und ihrer Korrektur
9. Fehlerfreundlichkeit
10. Erleichterung des Seitenwechsels für den Gegner – Akzeptanz für Wendehälse

Eine Debatte über Eberts »Zehn Argumente« kommt einem erneuten Dialog über die »Politikfähigkeit« der Bergpredigt gleich. Der besseren Übersichtlichkeit wegen, empfehle ich dabei die Argumente 3, 4, und 8 unter der gemeinsamen Überschrift: »Demokratischer Willensbildungs-

¹¹ Th. Ebert (Hg.), Oponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln. Pazifismus – Grundsätze und Erfahrungen für das 21. Jahrhundert, Münster u.a. 2001.

¹² Vgl. a.a.O., 160ff.

prozess« zusammenzufassen und dasselbe mit den Argumenten 7 und 10 zu tun unter der Überschrift: »Was ihr wollt, dass euch die Leute tun ...« – Einbeziehung des Gegners«.

5. Die Gemeinschaft der Gewaltfreiheit: Eine interreligiöse Aufgabe

Als eine Antwort auf die vorwiegend vom Kapital gesteuerte Globalisierung und die davon ausgehende Gewalt halte ich es für sinnvoll und geboten, in diesem Zusammenhang auch die Konsequenzen der »Bhagavadgita« für gegenwärtiges gesellschaftliches Handeln zu bedenken. Damit wird die innere oder subjektive Komponente einer gewaltfreien Konfliktlösungsstrategie zur Diskussion gestellt. Eine solche dialogische Aufnahme altindischer Gedanken in unsere Erwägungen zu gewaltfreier Konfliktlösung hilft zugleich aus eurozentrischer Sicht aufzubrechen.¹³

Zudem gewinnen wir so die Weltweite wie sie etwa in der deuteriojesajanischen Sicht auf den Perserkönig Kyros als einer messianischen Gestalt (Jes 45,1) zum Ausdruck kommt, oder in dem überraschenden Rekurs des Apostels Paulus auf Ps 24,1 (»Dem Herrn gehört ja die Erde und ihre Fülle.«), mit dem er seine souveräne Haltung gegenüber dem »Götzenopferfleisch« (1Kor 10,23ff) begründet. Eine solche angstfreie und damit andere befreiende Haltung im Umgang mit hilfeichen, uns stimulierenden Gedanken aus unterschiedlichen Kulturen bzw. Religionen und Weltanschauungen ist unserer Aufnahme von matthäischen Grundgedanken angemessen.¹⁴

Die von Wilhelm v. Humboldt, Anfang des 19. Jahrhunderts, als »das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhaft philosophische Gedicht« gefeierte Bhagavadgita, ist in Europa weithin in Vergessenheit geraten. Für Gandhi war sie »the universal mother whose door is wide open to anyone who knocks«. ¹⁵ Sri Aurobindo nennt sie »eine der drei anerkannten Autoritäten für die vedantische Lehre. Obwohl sie nicht als eine geoffenbarte Schrift beschrieben wird, [...] wird sie doch so sehr verehrt, dass man ihr beinahe den Rang der dreizehnten Upanishad gibt.«¹⁶

Aus der Erkenntnis, dass »niemand [...] auch nur für einen Augenblick in Untätigkeit« ist (III 5), folgt als eine der zentralen Aussagen der Gita: »Durch Handeln ohne Verhaftung gelangt der Mensch zum Höchsten« (III 19). Von hieraus wird verständlich, weshalb Sri Aurobindo die

¹³ Grundsätzliche Überlegungen zu einem notwendigen Weltwissen und dem interreligiösen Dialog habe ich in meiner Arbeit angestellt: C.-J. Kaltenborn, Universalistisch zu uns selbst finden. Überlegungen zu einer multikulturellen Grundbildung und einem dafür notwendigen Netzwerk, Berlin 1993; dort besonders zum »Popol Vuh« auf den Seiten 21–30.

¹⁴ Vgl. zum Thema Toleranz auch: C.-J. Kaltenborn, Eine Welt Fibel. Religion und Weltanschauung im Redlichkeitstest, Berlin 1998, hier bes. 125–128.

¹⁵ K. Mylius (Hg.), Die Bhagavadgita, Leipzig 1984, 16f.

¹⁶ S. Aurobindo, Essays über die Gita, Gladenbach 1992, 70.

Gita »ein Evangelium der Werke«¹⁷ nennt. Er kann sich dabei auf Stellen wie II 50 berufen, wo es heißt: »Yoga ist die Geschicklichkeit im Handeln.« Doch die entscheidenden Akzente sind:

»Wer das Werk tut, das vollbracht werden muss, ohne Hinsicht auf dessen Frucht, ist [...] der Yogin« (VI 1).

»Lass nicht die Früchte zum Beweggrund deines Wirkens werden! Und sei nicht der Untätigkeit verhaftet!« (II 47)

»Gib dein Wirken an Mich hin, [...] frei von allem Verlangen und von Ichhaftigkeit, und kämpfe, befreit von Erregung« (III 30).

»Als Opfer vollziehe dein Wirken [...]. Und werde so frei von jeglicher Haftung!« (III 9)

In diesem Zusammenhang wird das Begehren als »der große Feind der Seele« erkannt (III 37), weshalb die Aufforderung ergeht:

»[...] erschlage [...] diesen Feind in Gestalt des Begehrens« (III 43).

»Er, dessen Bewusstsein unerschüttert bleibt inmitten von Leiden und Freuden, ist frei geworden vom Verlangen. Neigung, Furcht und Zorn sind aus ihm gewichen. Er ist der Weise.« (II 56)

»Wer alles Begehren aufgibt und frei von Verlangen lebt und handelt, wer kein ›ich‹ und ›mein‹ mehr hat [...], der erlangt den großen Frieden.« (II 71)

Zum Verständnis ist wichtig, dass diese Sätze Teil eines Dialogs sind, den der junge Held und Heerführer Arjuna, mit seinem Streitwagenführer Krishna, der Inkarnation des Gottes Vishnu führt. Der Ort des Dialogs liegt also zwischen den Fronten, unmittelbar vor der Entscheidungsschlacht zwischen den Brudervölkern der Pandava und Kaurava, »Als [...] schon die Geschosse zu fliegen begannen« (I 20).

Der Dialog entwickelt sich aus einem Wortwechsel zwischen Arjuna und seinem Wagenlenker über die Sinnlosigkeit der bevorstehenden Schlacht:

»Da sah Partha Onkel und Großväter, Lehrer, Vettern, Söhne und Enkel, Gefährten, Schwiegerväter, Wohltäter einander gegenüberstehend.« (I 26)

Angesichts dieser Situation kommt Arjuna zu dem Schluss:

»Nichts Gutes erkenne ich darin, daß ich meine Verwandten in der Schlacht töte, o Krishna. Ich begehre weder Sieg, noch Herrschaft, noch Freude.« (I 31)

Und am Ende dieses ersten Gesangs heißt es dann:

»Viel eher gereicht mir zum Heil, dass die bewaffneten Söhne des Dhritarashtra mich, der ich waffenlos bin und keinen Widerstand leiste, erschlagen. (Ich will nicht kämpfen!)«

¹⁷ A.a.O., 35.

Der all dieses berichtet, ist der Kampfwagenführer des blinden Gegenkönigs Dhritarashtra, dessen Ausgangsfrage zugleich die Eröffnungsfrage der gesamten Bhagavadgita ist:

»Als sie auf dem Felde von Kurukshetra versammelt waren, dem Felde der Ausarbeitung des Dharmas, ungestüm zur Schlacht drängend, was taten sie da, [...] mein Volk und die Pandavas? (I 1)

Diese Frage des blinden Gegners markiert – zusammen mit dem Schlusskommentar des von seinem blinden Herrn zum Bericht aufgeforderten Wagenlenkers, der mit auditiver wie visionärer Gabe ausgestattet ist (XVIII 74f) – den Rahmen des achtzehn Gesänge umfassenden Werks:

»So vernahm ich dies wunderbare Gespräch [...] und es ließ mir die Haare zu Berge stehen. Durch Vyasas Huld erfuhr ich diesen Yoga, der das höchste Geheimnis ist, unmittelbar von Krishna, dem göttlichen Meister des Yogas«.

Die rund 700 Verse umfassende Dichtung präsentiert sich demnach als doppelt gerahmte Reflexion. Den inneren Rahmen bildet dabei der aus Arjunas Abscheu vor der Schlacht sich entwickelnde Dialog mit der göttlichen Inkarnation Krishna. Und dieser innere Rahmen wird noch einmal umfasst von den Ausgangs- und Schlussbemerkungen der Gegenseite, die dem Ganzen den Charakter einer nachträglichen Berichterstattung aus gegnerischer Sicht gibt. Die Abhandlung über das Wesen des Yoga ist nach dem Willen des Verfassers also nicht in meditativer Abgeschiedenheit entwickelt worden, sondern entspringt existentieller Not am Rande einer militärischen Katastrophe.

Dieser literarische Befund allein provoziert schon zu intensiver Beschäftigung mit der Bhagavadgita. Faszinierend darüber hinaus sind sehr viele Berührungspunkte mit biblischen Gedanken, bis dahin, dass man an nicht wenigen Stellen von einer Art »Wahlverwandtschaft« reden könnte.

Nach ihrer Entstehung im 4. bis 3. Jahrhundert v.u.Z. wurde die Bhagavadgita im 2. Jahrhundert u.Z. in das große Epos des »Mahabharata« eingeschoben. Das »Mahabharata« wird wesentlich bestimmt von dem durchgängigen Konflikt zwischen den Menschen, die vom Licht eines hohen ethischen Dharmas¹⁸ geleitet werden, und den Gewaltmenschen, die darauf gerichtet sind, ihrem Ich zu dienen.

In Zeiten von Selbstmordattentaten und blutigen Auseinandersetzungen im Norden des indischen Subkontinents zwischen Moslems und Hindus ist eine präzise Lektüre der Bhagavadgita, als einer Schrift mit langer Wirkungsgeschichte, von großer Wichtigkeit. Dabei darf nicht unterschlagen werden, dass eine eklektische Nutzung dieser Schrift sich auch auf Passagen berufen kann wie:

»Die Seele ist ungeboren, uralte, immer dauernd. Sie wird nicht erschlagen, wenn der Körper erschlagen wird.« (II 20 Ende)

¹⁸ Dharma ist das, was uns hält und woran wir uns halten. (d. Vf.).

oder:

»Waffen können die Seele nicht zerschmettern.« (II 23)

»Dieser Bewohner im Körper eines jeden Menschen ist ewig und unzerstörbar [...]. Darum solltest du um keiner Kreatur willen Kummer empfinden [...]. Wenn du dein eignes Gesetz des Handelns betrachtest, solltest du nicht erzittern. Es gibt kein höheres Gut für den Kshatrya (Kämpfer und Mann der Aktion; d. Vf.) als die gerechte Schlacht.« (II 30f)

»Wenn du aber diesen Kampf für das Recht nicht wagst, hast du deine Pflicht [...] preisgegeben. Mit Sünde hast du dich beladen [...] Für einen Mann von edlem Rang ist die Unehre schlimmer als der Tod.« (II 33f)

Die Folgerung am Ende dieses Gedankengangs lautet:

»Stürze dich in die Schlacht! So wirst du keine Sünde auf dich laden.« (II 38)

In ähnlicher Weise taucht dieser Gedanke noch einmal gegen Ende des Werks auf:

»Wer frei ist vom Ich-Sinn [...], der tötet nicht, auch wenn er diese Völker erschlagen würde.« (XVIII 17)

»Vergeblich ist dein Entschluss, den du in deiner Ichsucht denkst, indem du sagst: ›Ich will nicht kämpfen!‹ Deine Natur soll dich zu deinem Werk berufen.« (XVIII 59)

Aus all diesen Stellen ließe sich die Rechtfertigung einer kriegerischen Problemlösung herauslesen und die Schlussbemerkung des Heerführers Arjuna entsprechend interpretieren:

»Beseitigt ist meine Verblendung. Durch Deine Gnade, o Unfehlbarer, habe ich meine Erinnerung wiedergewonnen. Nun bin ich stark und meine Zweifel sind zerstreut. Ich werde nach Deinen Worten handeln.« (XVIII 73)

Dazu müsste man allerdings unterschlagen, dass es mitten im II. Gesang in Vers 39 eine deutliche Zäsur gibt, unmittelbar nach der Aufforderung: »Stürze dich in die Schlacht! So wirst du keine Sünde auf dich laden.« (II 38) Dort heißt es nämlich:

»Diese Einsicht (die vernunftgemäße Erkenntnis der Dinge und des Willens) wird durch Sankhya vermittelt. Vernimm nun dasselbe im Yoga! Denn wenn du durch diese Einsicht im Yoga gegründet bist, o Partha (Beiname Arjuna, nach dessen Mutter; d. Vf.), wirst du die Fesseln deiner Taten abschütteln.« (II 39)

Dazu bemerkt Sri Aurobindo in seinen »Essays über die Gita«:

»In den ersten Worten, die den Grundton zu einer spirituellen Lösung anklängen lassen, trifft der Lehrer sofort eine Unterscheidung, die für das Verständnis der Gita von größter Bedeutung ist: die Unterscheidung zwischen Sankhya und Yoga.«¹⁹

¹⁹ S. Aurobindo, a.a.O., 70.

Deshalb ist es so wichtig, alles bisher Bedachte aus der Yoga-Perspektive zu betrachten. Und unter dieser Optik kann gesagt werden:

»Die Weisen, die ihre Einsicht und ihren Willen mit dem Göttlichen geeint haben, verzichten auf die Frucht, die das Wirken ihnen einbringt. Befreit von den Fesseln der Geburt, erlangen sie den Zustand jenseits des Elends.« (II 51)

Dieser Gedanke aber enthält die Schlussfolgerung, dass unser Held Arjuna, nun nicht mehr unter den Zwängen des Kshatrya-Standes steht, für den »die Unehre schlimmer als der Tod« wäre. Jetzt öffnen sich – in der Yoga-Perspektive – neue Horizonte:

»Wie jene Unwissenden den Werken verhaftet handeln, sollte der Wissende frei von Haftung handeln mit dem Beweggrund, die Völker zusammenzuhalten.« (III 25)

»Die Weisen [...] sind Meister ihres Selbst und erstreben mit ihrem Wirken das Wohl aller Geschöpfe.« (V 25)

Aus solcher Sicht ergibt sich dann die Aufforderung:

»Werde Mein Bhakta (Gott-Liebender; d.Vf.)! Sei frei von Verhaftung und ohne Feindschaft zu allen Wesen!« (XI 55)

Der Kampf des Kshatrya erhält eine neue Richtung:

»Erkenne, dass das Begehren der große Feind der Seele ist (der erschlagen werden muss).« (III 37)

»Erschlage, o Starkarmiger, diesen Feind in Gestalt des Begehrens, den man so schwer zu fassen bekommt.« (III 43)

»Wer aber alles Zweifeln durch Erkenntnis zerstört und durch Yoga alle Werke aufgegeben hat und im Besitz des Selbst ist, der [...] ist nicht durch seine Werke gebunden. Darum zerschlage mit dem Schwerte der Erkenntnis diesen Zweifel [...] und nimm Zuflucht zum Yoga!« (IV 41f)

Die Schlacht, die Arjuna, Seite an Seite mit der inkarnierten Gottheit als Wagenlenker, auszukämpfen hat, ist der Kampf um das Königtum des Dharma, um das Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit.

Es wäre reizvoll an dieser Stelle einen Dialog mit den Reichgottes-Passagen der synoptischen Evangelien zu beginnen. Womit wir zurückkommen zu unserer matthäischen Sicht auf die Gewaltproblematik.

Da in unserem Rahmen nur angedeutet werden kann, in welche Richtung weitere Überlegungen fruchtbar werden könnten, möchte ich schließen mit einem bündelndem Satz Sri Aurobindos in dessen »Essays über die Gita«:

»Das höchste Ziel ist die Freiheit des Geistes, wenn die Seele alle Dharmas aufgegeben hat und sich Gott zuwendet als dem einzigen Gesetz ihres Handelns, wenn sie dann unmittelbar aus dem göttlichen Willen wirkt und in der Freiheit der göttlichen Art lebt, nicht mehr im Gesetz, sondern im Geist.«²⁰

²⁰ S. Aurobindo, a.a.O., 464

Welchem Bibelbelesenen fällt hier nicht sogleich eine Fülle von paulinischen Gedanken über die christliche Freiheit ein oder die souveräne Haltung Jesu gegenüber dem Sabbatgebot?

6. *Gewaltfreie Macht gegen ohnmächtige Gewalt:
Eine notwendige Zukunftsfrage*

Dies alles aber fruchtbar zu machen für neue gewaltfreie Konfliktlösungen, das steht nun auf der Tagesordnung unserer und der nachfolgenden Generation.

Bibliographie

Arendt, H., Macht und Gewalt, München/Zürich ¹²1996

Aurobindo, S., Essays über die Gita, Gladenbach ²1992

Ebert, Th. (Hg.), Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln. Pazifismus – Grundsätze und Erfahrungen für das 21. Jahrhundert, Münster u.a. 2001

Gandhi, M.K., Non-Violence in Peace and War, Vol. II, Ahmedabad 1942, 288-290; übers. u. zit. v. Theodor Ebert, Opponieren und Regieren mit gewaltfreien Mitteln, Münster u.a. 2001, 109-111

Kaltenborn, C.-J., Plädoyer für die nützliche Gewalt. Konsequenzen aus dem Mandat Gottes für uns, Berlin 1976

–, Universalistisch zu uns selbst finden. Überlegungen zu einer multikulturellen Grundbildung und einem dafür notwendigen Netzwerk, Berlin 1993

–, Eine Welt Fibel. Religion und Weltanschauung im Redlichkeitstest, Berlin 1998

Lapide, P., Ist die Bibel richtig übersetzt, Gütersloh 1986

Mylius, K. (Hg.), Die Bhagavadgita, Leipzig 1984

Bedingungen des Friedens

Predigt über Micha 4,1-5¹

Ralf Dziewas

Liebe Geschwister,

Wie unser Symposium zum Thema »Religion und Gewalt« gezeigt hat, enthält das Thema Religion selbst Sprengstoff. Religion kann geradezu explosive Wirkung haben. Auch biblische Texte spiegeln diese Erfahrung. Das Thema Gewalt durchzieht die gesamte Bibel viel stärker, als wir es zumeist wahrnehmen, und in fast allen Religionen geschieht es, dass Gewaltanwendung religiös gerechtfertigt wird. Auch wir Christen haben diesbezüglich eine unheilvolle Geschichte hinter uns.

Dennoch ist die Gesamtbotschaft der Bibel eigentlich eine Friedensbotschaft. Der Wunsch nach Frieden durchzieht das gesamte Alte und Neue Testament. Und so ist es sicherlich sinnvoll, am Ende unseres Symposiums noch einmal auf einen der zentralen Friedentexte der Bibel zu schauen. Die wohl bekannteste biblische Friedensvision finden wir im vierten Kapitel des Prophetenbuches Micha:

**4,1 Am Ende der Tage wird es geschehen:
Der Berg mit dem Haus des Herrn
steht fest gegründet als höchster der Berge;
er überragt alle Hügel.
Zu ihm strömen die Völker.**

**2 Viele Nationen machen sich auf den Weg.
Sie sagen: Kommt,
wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn
und zum Haus des Gottes Jakobs.
Er zeige uns seine Wege,
auf seinen Pfaden wollen wir gehen.
Denn von Zion kommt die Weisung,
aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn.**

**3 Er spricht Recht im Streit vieler Völker,
er weist mächtige Nationen zurecht [bis in die Ferne].**

¹ Predigt anlässlich des gemeinsamen Symposiums der GFTP und der ACK Bayern zum Thema »Religion und Gewalt« vom 26. bis 28. September 2003 in München.

**Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern
und Winzermesser aus ihren Lanzen.**

**Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk,
und übt nicht mehr für den Krieg.**

**4 Jeder sitzt unter seinem Weinstock
und unter seinem Feigenbaum,
und niemand schreckt ihn auf.**

Ja, der Mund des Herrn der Heere hat gesprochen.

**5 Denn alle Völker gehen ihren Weg,
jedes ruft den Namen seines Gottes an;
wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes,
für immer und ewig.**

Eine Vision des Friedens am Berg Zion – aber Frieden in Israel? Frieden in Jerusalem? Wenn man sich die täglichen Nachrichten anschaut und auf Israel blickt, dann ist dort wenig von Frieden zu hören, viel mehr von Terror und militärischen Attacken. Ständig neue Tote auf beiden Seiten. Kein Frieden in Sicht, nur verhärtete Fronten. Israelis gegen Palästinenser, Juden gegen Moslems, und Christen dazwischen auf beiden Seiten.

Und geht unser Blick nur ein klein wenig weiter nach Nordosten, Richtung Irak, dann haben wir dort den gerade erst beendeten Krieg vor Augen, und der hat keineswegs zum Frieden im Nahen Osten beigetragen. Nach wie vor werden dort auf allen Seiten Menschen getötet. Und die Gefahr ist groß, dass dort nicht Ruhe einkehrt, sondern der Irak zu einem Kernpunkt stetiger Unruhe in der arabischen Welt wird.

Frieden im Nahen Osten? Politiker eigentlich aller Länder teilen die Ansicht, dass es keinen Frieden in der Weltgemeinschaft geben kann ohne einen dauerhaften Frieden im Nahen Osten. Und der Schlüssel zu einem Frieden dort müssen Gerechtigkeit und Frieden in Israel sein. Ohne Versöhnung im heiligen Land wird der ganze Nahe Osten auf Dauer ein Pulverfass bleiben.

Es ist schon erstaunlich, dass gerade dem Streit um Israel und Jerusalem eine solche Bedeutung zukommt, denn in biblischer Zeit war Jerusalem eigentlich nie eine politisch bedeutsame Stadt. Zu Michas Zeiten war sie die Hauptstadt des kleinen, unbedeutenden Landes Juda, dem übrig gebliebenen südlichen Rest des davidischen Reiches im umstrittenen Verbindungsland zwischen den Großmächten Assyrien und Ägypten. Danach wurde Jerusalem von den Babyloniern erobert und zerstört und erst siebenzig Jahre später wieder aufgebaut. Und auch als Jesus dort predigte und starb, war Jerusalem nur eine unbedeutende Provinzstadt ganz am Rande des römischen Weltreichs, jedenfalls, bis die Römer die Stadt nach den jüdischen Aufständen dem Erdboden gleich machten.

Und doch gibt es heute in keiner anderen Stadt der Welt mehr heilige Stätten unterschiedlichster Konfessionen und Religionen als in Jerusa-

lem. Jerusalem ist eine heilige Stadt der Juden, der Christen und der Muslime, aber sie ist damit zugleich eine der umstrittensten Städte der Welt. Ihr ungeklärter Status hat es immer wieder unmöglich gemacht, dass alle Seiten einem Friedensplan im Nahen Osten zustimmen konnten.

Was also anfangen mit der Friedensvision des Micha in einer unfriedlichen Zeit und unfriedlichen Welt. Sind dies nur unerfüllbare Hoffnungen, spinnerte Utopien ohne Anhaltspunkt in der Realität? Schöne Bilder für unbelehrbare Optimisten? Hoffnungen, die sich allenfalls in einem ungewissen Jenseits verwirklichen werden?

Ich denke diese Vision des Michabuches ist sehr realitätsbezogen, denn sie nennt ganz konkrete Friedensbedingungen. Sie zeigt, was geschehen muss, damit wirklich Frieden herrschen kann. Und diese Bedingungen gelten für Jerusalem wie für jeden anderen Krisenherd dieser Welt.

Und deshalb ist es für uns heute wichtig, dieses Bild in seinen Einzelheiten wahrzunehmen. Hier wird nicht ein unwirkliches unerfüllbares Idyll gezeichnet, sondern klar ausgesprochen, was der Friede von den Menschen verlangt, was gewährleistet sein muss, damit Ruhe und Frieden einkehren können, wo Unfrieden und Hass herrschen.

Welches sind die Bedingungen des Friedens, die uns dieser Text nennt?

1. Kein Frieden ohne internationale Zusammenkunft

Vers 2 der Micha-Vision thematisiert diese erste grundlegende Bedingung:

Viele Nationen machen sich auf den Weg.
 Sie sagen: Kommt,
 wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn
 und zum Haus des Gottes Jakobs.
 Er zeige uns seine Wege,
 auf seinen Pfaden wollen wir gehen.

Am Anfang jedes Friedensprozesses steht die Bereitschaft, sich zusammenzusetzen um nach einem neuen Weg zu suchen. Solange man nicht miteinander spricht, solange man versucht, jeden Kontakt zu vermeiden, sich gegenseitig zu isolieren, solange ist man der Gewalt näher als dem Frieden. Der Frieden hat erst eine Chance, wenn verfeindete Nationen zusammenkommen. Wenn sie einen Ort finden, an dem sie sich auf die Suche nach einer gemeinsamen Zukunft machen können.

Und wo gäbe es mehr Gesprächsmöglichkeiten als in Jerusalem? Hier gibt es eine Stadt, die zum einen die Schrecken des Krieges bei vielen Eroberungen erlebt hat, in der aber andererseits über Jahrhunderte hinweg ein friedliches Miteinander unterschiedlicher Religionen und Kulturen gelebt werden konnte. Jerusalem ist für alle drei monotheistischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam, ein Ort der Offenbarung des Gottes, den sie in verschiedener Weise als den Gott ihres gemeinsamen Glaubensvaters Abraham verehren.

Damit müsste Jerusalem eigentlich ein guter Platz sein, um alle an einen Tisch zu bekommen, denen etwas am Frieden und an der Verständigung zwischen den Religionen liegt. Aber dafür müssen alle kommen wollen und kommen dürfen. Die Vision des Micha zeichnet jedenfalls kein Jerusalem, das umgeben ist von einer Schutzmauer aus Stacheldraht und Beton. Bei ihm sind die Tore Jerusalems offen, damit alle Völker der Welt am Tempel des Gottes Israels zusammenkommen können und von hier der Friede Jahwes ausgehen kann.

2. Kein Friede ohne internationale Rechtsprechung

Denn von Zion kommt die Weisung,
aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn.
Er spricht Recht im Streit vieler Völker,
er weist mächtige Nationen zurecht [bis in die Ferne]. (Vers 2 u. 3)

Frieden setzt voraus, dass Recht zwischen den Völkern und Nationen gesprochen wird. Solange derjenige das Recht für sich gepachtet hat, der die meisten Bomber und die am weitesten reichenden Raketen besitzt, solange kann es keinen echten Frieden geben. So gibt es allenfalls die Unterwerfung der kleinen und schwachen Staaten unter die Vormacht der Großen. Frieden setzt voraus, dass der Schwache auch im Streit mit dem Starken zu seinem Recht kommen kann.

Wenn hier ausdrücklich erwähnt wird, dass die mächtigen Nationen zurechtgewiesen werden, dann scheint mir die bleibende Aktualität dieser Forderung offensichtlich zu sein. Auch angesichts einer zunehmenden Globalisierung sind wir noch weit weg von einer umfassenden internationalen Rechtsprechung. Allein für Handelskonflikte gibt es einigermaßen scharfe Regeln. Wie jedoch der Streit um den internationalen Strafgerichtshof zeigt, können sich die starken Nationen, allen voran die USA als letzte große Supermacht, immer wieder über internationales Recht hinwegsetzen und die Etablierung verbindlicher internationaler Regeln und rechtlicher Zuständigkeiten boykottieren. Hier kann man der UNO und den Außenministern der Welt nur wünschen, dass es ihnen gelingt, Regeln für unsere Weltgesellschaft zu entwerfen und durchzusetzen, die auch für die starken Staaten verbindlich sind und den schwachen und armen Nationen eine Chance geben, ihr Recht zu wahren und im Zweifelsfall auch Recht zu bekommen.

Frieden wird es nur geben, wenn sich alle Nationen unter ein gemeinsames Recht beugen. Und dieses Recht darf nicht nur das Recht des Stärkeren sein. Es muss von Gerechtigkeit und Erbarmen geprägt sein wie die sozialen Regeln, die Jahwe seinem Volk in den mosaischen Gesetzen ans Herz legte und deren Einhaltung er durch seine Propheten immer wieder einfordern ließ.

3. *Kein Frieden ohne Konversion, ohne Vernichtung von Waffen*

Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern
und Winzermesser aus ihren Lanzen. (Vers 3)

Schwerter zu Pflugscharen – das ist nicht nur die Losung der Friedensbewegung im Osten wie im Westen unseres Landes gewesen, als sich beide Seiten noch hochgerüstet feindlich gegenüberstanden. Schwerter zu Pflugscharen ist eine elementare Forderung für jeden Friedensprozess.

Frieden ist mehr als die Abschreckung zwischen zwei hochgerüsteten Gegnern, die nur nicht wissen, ob sie zuschlagen können, weil unklar ist, was die andere Seite vielleicht noch in ihren Bunkern verborgen hält. Frieden verträgt sich nicht mit Rüstungswettlauf und der Entwicklung immer neuerer, noch präziserer, noch schneller todbringender Waffenarten, denn dann reicht am Ende die Unterstellung, der andere habe besonders gefährliche Waffen, um einen Krieg vom Zaun zu brechen.

Echter Frieden setzt Entmilitarisierung voraus, also die Vernichtung von Waffen. Solange die Schwerter und Lanzen nur in die Ecke gestellt werden, können alle auch schnell wieder zu den Waffen gerufen werden. Erst wenn sie umgeschmiedet sind, geht von ihnen keine Gefahr mehr für den Frieden aus. Solange Panzer, Raketen und Gewehre produziert werden, werden sie auch verkauft und dann auch irgendwo eingesetzt, damit neue gekauft und neue entwickelt werden können.

Erst ohne Waffen, ohne Rüstung und ohne militärische Entwicklung von neuen Vernichtungsmöglichkeiten kann der Frieden sicher werden, doch dazu gehört dann unmittelbar auch die vierte Friedensbedingung:

4. *Kein Frieden ohne Verzicht auf militärische Erziehung*

Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk,
und übt nicht mehr für den Krieg. (Vers 3)

Nicht nur die Waffen müssen verschwinden, der Frieden muss auch in die Köpfe und Körper der Menschen einziehen. Solange der Griff zur Waffe die normale Reaktion ist, solange Menschen lernen, dass sie Konflikte mit Gewalt lösen können, solange hat der Frieden keine Chance.

Wir alle haben, auch als Christen, eine jahrtausendealte Tradition der Gewalt in den Knochen. Wir haben gelernt, dass man sich bei Gefahr bewaffnet, dass man in Stellung geht, wenn man angegriffen wird, dass man zeigt, wie kampfesstark und gut gerüstet man ist. Und oft enden solche Drohgebärden in der offenen Auseinandersetzung. Aber wie wenig haben wir dagegen gelernt und eintrainiert, Konflikte friedlich zu lösen, Streit zu deeskalieren, ihn auf eine niedrigere Stufe zu bringen, damit wieder nach einer gemeinsamen Lösung gesucht werden kann.

Frieden braucht Friedenserziehung statt Wehrertüchtigung. Frieden braucht soziale Kompetenz statt Gewaltverherrlichung. Und das fängt in der Familie an. Erziehung muss mehr sein als eine Machtfrage zwischen

Eltern und Kindern, die im Zweifelsfall mit dem Einsatz körperlicher Gewalt entschieden wird. Regeln und ihre Einhaltung kann auch eine Familienkonferenz aufstellen, die sich in Streitfragen um gegenseitiges Einvernehmen bemüht. Schulen könnten zu Lernfeldern für soziale Kompetenz und friedliche Konfliktlösung werden und der berufliche Alltag am Arbeitsplatz zu einem Trainingsplatz für Verständigung im Miteinander von Menschen unterschiedlicher Prägung.

Friedensfähigkeit müssen wir Menschen ebenso erlernen, wie wir unsere Kampftechniken und Gewalttriale verlernen müssen, sonst wird die Vision des Micha eine unerfüllbare Idee bleiben. Hier gibt es, wie die Geschichte der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung gezeigt hat, auch für unsere Gemeinden einen weiten Raum, in dem wir aktiven Friedensdienst leisten können. Wir können und müssen lernen, uns auseinander zu setzen, ohne uns emotional und verbal zu verletzen. Dann aber müssen wir einander beibringen, wie solche Gewaltfreiheit auch in Konfliktsituationen konkret umgesetzt werden kann. Dazu haben wir in unserer gewaltbereiten und gewaltverherrlichenden Gesellschaft jede Menge Chancen und Herausforderungen vor unserer Haustür. Hier zu einem Umdenken und Umlernen beizutragen ist aktive Basisarbeit für den Frieden.

Doch es gibt noch weitere konkrete Voraussetzungen für einen Frieden, wie er uns in der Vision des Michabuches vor Augen gestellt wird.

5. Kein Frieden ohne eigenen Lebensraum für alle Menschen

Jeder sitzt unter seinem Weinstock
und unter seinem Feigenbaum,
und niemand schreckt ihn auf. (Vers 4)

Der eigene Weinstock und der Feigenbaum, unter dem man ungestört sitzen kann, das sind Bilder für all das, was Menschen brauchen, um in Frieden zu leben. Jeder braucht einen Platz, der ihm gehört und der ihn ernährt, eine Heimat, die Raum zum Leben und Nahrung zum Überleben gibt.

Es kann und wird keinen Frieden geben, solange das Land nicht gerecht verteilt ist. Solange einigen Menschen kein eigener Lebensraum gewährt wird, solange sie keine Möglichkeit haben, sich zu entfalten, solange wird ihr Blick auf das Land der Anderen gehen und sie werden einen Weg suchen und finden, diese zu vertreiben. Frieden setzt eine gerechte Verteilung von Land und Lebenschancen voraus. Das gilt überall, aber auch gerade im Nahen Osten. Solange auf der einen Seite israelitische Siedler und orthodoxe Juden alles Land zwischen Jordan und Mittelmeer in Israels Besitz bringen wollen, solange wird es keinen Frieden in Israel geben. Und solange es palästinensische Gruppen gibt, die Israel von der Landkarte tilgen und die Juden ins Meer treiben wollen, solange wird es keinen Frieden in Palästina geben.

Alle Menschen brauchen einen Platz, an dem sie gut leben und sich entfalten können. Ein eigener Weinstock und ein eigener Feigenbaum,

der Schatten spendet, unter dem man in Ruhe sitzen und dessen Früchte man ohne Angst genießen kann – dieses Bild steht für den Frieden, den wir alle uns wünschen, den ungestörten, unbedrohten Frieden im eigenen Haus und Garten, in dem Raum, der mir gehört und in dem ich nach meiner Weise leben kann.

Wo dieses Recht Menschen verwehrt wird, da ist die Saat für den nächsten Konflikt schon gelegt. Und diese Saat wird aufgehen und neuen Hass und Streit hervorbringen. Wo hingegen Land und Chancen gerecht verteilt sind, da kann der Frieden wachsen.

Aber es gibt noch eine sechste Grundbedingung des Friedens, und über die haben wir in den vergangenen Tagen ja besonders nachgedacht:

6. Es gibt keinen Frieden ohne religiöse Toleranz

Denn alle Völker gehen ihren Weg,
jedes ruft den Namen seines Gottes an;
wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes,
für immer und ewig. (Vers 5)

Das ist mehr als eine Feststellung. Das ist ein klares Bekenntnis zur eigenen Überzeugung bei gleichzeitiger Anerkennung der anderen möglichen Wege.

Das fanatische Gegeneinander der Religionen, das manche Fundamentalisten heraufbeschwören und befördern, darf keine Zukunft haben, wenn der Friede herrschen soll. Gerade Glaubensfragen dürfen nicht den Zündstoff oder das Alibi für militärische Aktionen hergeben. Und ein Frieden zwischen den Religionen ist grundsätzlich möglich, denn religiöse Toleranz bedeutet niemals Beliebigkeit der eigenen Meinung.

Wir Baptisten und Freikirchler haben diesbezüglich ja eine Tradition, die wir uns selbst nur oft nicht bewusst machen. Da unsere Vorfahren im 19. Jahrhundert am eigenen Leib erleben mussten, was es bedeutete, den eigenen Glauben nicht frei leben zu dürfen, waren sie von Anfang an Verfechter der Religionsfreiheit. Julius Köbner, einer der Gründerväter des deutschen Baptismus, hat daher im Jahre 1848 in seinem »Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk« die Freiheit der Religionsausübung für alle gefordert und dabei auch die Muslime ausdrücklich genannt, von denen es damals in Deutschland noch nicht allzu viele gab.

alle Völker gehen ihren Weg,
jedes ruft den Namen seines Gottes an;
wir aber gehen unseren Weg im Namen Jahwes, unseres Gottes,
für immer und ewig.

Wer um seinen eigenen Weg weiß, wer sich selbst sicher ist in seinem Glauben, kann anderen zugestehen, einen anderen Weg zu gehen. Meist sind es diejenigen, die Angst um ihren eigenen Glauben haben, die intolerant gegenüber Andersgläubigen werden. Aber Frieden zwischen den

Völkern, Frieden zwischen den Religionen, setzt Toleranz in Glaubensfragen voraus. Wer das Nebeneinander und Miteinander von Christen, Juden und Muslimen nicht akzeptieren kann, ist letztlich unfähig zum Frieden, und ohne ein tolerantes Miteinander der Religionen wird es auch in Jerusalem niemals Frieden geben.

Die Bibel jedenfalls, dass zeigt der Michatext, hält den Frieden für möglich. Ja mehr noch, hier wird dieser Frieden verheißen, auch und gerade für Jerusalem. Aber die Bedingungen des Friedens, die dazu gehören, sind universal. Sie gelten überall. Ohne ein Miteinanderreden, ohne internationales Recht, ohne Waffenvernichtung und Friedenserziehung, ohne gerechte Landverteilung und religiöse Toleranz wird es keinen echten Frieden geben. Weder in Jerusalem noch sonst irgendwo auf der Welt.

Und damit enthält diese Friedensvision des Michabuches einen Auftrag auch für uns. Die sechs genannten Friedensbedingungen stellen uns vor Aufgaben, denen wir uns stellen müssen, Ziele, für die der Einsatz sich lohnt. Und auf einem solchen Friedensengagement wird dann auch der Segen des Gottes liegen, der diesen Frieden für Jerusalem und alle Völker will, ihn verheißen hat, und mit seinem Wort dafür einsteht, dass diese Vision einmal Realität werden soll.

Ja, der Mund des Herrn der Heere hat gesprochen. (V. 4)

Amen

Notizen zum Thema »Mitgliedschaft«

Friedrich Emanuel Wieser

In der Gemeindekatechese kann das Thema »Mitgliedschaft« von mehreren Seiten her zum Problem werden.

- a. Grundsätzlich steht ja die Frage im Raum (und wird z.B. von den Brüdergemeinden hartnäckig gestellt), ob der aus dem Vereinswesen stammende Begriff »Mitgliedschaft« überhaupt geeignet ist für die geistliche Realität der Gemeinde.
- b. Dazu kommen neuere Anfragen. Zum einen ist das heutige Lebensgefühl sehr darauf ausgerichtet, wie »ich« etwas erlebe. Man sucht die Erfahrung von Intimität, aber vermeidet Bindung und Verpflichtung. Wenig strukturierte christliche Bewegungen entsprechen diesem Lebensgefühl eher, indem sie die jeweilige Zusammensetzung einer Gruppe, die sich aus den Beziehungen ergibt, nicht weiter in eine Form zu gießen versuchen. »Gemeindemitgliedschaft« kommt in den Geruch eines kleinlichen, »schäfchenzählenden« konfessionellen Vereinsdenkens.
- c. Zum andern aber erleben wir auch eine Verkirchlichung des Denkens in der Weise, dass Menschen oft an die Frage der Mitgliedschaft wie an einen üblichen Konfessionswechsel herangehen und unwillig werden, wenn irgendwelche Forderungen damit verbunden sind.

Im Folgenden sind ein paar Merksätze aus der Tauf- und Gemeindekatechese wiedergegeben, die diesen Einwänden entgegentreten möchten. (Zu a) »Mitgliedschaft« (in einer Gemeinde) ist eine durchaus zeitbedingte Form, die aber geeignet ist, die äußere, sichtbare Haut von »Gliedschaft« (am Leib Christi) zu bilden. Der Vergleich etwa mit dem »Ehevertrag« vor dem Standesamt drängt sich auf. Dieser kann ja auch dem Wesen der Beziehung von Mann und Frau nicht entsprechen, dient aber der öffentlichen und rechtlichen Verbindlichkeit von Liebe und Treue. – (Zu b) Schon die Apostelgeschichte berichtet davon, dass Menschen »hinzugetan« wurden. Nachfolge wird immer konkret, leibhaftig. Entgegen dem heutigen Lebensgefühl kann man sich nicht dauernd »offen halten« für alles. Erlebte Zusammengehörigkeit und deklarierte Zugehörigkeit lassen sich nicht gegeneinander ausspielen. – (Zu c) Mitgliedschaft in einer Baptistengemeinde kann sich nicht auf das Niveau einer konfessionellen Eintragung herunterhandeln lassen. Die Provokation, Mitgliedschaft an den biblischen Maßstäben auszurichten, muss spürbar

bleiben. Es ist aber klar, dass die perfekte Erfüllung der unten angeführten Kriterien nicht eine Bedingung für eine Mitgliedschaft sein kann. Diese Maßstäbe sind eine Herausforderung, der wir uns gemeinsam stellen. Wir sind unterwegs und stecken uns biblisch begründete Ziele.

Im folgenden nun das Arbeitsblatt für ein Lehrgespräch über Gemein-demitgliedschaft – aus der eigenen Werkstatt. Der katechetische Charakter ist beibehalten worden, nicht zuletzt erkennbar an der »Eselsbrücke« zum Begriff »Mit-Glied-schaf(f)t«.

Der Begriff »Mitgliedschaft« kommt aus dem Vereinswesen. Ist er für Mitgliedschaft in einer christlichen Gemeinde überhaupt geeignet? Einige christlichen Gemeinschaften lehnen ihn als »Vereinsmeierei« ab. »Mitgliedschaft«, d.h. eine Verpflichtung und Verbindung einzugehen, geht vielen heute gegen den Strich (vgl. »Sehnsucht nach Nähe vs. Angst vor Bindung«). Der Begriff ist auch offen für das Missverständnis, es gehe um konfessionelle Zugehörigkeit: So wie andere katholisch oder evangelisch sind, ist man selbst baptistisch – ohne daraus weitergehende Konsequenzen abzuleiten. Mit-Glied-schaft verstehen wir im folgenden als: Mit anderen zusammen Glied am Leib Christi sein, und zwar so, dass man dadurch konkrete, leibhaftige und verbindliche *koinonia* schaf(f)t.

Mit-Gliedschaft bedeutet, dass ich meine Gliedschaft am Leib Christi sichtbar und leibhaftig mache: in der Verbindung und Verbindlichkeit zu einer ganz bestimmten Gemeinde, deren Menschen ich lieben lerne, ihnen die Treue halte, in der ich mit-helfe; an der ich auch leide und dadurch wachse.

ApG 2,41.47: »Und an diesem Tage wurden etwa dreitausend Menschen hinzugefügt. [...] Der Herr aber fügte täglich zur Gemeinde hinzu, die gerettet wurden.« Hier geht es um konkretes, sichtbares Gemeinschaftsleben.

Mit-Gliedschaft bedeutet nicht, dass ich mich in ein Kirchen- oder Gemeinderegister eintragen lasse, sondern dass ich mich der Herrschaft des KYRIOS IESOUS CHRISTOS (des Herrn und Herrschers Jesus Christus) unterstelle.

Kol 1,13f.18: »Er hat uns errettet von der Macht der Finsternis und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes, in dem wir die Erlösung haben, nämlich die Vergebung der Sünden. [...] Und er ist das Haupt des Leibes, nämlich der Gemeinde. Er ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten, damit er in allem der Erste sei.«

Mit-Gliedschaft bedeutet, dass ich mich »hinein taufen« lasse in den Leib Christi.

1Kor 12,13: »Denn wir sind alle durch *einen* Geist alle zu *einem* Leib getauft.« Eph 4,4f: »*Ein* Lieb und *ein* Geist, wie ihr auch berufen seid zu *einer* Hoffnung eurer Berufung; *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe.«

Mit-Gliedschaft bedeutet, dass ich nun mein ganzes Leben lang aus der Gnade Gottes schöpfe. Das feiere ich im christlichen Abendmahl. Mit-Gliedschaft bedeutet aber auch, dass ich durch dieselbe vergebende Gnade den anderen sehe.

1Petr 1,13: »Seid nüchtern und setzt eure Hoffnung ganz auf die Gnade.«

Phil 3,9: »Ich möchte in ihm gefunden werden, dass ich nicht meine [eigene] Gerechtigkeit habe, sondern die durch die Glauben an Christus kommt.«

Röm 15,7: »Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat zu Gottes Lob.«

Eph 4,2.32: »Ertragt einer den anderen in Liebe. [...] Seid aber untereinander freundlich und herzlich und vergebt einer dem andern, wie auch Gott euch vergeben hat in Christus.«

Mit-Gliedschaft bedeutet, dass ich mich darum bemühe, täglich mit Gott verbunden zu sein, und dass ich Verantwortung übernehme für mein Wachstum im Glauben.

Kol 3,17: »Alles was ihr tut mit Worten oder mit Werken, das tut alles im Namen des Herrn Jesus Christus und dankt Gott, dem Vater, durch ihn.«

Kol 2,6f: »Wie ihr nun den Herrn Christus Jesus angenommen habt, so lebt auch in ihm und seid in ihm verwurzelt und gegründet und fest im Glauben, wie ihr gelehrt worden seid, und seid reichlich dankbar.«

2Petr 3,18: »Wachset aber in der Gnade und Erkenntnis«

Mit-Gliedschaft bedeutet, dass ich aus der Dankbarkeit heraus so leben will, wie es Christus gefällt und ihn ehren will mit meinem Leben – in der Gemeinde und im Alltag; dass ich ehrlich bin im Umgang mit mir; und dass ich mich im Vertrauen auf den Heiligen Geist nach einer Erneuerung meines Lebens ausstrecke.

Röm 12,1f: »Ich ermahne euch nun, liebe Geschwister, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst. Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.«

Eph 4,1: »So ermahne ich euch nun ..., dass ihr der Berufung würdig lebt, mit der ihr berufen seid.«

1Kor 6,19f: »Wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist? Ihr seid teuer erkaufte; darum preist Gott mit eurem Leib.«

Mit-Gliedschaft bedeutet, dass ich mich für die Gemeinschaft öffne und durch ein herzliches und hilfsbereites geschwisterliches Verhalten die Gemeinschaft mitbaue.

Römer 12,10: »Die geschwisterliche Liebe sei herzlich. Einer komme dem andern mit Ehrerbietung zuvor.«

Phil 2,2-4: »Macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, gleiche Liebe habt, einmütig und einträchtig seid. Tut nichts aus Eigen-

nutz oder um eitler Ehre willen, sondern in Demut achte einer den andern höher als sich selbst, und ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was dem andern dient.«

Joh 13,35: »Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.«

Mit-Gliedschaft bedeutet, dass ich gemäß meinen Gaben und meiner Kraft in der Gemeinde mithelfe und dadurch am Aufbau des Leibes Christi beteiligt bin.

1Petr 4,10: »Dient einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter der mancherlei Gnade Gottes.«

Eph 4,15: »Lasst uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib zusammengefügt ist und ein Glied am andern hängt durch alle Gelenke. Dadurch unterstützt jedes Glied das andere – nach dem Maß seiner Kraft – und macht, dass der Leib wächst und sich selbst aufbaut in der Liebe.«

Mit-Gliedschaft bedeutet, dass ich großzügig für die Belange des Gemeindelebens, für Mission und Diakonie gebe. Der Zehnte ist ein biblisches Maß, auf dem Verheißungen liegen.

2Kor 9,6-8: »Wer kärglich sät, wird kärglich ernten. Wer im Überfluss sät, wird im Überfluss ernten. [...] Denn Gott hat einen fröhlichen Geber lieb. Gott kann machen, dass alle Gnade unter euch reichlich sei, damit ihr in allen Dingen jederzeit volle Genüge habt und noch reich seid zu jedem guten Werk.«

Mal 3,10: »Bringt den Zehnten in voller Höhe in mein Vorratshaus [...] und prüft mich hiermit, ob ich euch dann nicht des Himmels Fenster auftun werde und Segen herabschütten die Fülle.«

Mit-Gliedschaft bedeutet, dass ich neben den eigenen Anliegen für die Anliegen der Menschen um mich herum, für den Weg der Gemeinde und für die Mission bete.

Eph 6,18f: »Betet allezeit mit Bitten und Flehen im Geist und wacht dazu mit aller Beharrlichkeit im Gebet für alle Mitchristen und für mich, dass mir das Wort gegeben werde, wenn ich meine Mund auftue, freimütig das Evangelium zu verkündigen.«

Phil 4,6: »Sorgt euch um nichts, sondern in allen Dingen lasst eure Bitten in Gebet und Flehen mit Danksagung vor Gott kund werden.«

Kol 4,2f: »Seid beharrlich im Gebet und wacht in ihm mit Danksagung. Betet zugleich auch für uns, dass Gott uns eine Tür für das Wort auftue.«

1Thess 5,16-18: »Seid allezeit fröhlich, betet ohne nachzulassen, seid dankbar in allen Dingen.«

Averroës

Kulturelle Entwicklungshilfe für das Abendland

Wolf Bruske

Durch Zufall stieß ich vor einiger Zeit auf das sehr lesenswerte Buch »Kreuzzug und Dihad – Der Islam und die christliche Welt« des Göttinger deutsch-arabischen Historikers Bassam Tibi¹. Dieses Buch ist ein geschichtlicher Gang vom 7. Jahrhundert bis heute über die Begegnung von Islam und Christentum in Europa. Für mich war es eine z.T. völlig neue Sicht eines Teils der europäischen Geschichte, der weithin überhaupt nicht im Blick ist. Bassam Tibi weist in seinem Buch mit Recht darauf hin, dass der Islam in den europäischen Geschichtsbüchern – wenn überhaupt – nur als Bedrohung vorkommt, die von den Arabern im 7. und 8. Jahrhundert und von den Türken im 16. und 17. Jahrhundert ausging. Völlig außerhalb der Sicht der allermeisten Geschichtsbücher ist jedoch der kulturelle Austausch zwischen Christentum und Islam während der vielen Jahrhunderte der Begegnung. Der Islam ist ein Teil der europäischen Geschichte, ohne den unsere Gegenwart nicht denkbar ist.

Bei der Lektüre des genannten Buches stieß besonders ein Mann und seine Zeit auf mein Interesse: Der arabische Gelehrte Ibn Roshd, im christlichen Abendland latinisiert Averroës genannt, der im 12. Jahrhundert im damals arabischen Spanien lebte. Ich begann mich intensiv mit diesem Mann zu beschäftigen und weitere Informationen über ihn zu sammeln. Auch über ihn findet man allerdings in vielen Geschichts- und Kirchengeschichtswerken nichts oder fast nichts – ich habe das stichprobenartig nachgeprüft. Dabei war sein Einfluss auf das »christliche Abendland« dermaßen immens, dass die Gegenwart unseres Kulturkreises, der ja in den letzten Jahrhunderten mit seiner »westlichen Kultur« im Guten und im Schlechten die ganze Welt geprägt hat, ohne das Wirken des Averroës überhaupt nicht denkbar ist. Ohne Übertreibung kann er als einer der Wegbereiter der abendländischen Kulturgeschichte gelten. Dass ein islamischer Gelehrter einen so großen Einfluss sowohl kultureller als auch geistlicher Art auf das christliche Mitteleuropa hatte, war aber wohl für die christlichen Mitteleuropäer mehrerer Jahrhunderte schlechterdings nicht denkbar, ja geradezu ketzerisch, weshalb Averroës schlicht verdrängt und vergessen wurde. So soll dieser Artikel ein kleiner Versuch sein, diesen großen Gelehrten ein wenig der Verges-

¹ Bassam Tibi, Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt, München 1999.

senheit zu entreißen und seinen Beitrag für die Entwicklung des Christentums und der europäischen Kultur zu würdigen.

Die Welt des Averroës

Das Spanien des Averroës war seit der arabischen Eroberung im 7. Jahrhundert ein arabisches, islamisches Land. Erst die Reconquista, die in der Eroberung Granadas 1492 ihren Abschluss fand, machte das Land nach 700 Jahren gewaltsam wieder zu einem Teil der christlichen Welt. Unter der arabischen Herrschaft erblühte Spanien, das die Araber Al Andalus nannten, zu hoher Kultur. Die arabischen Emire von Spanien aus dem Geschlecht der Omais hatten sich bereits im neunten Jahrhundert von der Oberherrschaft des Kalifen von Bagdad, der der Nachfolger des Propheten Mohammeds und damit der »Herrscher aller Gläubigen«, der »Schatten Allahs«, zu sein beanspruchte, losgesagt und sich 929 im offenen Gegensatz zum Bagdader Kalifen selbst zu Kalifen ausgerufen. Bis zum Ende des arabischen Spaniens trugen die spanischen Herrscher den Kalifen-Titel. Cordoba, die Metropole ihres Reiches, das Spanien und den westlichen Teil Nordafrikas umfasste, war mit etwa einer halben Million Einwohner zur damaligen Zeit eine der größten Städte der Welt. Ein Jahrhundert vor Averroës nannte die christliche Nonne Roswitha von Gandersheim diese Stadt wegen ihrer Schönheit, ihres Reichtums und ihrer Kulturlüte »Zierde der Welt«.

Die mittelalterliche arabische Welt war dem christlichen Mitteleuropa kulturell haushoch überlegen. Nachdem die Araber im 7. und 8. Jahrhundert in einem beispiellosen Eroberungszug die Länder von Mesopotamien bis Spanien eroberten, übernahm vielfach die einheimische Bevölkerung Sprache und Religion der Eroberer, weshalb sich heute Menschen ganz unterschiedlicher ethnischer Herkunft (Numider, Berber, Mesopotamier, Schwarzafrikaner u.a.m.) als Araber verstehen. Allerdings führte das nicht zu einem Untergang der jeweiligen Kulturen. Im Gegenteil wurden u.a. die griechisch-römische und auch die persische Kultur von den Arabern adaptiert und »arabisiert«, was dem arabischen Reich die Kulturführerschaft in unseren Breiten einbrachte. Im 11. Jahrhundert bereits entfernten arabische Ärzte bei Augenoperationen die vom Star getrübbte Linse. Die arabischen Zahlen mit dem Dezimalsystem, ohne die die moderne Wissenschaft nicht denkbar ist, ersetzten die bis dahin üblichen schwerfälligen römischen Zahlen. Und während z.B. um 800 ein so bedeutender Mann wie der fränkische König und Kaiser Karl der Große, dessen visionäre Kraft immerhin das »christliche Abendland« schuf, kaum lesen und schreiben konnte, ließ zur selben Zeit in der arabischen Metropole Bagdad, Hauptstadt des gewaltigen Reiches, der Kalif Harun al Raschid eine gewaltige Bibliothek errichten und debattierte mit den Gelehrten seiner Zeit über altgriechische Philosophie. Die arabische,

islamische Welt schaute im Mittelalter auf die »barbarischen«, unterentwickelten Mitteleuropäer herab – etwa so, wie mancher Europäer es heute auf die arabische Welt tut.

Der Islam des 11. und 12. Jahrhunderts war durch die griechische Kultur und Philosophie geprägt. Arabische Gelehrte hatten die altgriechischen Philosophen, die in Mitteleuropa als heidnisch verpönt waren, studiert und kommentiert, was zur »Hellenisierung« des Islam führte. Infolgedessen war der Islam dieser Zeit durchaus tolerant. In Spanien konnten auch Juden und Christen ungehindert leben und ihren Glauben offen praktizieren. In islamischen Cordoba z.B. gab es ca. 20 christliche Kirchen und Klöster – umgekehrt wäre das zu jener Zeit etwa in Paris, Köln, Venedig, Rom oder einer anderen abendländischen Metropole undenkbar gewesen. Bereits ein Jahrhundert vor Averroës hatte der persische Gelehrte Ibn Sina, der latinisiert Avicenna genannt wird, sich intensiv mit den griechischen Philosophen befasst. Auch das persische Reich war von den Arabern überrannt und islamisiert worden, doch konnten sich hier unter formeller Anerkennung der Herrschaft des Kalifen von Bagdad eine ganze Reihe von selbständigen und halbselfständigen persischen Herrschaften herausbilden, die im Gegensatz zur Mehrheit der sunnitischen Moslems schiitisch waren und in denen im Gegensatz zu den meisten anderen von den Arabern islamisierten Regionen die lokale persische Sprache erhalten blieb. Hier lebte und wirkte Avicenna, einer der größten Gelehrten seiner Zeit. Geboren 980 im heutigen Usbekistan in Afshana nahe Buchara wirkte er als Mediziner (seine medizinischen Werke waren auch in Mitteleuropa über Jahrhunderte Standardwerke an den Universitäten!), Astronom und Philosoph an verschiedenen persischen Fürstenhöfen. Schon er studierte und kommentierte Aristoteles. Er starb 1037 hochberühmt und hochgeehrt in Hamadan im heutigen Iran. Sein Wirken und seine zahlreichen Werke, die er trotz seiner persischen Muttersprache überwiegend in der damaligen »Wissenschaftssprache« Arabisch verfasste (so wie mancher deutsche Wissenschaftler heutzutage seine Arbeiten in Englisch veröffentlicht), prägten bereits die islamische Welt und waren Ausdruck und Vertiefung der »Hellenisierung des Islam«.

In dieser kulturellen Blütezeit wuchs Muhammad Ibn Ahamad Ibn Roshd, wie Averroës mit vollem Namen hieß, auf. Der Naturwissenschaftler, Mediziner, Richter, Philosoph und Theologe wurde 1126 in Cordoba in Spanien geboren. Er studierte islamische Theologie, Rechtswissenschaft, Medizin, Mathematik und Philosophie und wurde wie sein Vater und Großvater Richter (»Kadi«), zuerst in Sevilla, dann in Cordoba, wo er in hoher Gunst bei dem Kalifen Abu Jakub Jusuf I. stand, der ihn 1183 zu seinem Leibarzt ernannte. Hier in Cordoba lebte und wirkte er den größten Teil seines Lebens.

Averroës in den Fußspuren des Aristoteles

Zeit seines Lebens beschäftigte sich Averroës mit den altgriechischen Philosophen. Besonders für Aristoteles hegte er eine beinahe religiöse Verehrung, sah er in ihm doch den höchsten Gipfel menschlicher Vollkommenheit erreicht. Averroës Lebenswerk bestand vor allem in der Auslegung und Kommentierung der aristotelischen Philosophie, so dass er schließlich respektvoll »der Kommentator« genannt wurde.

Aristoteles war Athener und lebte von 384-322 v.Chr. Er war ein Schüler Platons, entwickelte aber seine Philosophie eigenständig weiter. Im Gegensatz zu Platon, der eher Metaphysiker war, war Aristoteles Empiriker, der überzeugt war, dass uns die Sinne sicheres Wissen vermitteln können. Dabei gibt er der Logik einen hohen Stellenwert. Aristoteles lehrt einen Gott, der reines Denken, reiner Geist ist und nur das Höchste und Vollkommenste denkt. Gott, der alle Bewegung verursacht, ist dabei selbst unbewegt. Der Mensch ist in seinem Geist unsterblich, wiewohl er körperlich ein sterbliches Lebewesen ist. Dabei hat Aristoteles sich nicht näher über die Verbindung von Leib und Seele, sowie die körperlose, unsterbliche Existenz der Seele geäußert. Als menschliche Tugend strebt Aristoteles an, die Vernunft zu vervollkommen und mit der Vernunft die sinnlichen Triebe zu beherrschen.

Averroës nahm die Philosophie des Aristoteles in seine Zeit auf. Für Averroës ist Materie ewig. In ihr ist bereits die Form enthalten, die sich im Laufe eines Entwicklungsprozesses entfaltet. Die Unsterblichkeit der Seele bestreitet er, lehrt aber monopsychistisch einen unsterblichen Geist, der überpersönlich ist. In seiner Ethik fordert er das Tun des Guten um seiner selbst willen und nicht, um belohnt zu werden oder Strafe zu vermeiden. Dabei sieht er in der Philosophie gegenüber der Religion die höhere, reinere Wahrheit. In der Religion wird diese Wahrheit für das schwache Verständnis der Menge bildlich und gleichnishaft dargelegt.

Mit dieser Meinung einher geht auch Averroës Ansicht über den Koran. Er hielt ihn nicht für präexistent, sondern für geschichtlich entstanden. Natürlich sah er in ihm die Offenbarungen Allahs an seinen Propheten Mohammed, aber eben als Gottes Offenbarung in bestimmte zeitliche Situationen, die die jeweilige Sure widerspiegelt und die bei dem Studium des Koran zu bedenken ist. Sie bedeutete in Konsequenz, dass der Koran als Offenbarung Allahs in eine bestimmte zeitliche Situation nicht die Quelle alles Wissens ist. Averroës lehrte in diesem Sinne eine »doppelte Wahrheit« von Glaube und Vernunft, die nicht Gegner sind, sondern sich ergänzen. So gibt es eine religiöse Wahrheit, die sich im Koran widerspiegelt, und eine wissenschaftliche Wahrheit, die mit der religiösen nichts zu tun hat, weshalb eine wissenschaftliche Erkenntnis niemals der religiösen Wahrheit und dem Koran widersprechen kann, auch wenn es in dem einen oder anderen Fall auf den ersten Blick gesehen so zu sein scheint. Diese Ansicht über den Koran, die damals im Islam

durchaus weit verbreitet war, trug mit zur kulturellen und wissenschaftlichen Blüte der damaligen islamischen Welt und ihrer mehr als deutlichen Kulturführerschaft gegenüber dem christlichen Mitteleuropa bei, waren doch Kultur und Wissenschaft frei von Bevormundung und Gängelung durch die Theologie. Gelehrte konnten forschen und ihre Ergebnisse und Meinungen veröffentlichen, ohne in Gefahr zu stehen, dafür als »Ketzer« angeklagt zu werden. In Mitteleuropa war die Situation damals genau umgekehrt, dort begann die Zeit der Ketzerverfolgungen, die in den kommenden Jahrhunderten eine breite Blutspur durch die Geschichte des Christentums ziehen sollte.

Ein Paradigmenwechsel mit epochalen Folgen

Averroës stand mit seiner Lehre im Widerspruch zu der orthodoxen islamischen Geistlichkeit, die damals massiv gegen den eher liberalen Islam zu Felde zogen. Averroës selbst hat sich in verschiedenen Schriften mit den orthodoxen Gelehrten scharf auseinandergesetzt, drang aber mit seinen Argumenten nicht durch. Zu Lebzeiten des Averroës gewann der orthodoxe Islamismus immer mehr an Boden und erreichte schließlich das Übergewicht. Für Averroës hatte dies schwerwiegende Folgen. Nach dem Tod seines Gönners und Förderers, des Kalifen Abu Jakub Jusuf I., fand er zunächst auch bei dessen Nachfolger Jakub al-Mansur (1184-1199) noch eine Zeitlang herrscherliches Wohlwollen. Doch schließlich gab dieser dem Druck der immer stärker werdenden fundamentalistischen Geistlichkeit nach und zog seine schützende Hand von Averroës ab. 1195 wurde er geächtet und verbannt, seine Schriften – neben zahlreichen kleineren Abhandlungen ca. 50 bis 80 größere Werke – verbrannt. Zwar erlebte er kurz vor seinem Tod seine offizielle Rehabilitierung und durfte an den Hof des Kalifen nach Marrakesch (heute Marokko) zurückkehren, aber nach seinem Tod am 12. Dezember 1198 in Marrakesch war er im Islam bald verdrängt und vergessen. Seine Wirkungsgeschichte im Islam blieb im Gegensatz zum christlichen Abendland klein. Hierin liegt wohl auch die Ursache, dass die meisten seiner Werke nicht in Arabisch, sondern in Latein und Hebräisch überliefert sind.

Der Fundamentalismus wurde zur vorherrschenden Form des Islam – mit weitreichenden Folgen. Der Koran wurde nun als präexistent gelehrt, der seit Ewigkeit in arabischer Sprache von Engeln bewacht auf einem goldenen Tisch vor Allahs Thron liegt und als zeitloses Wort Allahs Mohammed offenbart wurde. Damit einher ging dann konsequent die Meinung über den Koran als Quelle allen Wissens. Wenn er Allahs zeitloses Wort ist, darf ihm nichts, auch keine wissenschaftliche Erkenntnis widersprechen.

Den größten Schaden trug die islamische Welt selbst von dieser theologischen Kehrtwende davon. Die Kultur und Wissenschaft, der ja nun

die Theologie vorschrieb, was sie denken durfte und deren Erkenntnisse erst von Koranglehrten auf ihre Vereinbarkeit mit dem Koran untersucht wurden, erstarrte mehr und mehr. Das Ende der Freiheit der Wissenschaft leitete einen Prozess ein, durch den es zum kulturellen Stillstand und schließlich sogar Rückschritt kam. Am Ende dieses Prozesses stand das Ende der islamischen Kulturführerschaft, die schließlich etwa im 16./17. Jahrhundert an das christliche Mitteleuropa übergang. Als die Türken, die die Araber als islamische Führungsmacht ablösten, 1529 bis Wien vordrangen, hatte ihnen das christliche Mitteleuropa nur wenig entgegenzusetzen. Der hereinbrechende Winter und Nachschubprobleme, nicht eine militärische Unterlegenheit, zwangen das türkische Heer zum Rückzug. Ein erneuter Vorstoß 1683 bis vor die Tore Wiens scheiterte diesmal an der klaren Überlegenheit des Westens, der nun die Türken zurückschlug und in den kommenden zwei Jahrhunderten auf dem Balkan immer weiter zurückdrängte und auch im Mittelmeerraum ihre Macht zunehmend beschnitt.

Der Einfluss des Averroës auf das christliche Mitteleuropa

Diese schließlich kulturelle und wissenschaftliche Überlegenheit des »christlichen Abendlandes« resultierte allerdings nicht nur in der Erstarrung der islamischen Gesellschaft im Islamismus, sondern auch daraus, dass mit dem Paradigmenwechsel im Islam ein umgekehrter Paradigmenwechsel im christlichen Europa begann.

Zwischen dem arabisch-islamischen Spanien und dem christlichen Mitteleuropa gab es vielfältige wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen. Beispielhaft seien hier für das 13. Jahrhundert die Königreiche von Aragon und Kastilien genannt, aber auch der Hof Kaiser Friedrichs II. in Palermo, dessen großes Wohlwollen für die arabische Gelehrsamkeit ihm von Zeitgenossen die gehässige Bezeichnung eines »getauften Sultans von Sizilien« einbrachte. Aber auch bereits im 12. Jahrhundert gab es einen regen wirtschaftlichen Austausch, der auch geisteswissenschaftliche Kontakte nach sich zog. Der Ruhm des Averroës drang auf diesem Weg bereits zu seinen Lebzeiten in das christliche Europa vor. Christliche Gelehrte reisten nach Cordoba, um ihn kennenzulernen und bei ihm zu studieren. So kamen Lehre und Gedanken des Averroës nach Mitteleuropa und fielen hier auf ungemein fruchtbaren Boden.

Bis ins 16. Jahrhundert hinein wurden die Werke des Averroës in gelehrten Kreisen des Abendlandes gelesen und diskutiert. Das Abendland entdeckte die altgriechischen Philosophen. Vor allem die Universität Paris und hier Siger von Brabant, aber auch die Universität Padua wurden Hochburgen der »lateinischen Averroisten«, wie die Anhänger des Averroës im christlichen Europa genannt wurden. Dabei gab es durchaus heftige Auseinandersetzungen. Natürlich stieß Averroës' Ablehnung der

persönlichen Unsterblichkeit der Seele bei gleichzeitiger Annahme der Unsterblichkeit eines überpersönlichen Geistes, in den die menschliche Seele nach ihrem Tod zurückkehrt, auf Widerstand. Noch im 16. Jahrhundert beschloss unter Papst Leo X. (1513-1521) das Laterankonzil 1513 die Ächtung dieser Lehre – mehr als dreihundert Jahre nach Averroës, was zeigt, wie groß seine Wirkungsgeschichte im christlichen Europa war. Die Averroisten unterschieden in Averroës Fußstapfen zwischen dem aktiven und dem passiven Verstand des Menschen. Nur der passive Intellekt ist in der Seele des einzelnen Menschen gegenwärtig, während der aktive Intellekt in allen Menschen eine Einheit bildet, die allein unsterblich ist. Der passive Intellekt dagegen geht mit der Seele beim Tod unter. Die Averroisten bestritten so in Averroës' Gefolge die persönliche Unsterblichkeit und behaupteten monopsychistisch die Unsterblichkeit eines überpersönlichen Intellekts aller Menschen. Besonders Thomas von Aquin und Albertus Magnus bekämpften diese Lehre ganz entschieden, so dass der Monopsychismus im Abendland aus der Geisteswissenschaft weitgehend ausgeschieden wurde und keine Rolle mehr spielte. Nichtsdestoweniger aber wurden sie zu Wegbereitern der aristotelischen Philosophie im christlichen Abendland. Die Scholastik und in ihr vor allem der Thomismus des Thomas von Aquin wurde zur vorherrschenden Lehre der römisch-katholischen Kirche des ausgehenden Mittelalters. Zwar sahen sich die Scholastiker in manchen Punkten im Gegensatz zu Averroës und den lateinischen Averroisten, dennoch war auch dieser Gegensatz durchaus averroistisch geprägt, bestimmte doch Aristoteles' Philosophie die damalige Theologie. Der altgriechische Humanismus begann unsere Kultur bis zum heutigen Tag zu prägen. Das brachte das Mittelalter zum Abschluss und läutete am Ende des 15. Jahrhunderts die Renaissance ein, deren Frucht die Freiheit ist, selbst über Gott nachdenken zu können, ohne sich religiös bevormunden zu lassen. Erst dadurch war die Reformation des Martin Luther überhaupt möglich.

Im 12. und 13. Jahrhundert war der sog. Universalienstreit ein die Theologie und die Philosophie beherrschendes Thema. Es ging um die Frage, ob die »Universalien«, grob gesagt die Allgemeinbegriffe wie »Baum«, »Schneeflocke«, »Pferd«, die einzelnen Dinge, also *den* einzelnen Baum, *die* einzelne Schneeflocke oder *das* einzelne Pferd, bedingen oder umgekehrt durch die einzelnen Dinge bedingt werden. Ist also z.B. die Universalie »Pferd« Voraussetzung dafür, dass ich über ein einzelnes Tier sagen kann: »Dies ist ein Pferd«, weil ich bei aller Originalität eines jeden einzelnen Pferdes erkenne, dass dieses Tier mit Mähne, Hufen und dem typischen Wiehern, wie sie allen Pferden eigen sind, eben ein Pferd sein muss (*universalia sunt ante res*)? So hatte sich schon Plato geäußert. Oder ist die Tatsache, dass es das einzelne Pferd gibt, Voraussetzung für die Feststellung der Universalie »Pferd«, wie es Aristoteles gesehen hatte und wie es heutige wissenschaftliche Praxis ist (*universalia sunt in rebus*)? Oder ergibt sich die Universalie »Pferd« überhaupt erst, weil man

viele Pferde gesehen hat und diese sozusagen unter einem Sammelbegriff zusammenfasst, ohne dass die Universalie eine eigene Bedeutung hätte (*universalia sunt post rebus*)? Der philosophische Streit ging seit Plato und Aristoteles durch die Welt der Philosophen und erreicht im Mittelalter einen neuen Höhepunkt. Die Vertreter des ersten Standpunktes wurden Realisten genannt (was nichts mit der heutigen Bedeutung von Realist zu tun hat!), die des dritten Nominalisten. Heutzutage würde man die Realisten wohl eher als Idealisten und die Nominalisten eher als Realisten oder Materialisten bezeichnen.² Auf den Universalienstreit des 12. Jahrhunderts nahm der Averroismus Einfluss. Averroës ging natürlich in den Fußspuren des Aristoteles und vertrat einen gemäßigten Realismus. In seinem Gefolge vertraten diese Ansicht auch die Averroisten und prägten die Debatte. So vertrat die Scholastik in den folgenden Jahrhunderten weithin im Gefolge von Thomas von Aquin, den letztlich von Averroës beeinflussten aristotelisch-thomistischen Realismus, die der zweiten Position nahekam. Sie nahm Plato auf, aber suchte ihn mit Aristoteles zu verbinden, indem sie annahm, das Universalien als Gedanken im Geist Gottes einen gewissen Vorrang vor den Einzeldingen haben, aber auch ihre Wurzeln in diesen Dingen (*cum fundamento in re*). Dies blieb dann in den folgenden Jahrhunderten die vorherrschende kirchliche und damit allgemeingültige Ansicht. Auch wenn für uns heutige Menschen dieser Streit nur schwer nachvollziehbar ist, hatte er doch weitreichende Folgen. Der von Averroës und den Averroisten favorisierte und dann vorherrschende gemäßigte Realismus öffnete allmählich die Geisteswissenschaft zur modernen Wissenschaft hin. Ohne ihn ist unsere Moderne nicht zu denken, lag doch in ihm in nuce die moderne naturwissenschaftliche Vorgehensweise verborgen, die von der Beschäftigung mit Einzeldingen zur allgemeinen Aussagen kommt.³

Eine besondere Wirkungsgeschichte hatte Averroës' Lehre von der doppelten Wahrheit. Sie führte dazu, dass sich Wissenschaft und Kultur im christlichen Europa zunehmend von der religiösen Bevormundung lösten. Das führte natürlich zum Konflikt mit dem universalen Füh-

² In Umberto Eccos Roman »Der Name der Rose« spielt der Universalienstreit eine nicht unbedeutende Rolle, wenn die Hauptfigur des William von Baskerville als ausgesprochener Nominalist mit seiner messerscharfen, an die moderne Wissenschaft erinnernden Logik die offizielle kirchliche Position des Realismus immer wieder als unlogisch und in die Irre führend entlarvt. (vgl. Der Universalienstreit, in: Homepage der Herzog-Johann-Gymnasium Simmern).

³ Der Universalienstreit blieb dennoch letztlich ungeklärt, ja, ist auch offensichtlich letztendlich als Auseinandersetzungen von philosophischen Schulen, die sich ja einer Beweisbarkeit entziehen, nicht zu klären. Wenn auch nicht mehr so sehr im Mittelpunkt des Interesses wurde er in den kommenden Jahrhundert immer wieder von verschiedenen Philosophen bis hinein in die Neuzeit aufgegriffen, z.B. von William of Ockham (um 1285-nach 1347), John Locke (1632-1704), Immanuel Kant (1724-1804), Ludwig Wittgenstein (1889-1951), Williard van Orman Quine (geb. 1908) und Bertrand Russell (1872-1970); (nach: Der Universalienstreit, *dignitas equestris*).

rungsanspruch der katholischen Kirche, weshalb die schon erwähnte Ächtung des Averroismus durch das Laterankonzil 1513 ausdrücklich die Lehre von der doppelten Wahrheit einschloss. Nichtsdestoweniger setzte sie sich immer mehr durch. Immer mutiger verkündigten Gelehrte ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse ohne Rücksichtnahme auf die Vorgaben der Theologie. Nikolaus Kopernikus (1473-1543) noch verkündete seine Lehre, dass sich nicht die Sonne um die Erde, sondern die Erde um die Sonne dreht (»Kopernikanisches Weltbild«) erst kurz vor seinem Tod, weil er mit Recht Ketzervorwürfe befürchtete, seine Lehre widerspreche der Bibel und müsse demnach falsch sein. Der aufkommende Protestantismus schuf dann aber zusätzlich große Freiräume, weshalb z.B. im 17. Jahrhundert der Lutheraner Johannes Keppler mit seinem kopernikanischen Lehren wenig Probleme bekam, während zur selben Zeit der Katholik Galileo Galilei mit den selben Auffassungen in einem Ketzerprozess in Rom unter Androhung der Folter 1633 wider besseres Wissen zum Widerruf gezwungen wurde. Aber das waren letzte Rückzugsgefechte einer im Mittelalter steckengebliebenen Theologie, die den Menschen verbieten wollte, Gedanken zu denken, sich Erkenntnisse anzueignen oder Standpunkte zu vertreten, weil sie angeblich der Bibel widersprechen. Sie konnte jedoch längst nicht mehr die Entwicklung einer von religiöser Bevormundung befreiten Wissenschaft und Kultur aufhalten. Die Lehre von der doppelten Wahrheit, im Islam zunehmend geächtet, gewann im Abendland seit dem 13. Jahrhundert immer mehr an Kraft und Dynamik. Und während im Islam der Koran fundamentalistisch als präexistent und damit als Quelle allen Wissens angesehen wurde, dem keine wissenschaftliche Erkenntnis widersprechen darf, beantwortete das mitteleuropäische Christentum diese Frage im Hinblick auf die Bibel als Folge der Lehre von der doppelten Wahrheit mehr und mehr genau entgegengesetzt. Mehr und mehr wurde die Bibel als Gottes Wort angesehen, das in eine jeweilige Zeitsituation hinein erfolgt ist, die bei der Auslegung und dem Verstehen des jeweiligen Textes mitgesehen und verstanden werden muss. Damit wurde und wird weithin die Bibel vom naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozess gelöst. Die Folgen waren ein Aufblühen von Wissenschaft und Kultur bei gleichzeitiger Erstarrung derselben im Islam. So überholte das zunächst rückständige Abendland kulturell und wissenschaftlich die islamische Welt, übernahm schließlich die Kulturführerschaft und prägte und prägt die ganze Welt durch die »westliche Kultur« bis heute, was natürlich bei einer sich von der Religion mehr und mehr lösenden Wissenschaft und Kultur durchaus nicht immer »christlich« war und ist.

Natürlich waren all die aufgezeigten Facetten der Wirkungsgeschichte des Averroës auf unseren Kulturkreis nicht bewusst von ihm oder seinen Schülern initiiert. Es war vielmehr so, dass von Averroës ein Impuls in unseren Kulturkreis gegeben wurde, indem seine Gedanken von christlichen Gelehrten übernommen und weitergeführt wurden, der dann eine

Eigendynamik gewann, über Jahrhunderte seine Wirkung entfalten konnte und unsere Welt veränderte. Natürlich hat sich z.B. Martin Luther niemals auf Averroës berufen, ja, er hätte sich womöglich dagegen verwahrt, dennoch ist auch er und sein Wirken wie so vieles andere auch ohne diese »kulturelle Entwicklungshilfe« mehr als dreihundert Jahre vor ihm nicht denkbar, auch wenn er selbst in seiner Zeit diese Zusammenhänge sicher nicht erkennen konnte.

Averroës und die heutige postchristliche Kultur des Westens

Wir erleben heute einerseits eine »westliche Kultur«, deren christliche Wurzeln überall deutlich sichtbar sind. Die Menschenrechtscharta der UNO z.B. ist offensichtlich christliche Ethik. Und, um ein anderes Beispiel anzuführen, sogar der Kommunismus, der sich gegen die Religion wandte, ist dennoch unbestreitbar ein geistiges Kind des christlichen Abendlandes. Andererseits hat sich Kultur und Wissenschaft von der Theologie emanzipiert. Christlicher Glaube spielt lediglich in ethischen Fragestellungen noch eine Rolle, die allerdings vielfach im Schwinden ist. Das Christentum, einst die prägende kulturelle Kraft des Abendlandes, ist in der heutigen Kultur des Westens weitgehend an den Rand gedrängt worden. Dass sich die »westliche Kultur« trotz ihrer christlichen Wurzeln weitgehend von der Religion gelöst hat, sich zuweilen sogar im Gegensatz zum christlichen Glauben setzt, ist auch Folge der »doppelten Wahrheit« des Averroës.

Ist dies eine späte Negativfolge des Einflusses von Averroës auf unseren Kulturkreis? Hat hier letztlich der Einfluss eines islamischen Gelehrten einen Prozess eingeleitet, der das Ende des christlichen Abendlandes bedeutet? Blickt man in die islamische Welt, so fällt auf, dass dort die Religion sehr vielmehr im öffentlichen Leben und in der Politik verankert ist, als in unserem Kulturkreis, was sicherlich die Folge der unserem Kulturkreis entgegengesetzten religiösen Akzentsetzung im Mittelalter ist. Manchmal nehmen das vor allem konservative christliche Kreise mit einem gewissen Neid wahr. War die damalige Weichenstellung also langfristig gesehen doch ein Weg in die verkehrte Richtung?

Was wäre die Alternative gewesen? Ein genauerer Blick in die islamische Welt zeigt, dass die Verquickung von Religion und gesellschaftlichen Leben durchaus ein zweischneidige Sache ist. Nur zu oft ist sie verbunden mit Unterdrückung Andersdenkender und Andersglaubender. Selbst in säkularen Staaten wie in Ägypten oder sogar der Türkei müssen islamische Philosophen, Theologen und Literaten, die sich gegen die seit dem 12. und 13. Jahrhundert vorherrschende islamistische Praxis des Islam wenden, um ihr Leben fürchten. Wo die Gesellschaft gar der Religion untergeordnet wurde, war das Ergebnis schrecklich, wie der iranische Gottesstaat mit seiner Gesinnungstyrannie und seinen Tausenden

von Opfern in den ersten Jahren seiner Herrschaft zeigt oder wie erst recht die entsetzliche Terrorherrschaft der Taliban, die Afghanistan innerlich und äußerlich zerstörte, darlegt. Und auch die korrupte, frauenfeindliche Tyrannei der herrschenden Clique in Saudi-Arabien, die sich als Hüter der dem Islam heiligen Städte Mekka und Medina produziert, ist wohl eher ein Alptraum als ein Vorbild einer religiös geprägten Gesellschaft. Das schauerliche Todesurteil des iranischen Tyrannen Ajatollah Khomeini gegen den Schriftsteller Salman Rushdie sollte nicht so schnell in Vergessenheit geraten, zeigt es doch, was religiöser Fanatismus, der die Religion absolut setzt, sich anzumaßen wagt. Der türkische Reformler Kemal Atatürk (1881-1938) verfocht den laizistischen Staat, in dem Religion und Staat getrennt sind. Dies ist seit Ausrufung der Republik 1923 bis heute absolute Staatsdoktrin der Türkei. Selbst die derzeit regierende islamistische Partei frönt dem mit einem staunenswerten radikalen Reformkurs, der das Land EU-fähig machen soll. Aber dennoch ist deutlich zu erkennen, welch schweres Erbe selbst in der Türkei der oben dargelegte Paradigmenwechsel im Islam zur Zeit des Averroës darstellt. Noch heute hemmt er die kulturelle und geisteswissenschaftliche Entwicklung in der islamischen Welt. Wären nicht die Ölmilliarden, mit denen nicht vorhandenes technologisches Wissen im Westen gekauft wird, wäre die islamische Welt heute sicherlich weitgehend verarmt und noch rückständiger. Der Islamismus hat den blühenden Kulturkreis der arabisch-islamischen Welt innerhalb weniger Jahrhunderte in Armut und Unfreiheit geführt und ließ die Gesellschaft erstarren. Aus der einstigen Kulturführerschaft mit staunenswerten wissenschaftlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Leistungen, auf die heutige Moslems mit Blick in die Geschichte mit Recht stolz sind, wurde eine technologische Abhängigkeit vom heute absolut überlegenem Westen. Dazu kommt das eine Gesellschaft zerfressende Krebsgeschwür der Unaufrichtigkeit und Heuchelei, indem sich viele Menschen in den islamischen Staaten aus Angst vor Repressalien als treue Moslems gerieren, aber innerlich ganz anders denken.

Wäre es im Mittelalter nicht zu dem von Averroës angestoßenen Paradigmenwechsel gekommen, sähe die christliche Welt heute sicher anders aus. Gerade auf dem Gebiet der Religion ist die Versuchung der Erzwingung der »Rechtgläubigkeit« auch im christlichen Kulturkreis besonders groß. Das zeigen nicht nur die Ketzerverfolgungen des Mittelalters, sondern auch manche heftige theologische Debatte unserer Tage mit gegenseitigen »Verketzerungen«. Eine Gesellschaft, in der die Religion den gesellschaftlichen Primat vor dem Staat hat, wird deshalb immer nur zu leicht unfrei und unduldsam sein. Eine genuin christliches Gemeinwesen kann nur überleben, wenn es Andersdenkende ausgrenzt oder mit versteckter oder offener Gewalt zur Anerkennung der offiziellen Lehre zwingt – und damit die eigenen Prinzipien verrät. Gerade Jesus Christus hat zur *persönlichen* Hingabe aufgefordert und die *individuelle* Nach-

folge gepredigt. Jesus hat den reichen Jüngling nicht gehindert wegzugehen (Mk 10,22), er stellte es auch seinen Jüngern frei, ihn zu verlassen (Joh 6,67), und unterstrich diese Haltung nur zu deutlich mit dem Gleichnis vom »verlorenen Sohn« (Lk 15,11ff). Eine erzwungene Nachfolge ist eben im biblischen Sinne keine Nachfolge.

So ist es nur zu verständlich, dass gerade die von der »Rechtgläubigkeit« Bedrängten auf die Freiheit des Glaubens und Gewissens pochten. Die Täuferbewegung der Reformation und in ihrem Gefolge der Baptismus des 17. Jahrhunderts waren hier die Sperrspitzen. Die Trennung von Kirche und Staat und damit die Glaubens- und Gewissensfreiheit, seit dem 16. Jahrhundert immer lauter werdende Forderung auch in kirchlichen, vor allem freikirchlichen Kreise, ist ohne den Einfluss des Averroës nicht denkbar. Sie markiert ein wichtiges geistliches Moment des Lebens der Christen in dieser Welt, das eben immer im Gegenüber zur »Welt« stattfindet, aber dennoch aufgefordert ist, Verantwortung in dieser Welt wahrzunehmen. Die Trennung von Kirche Staat bedeutet schließlich nicht, dass die beiden nichts miteinander zu tun haben – dies war ein aus der Verfolgungssituation verständlicher Irrtum der Täuferbewegung der Reformation –, sondern dass sich die Christen, die zwar nicht mehr zu dieser Welt gehören, aber nach wie vor in ihr leben (Joh 17,14-16), in geistlicher Verantwortung in Staat und Gesellschaft einbringen. So haben es uns die Baptisten des 17. Jahrhunderts vorgelebt, aber auch später z.B. die Pietisten und Methodisten. Einer der Väter des modernen Staats- und Völkerrechts war der Niederländer Hugo Grotius (1583-1645). Er war tiefgläubiger evangelisch-reformierter Christ, erlebte aber zu seiner Zeit im dreißigjährigen Krieg die Verwüstung Europas durch konfessionelle Streitigkeiten. So kam er dazu, die Begründung von Recht unabhängig von der Religion »etsi deus non daretur« (= als ob es Gott nicht gäbe) zu denken. Mit seiner Rechtslehre, die Staat und Religion trennte, war er aber dennoch durchaus geistlich im Sinne der Bibel. Diese von Averroës angestoßene Entwicklung, heute selbstverständliche staatliche Realität des Westens, hat Staat und Christentum entflochten und in eine ganz neue, gesündere Beziehung zueinander gesetzt.

Lediglich einige christliche Fundamentalisten verfechten heute noch die Überordnung von christlichem Glauben und biblischer Irrtumslosigkeit über Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft. Ein Beispiel ist die zuweilen bizarr anmutende, mehr ideologische als theologische Diskussion um Evolution oder Schöpfung, in der in mittelalterlicher Manier der Wissenschaft vorgeschrieben werden soll, was sie zu denken und zu erkennen hat. Innerhalb des Christentums sind diese Gruppierungen gottlob Randfiguren, wenn auch lokal – z.B. in den USA – durchaus nicht ohne Einfluss. Kämen sie mehr zum Zuge, wäre theologische Erstarrung in Orthodoxie, Ausgrenzung von Andersdenkenden, Verteilen von Ketzerhüten und das Feststellen der Rechtgläubigkeit anhand von wissenschaftlichen Standpunkten die Konsequenz – leider zzt. erschreckende

Wirklichkeit bei den Southern Baptists der USA. Ein Staat, der sich dem öffnen würde, wäre zumindest versteckt unduldsam und repressiv gegenüber Andersdenkenden. Fundamentalismus hat eben – wo auch immer und in welcher Religion auch immer – Stillstand, Erstarrung und Unfreiheit zur Folge und ist letztlich menschenfeindlich, auch wenn er sich ganz anders gerieren will. Das hat Averroës vor neunhundert Jahren durch den islamischen Fundamentalismus genauso erfahren, wie Menschen unserer Tage in der Begegnung mit christlichen Fundamentalisten. In diesem Sinne können wir als Christen nur dankbar sein für Averroës und sein Wirken.

Das Gegenüber von Christentum und Islam in unserer Zeit

Unsere Zeit erklärt sich aus der Geschichte und ist das Ergebnis von Entscheidungen, die andere vor uns getroffen haben, und Ereignissen, die z.T. lange vor uns geschehen sind. Dabei legt ein tieferer Blick in die Geschichte oft überraschende und erstaunliche Verflechtungen, Querverbindungen und Einflüsse frei. Gott ist der Herr der Geschichte, in die seine Kirche eingebunden ist. Immer wieder einmal hat er Impulse in seine Kirche von außerhalb des Christentums kommen lassen, wie auch die kulturelle Beeinflussung unseres christlich-europäischen Kulturkreises durch den islamischen Gelehrten Averroës zeigt: Griechische, vorchristliche Gedanken, die islamischen Gelehrte und mit ihnen Averroës wieder entdeckten, studierten und kommentierten und die im Islam zunehmend verworfen wurden, fielen im christlichen Mitteleuropa auf fruchtbaren Boden und beeinflussten auch die Gemeinde Jesu durchaus positiv bis heute. Wer hätte das gedacht, dass nicht nur unser Kulturkreis, sondern auch die Kirche in ihr aus dem Islam eine solch ungemein positive »Entwicklungshilfe« erhalten hat!

Als Christen haben wir wahrlich keinen Grund zur Überheblichkeit gegenüber dem Islam. Auch wenn wir Jesus Christus allein als Weg des Heils glauben und verkündigen und den Islam nicht als Heilsweg sehen können, sollte der Umgang mit dem Islam von Respekt geprägt sein. Ohne ihn und seine kulturellen und theologischen Leistungen sähe die Welt heute völlig anders aus – und vermutlich nicht besser. Eine generelle und plumpe Verteufelung des Islam nützt weder der christlichen Mission, die unter diesen Voraussetzungen weithin erfolg- und wirkungslos bleiben wird, und schon gar nicht in einer kleiner werdenden Welt dem Frieden unter den Menschen und Völkern. Gerade zu Beginn des 21. Jahrhunderts verstellt ein mittelalterlich anmutender, zum Terror bereiter islamistischer Fundamentalismus unserer Kultur den Blick auf die theologische und geistige Vielfalt des Islam in Geschichte und Gegenwart. Der Islam ist aber beileibe kein so monolithischer Block, wie ihn sich mancher Mitteleuropäer vorstellt. Neben den verschiedenen »Kon-

fessionen« (Suniten, Schiiten u.a.) existiert vor allem ähnlich wie im Christentum eine theologische Bandbreite, die vom Fundamentalismus bis zum aufgeklärten Islam reicht, und sogar Moslems averoistischer Prägung gibt es heutigentags – wenn auch sicherlich in geringer Zahl mit wenig Einfluss. Es gibt eben *den* Islam genauso wenig, wie *die* Moslems. Diese Vielfalt differenziert zu sehen ist unabdingbar, wenn wir dem Islam gerecht werden wollen. Wir haben als Christen dem islamischen Kulturkreis zuviel zu verdanken, als dass wir das übersehen dürften.

Ich meine, wir sind es Averroës schuldig, das, was er uns gegeben hat und was der Islam ausgeschieden hat, auch unseren moslemischen Mitmenschen vorzuleben und vorzuglauben. Für das friedliche Miteinander der Menschen wäre die islamische Wiederentdeckung des eigenen geistigen Erbes ein Segen – und würde sicher auch den Islam selbst von manchen Fesseln befreien.

So kann die Aufforderung zu einem christlich-moslemischen Dialog, wie ihn z.B. auch die Charta Oecumenica anregt, nur unterstützt werden. In einer kleiner werdenden Welt gilt es, das gemeinsame Leben so zu regeln, dass auch zwischen den Religionen, deren Miteinander in den vergangenen Jahrhunderten oft genug von Hass, Mord und Krieg mit unendlichem menschlichen Leid bestimmt war, ein friedliches Neben- und Miteinander möglich wird. Das darf natürlich die Möglichkeit der Mission nicht ausschließen, andernfalls wäre das Miteinander nicht wirklich ein tolerantes und friedliches (wobei das Recht zur Mission aber bitte schön auch den anderen einzuräumen ist!). Beispiele, dass ein solches Miteinander möglich ist, gibt es durchaus, wie z.B. die bosnische multireligiöse Gesellschaft vor dem Bosnienkrieg. Und pradoxerweise zeigte gerade der Bosnienkrieg, dass der Frieden zwischen den Religionen keine weltfremde Phantasterei sein muss, stemmte sich doch damals der moslemische (!) Teil der Bevölkerung gemeinsam mit einem Teil der christlichen Bevölkerung gegen den serbisch-»christlichen« Rassenwahn und trat für Toleranz, Weltoffenheit und Frieden ein.

Gerade als Nachfolger unseres Herrn Jesus Christus sollten wir gelernt haben, dass unser Glaube zwar durchaus intolerant in der Sache ist, aber immer tolerant gegenüber der Person. So hat es uns unser Herr vorgelebt. Aber auch wenn es dank Averroës heute in unseren Breiten selbstverständlich ist, den anderen nicht mehr mit Waffengewalt zu bekämpfen, müssen wir als westliche Christen diese Wahrheit doch immer noch und immer wieder auch im Kopf und im Herzen lernen und begreifen. Denn Jesus lehrt uns: »Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist. Und richtet nicht, so werdet ihr auch nicht gerichtet. Verdammt nicht, so werdet ihr nicht verdammt. Vergebt, so wird euch vergeben. Gebt, so wird euch gegeben. Ein volles, gedrücktes, gerütteltes und überfließendes Maß wird man in euren Schoß geben; denn eben mit dem Maß, mit dem ihr messt, wird man euch wieder messen« (Lk 6,36-38).

Bibliographische Angaben

- Bautz, Friedrich Wilhelm*, Averroës; in: Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon, <http://www.bautz.de/bbkl/a/averroes.shtml>, 2001.
- Der Universalienstreit, <http://www.dignitas-equestris.de/deq/universalien.html>, in: dignitas equestris; <http://www.dignitas-equestris.de/deq/main.html>.
- Der Universalienstreit, in: Homepage der Herzog-Johann-Gymnasium Simmern, <http://www.hjg-sim.de/index.html>. Gotik, Projektwoche der Jahrgangsstufe 11, »Der Name der Rose«, Untersuchung zur religiösen Toleranz und Intoleranz ausgehend von Anregungen im Roman, <http://www.hjg-sim.de/projekte/gotik/pro435.htm>.
- Möller, Peter*, Philolex, <http://www.p-moeller.de/philolex.htm>, Berlin 1998-2003.
- Artikel über Aristoteles
 - Artikel über Averroës
 - Artikel über den Universalienstreit
- Sponsel, Rudolf*, Gleichheit und gleichen im alltäglichen Leben und in der Wissenschaft. Näherungen, Ideen, Ansätze, Modelle und Hypothesen, <http://www.sgipt.org/wism/gb/gleichen.htm>; in: Internet Publikation für Allgemeine und Integrative Psychotherapie IP-GIPT / Internet Publikation – General and Integrative Psychotherapy IP-GIPT, Erlangen, <http://www.sgipt.org/org/aktuell.htm>.
- Stegmüller, Wolfgang*, Geschichtliches zum Universalienstreit; <http://www2.rz.hu-berlin.de/asg/blutner/philos/Texte/steg.html>.
- Tibi, Bassam*, Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt, München 1999.
- Wiedemann, Uwe*, Philosophenlexikon, <http://www.philosophenlexikon.de>
- Artikel über Aristoteles
 - Artikel über Averroës

Der alles erneuernde Gott

Predigt über Jesaja 43,18-19¹

Lutz Reichardt

Können Sie sich eine Firma vorstellen, die in die Krise kommt und sich zu retten versucht, indem sie alles wieder so macht wie ganz früher, als sie noch erfolgreich und Marktführer war? Das würde nicht klappen, weil die Zeit eben nicht still gestanden hat!

Aber das ist oft das Problem, wenn es nicht mehr läuft wie früher. Man sehnt sich nach früher zurück und jeder »nostalgirt« in seiner Erinnerung, anstatt sich auf die neue Situation einzustellen. So etwas gibt es auch in evangelisch-freikirchlichen Gemeinden und kann ganz unterschiedliche Hintergründe haben: Man verliert wichtige Schlüsselpersonen durch Tod oder Umzug, das haut gerade bei kleineren Gemeinden ins Kontor. Es gab Streit, der bleibende Fronten hinterlässt. Gelegenheiten wurden verpasst und jetzt scheint der Zug abgefahren.

In einer Krise stecken auch die Leute in dem Bibeltext, den ich gleich lesen werde. Die Juden erleben rund 600 Jahre vor Christus, dass ihr Land besetzt wird und viele ins Exil weggeführt werden. Und da sitzen sie nun schon seit vielen Jahren, unzählige Kilometer weg von zu Hause. Damit aber auch weit weg von dem, was ihr Leben ausmachte. Und weit weg davon, wie sie sich ihr Leben vorstellten. Und wie das dann so ist: Mit jeder Woche, die vergeht, vergoldet sich die Vergangenheit immer mehr. Überall hört man: »Wie hatten wir's doch damals gut, da war die Welt noch in Ordnung! Wenn es bloß wieder so wäre wie früher!« Wie bei manchen im Osten mit ihrer Ostalgie – ich als Ostgeborener darf so was sagen. Oder wie bei manchen Gemeindegliedern: »Als wir damals noch mit Gitarrenchor Heilslieder am Ewigkeitssonntag gesungen, da haben wir noch Gott erlebt! Wenn es doch heute wieder so wäre!«

Aber es gibt auch andere Stimmen. Die winken nur ab: »Es wird nie wieder so sein wie früher! Schließlich haben wir doch selber alles verdorben! Und womöglich haben wir es auch noch mit Gott verdorben.« Die Stimmung ist also auf dem Nullpunkt, bis es Gott nicht mehr aushält und sich einschaltet, weil hier nur noch eine Gottesbegegnung hilft.

¹ Die Predigt wurde im Gottesdienst der Landeskonzferenz Bayern am 6. April 2003 und in abgewandelter und stark gekürzter Form am 18. Mai 2003 im Hessischen Rundfunk gehalten.

Plötzlich begreift einer aus dem Volk, dass Gott doch nicht von gestern ist, sondern uns etwas für heute und morgen sagen will. Seine Worte stehen im Buch des Propheten Jesaja, Kapitel 43, die Verse 18 und 19:

**43,18 Gedenkt nicht an das Frühere und achtet nicht auf das Vorige!
19 Denn siehe, ich will Neues schaffen, jetzt wächst es auf, erkennt ihr's denn nicht?**

»Denkt nicht mehr an das, was früher war; auf das, was vergangen ist, sollt ihr nicht achten. Seht her, nun mache ich etwas Neues. Schon kommt es zum Vorschein, merkt ihr es nicht?« Diese Verse haben zwei große Stoßrichtungen und einige heilsame Nebenwirkungen. Die finden wir nicht wie bei einem Medikament auf der Packungsbeilage, sondern im Textzusammenhang des 43. Kapitels von Jesaja.

*Gott legt uns nicht auf unsere Vergangenheit
und auch nicht auf unsere Schuld fest!*

Das ist die erste Stoßrichtung des Textes. Aber Gott hilft bei der Bestandsaufnahme. Veränderungen sind schwer, wenn wir uns nicht der Analyse aussetzen, wo wir eigentlich stehen. Das Volk Israel bekommt für seine Situation damals eine Analyse von Gott. Bei Jesaja heißt es: »Ihr erlebt Gericht.« Die Israeliten hatten sich so an Gott gewöhnt, dass er für sie nur noch etwas ganz Gewöhnliches war. Und schließlich haben sie sich Gott einfach abgewöhnt. Bedient wurde er schon noch im Tempel, aber gedient mit ihrem Leben haben sie ihm nicht mehr. Und logischerweise haben sie dann auch sein Handeln nicht mehr wahrgenommen.

Darum sagt Gott ihnen durch Jesaja: »Ihr habt mir Mühe gemacht mit eurer Schuld! Meine Ziele waren nicht mehr eure Ziele!« Nichts anderes bedeutet der biblische Begriff »Schuld«. Und wenn Menschen so das Ziel verfehlen, sieht es irgendwann finster aus, auch im christlichen Abendland. Vielleicht auch in unserem Leben. Und in unseren Gemeinden. Da hilft es auch nicht, wenn man sich gar keine Ziele mehr setzt, nur um sie nicht zu verfehlen. »Ihr macht mir Mühe damit«, sagt Gott. »Welche Chancen auch immer unter euch aufgebrochen sind, ihr habt sie nicht wahrgenommen.« Deshalb ist der Ofen aus und deshalb ist Gericht! Aber Gott belässt es nicht dabei. Er lässt uns nach Fehlentscheidungen nicht allein.

Gott lässt uns im Gericht nie allein.

»Was früher war, soll nicht mehr zählen. Ich mache etwas Neues«, sagt er durch Jesaja. Letzten Monat bin ich in einem Interview gefragt worden: »Was prägt dich eigentlich in deiner Theologie?« Da habe ich sehr spontan gesagt: »Dass Gott uns nicht aufgibt. Dass er mit unserer Schuld

klarkommt. Uns ans Ziel liebt. Dass er barmherzig ist und großzügig, was auch immer schief geht in unserem Leben.« Krisen gehören für mich auch zu dieser Barmherzigkeit dazu. Weil sie aufrütteln. Weil sie uns zwingen nachzudenken. Als ich mehrere Monate schwer krank war, habe ich mich gefragt, ob ich bis dahin wirklich wesentlich gelebt hatte und was ich anders machen muss. Auch in Organisationen, auch in unserem Staat und selbst in Kirchen kommen Veränderungen oft erst durch Krisen zustande. Auch wenn wir viel vom Heiligen Geist reden, verändert sich oft erst dann etwas, wenn er als Heiliger geizt mit abonniertem Segen: Wenn das Geld knapp wird oder die Zeit oder die Ressourcen. Sonst dreht sich nichts und keiner ist bereit umzukehren. Doch genau zur Umkehr fordert Gott auf durch den Propheten Jesaja.

Dabei unterscheidet sich Gott radikal von uns Menschen. Wir rechnen in der Krise mit der Vergangenheit ab, er rechnet uns Zukunft zu! Gott bleibt im Gericht der Gott seines Volkes und seiner Gemeinde. Da unterscheidet er sich von vielen Christen. Die rechnen ab, er rechnet zu! In Jes 43,1-3 heißt es: »Ich habe dich erlöst – du bist mein und du bleibst mein!« Gottes Gericht geschieht zum Heil, nicht zur Vernichtung. »Erlöst« ist ein Terminus technicus aus der Rechtssprache: Da wird ein in Schuldhaft geratener Verwandter frei gekauft. Alttestamentliche Theologie bringt darin zum Ausdruck, dass das Verhältnis Gottes zu seinem Volk seinen Grund in der Geschichte Gottes mit seinem Volk hat. Diese Geschichte beschreibt ein Miteinander und manchmal auch Gegeneinander. Aber es bleibt immer eine gemeinsame Geschichte. Neutestamentlich gesprochen: »Wenn wir untreu sind, bleibt er treu, denn er kann sich nicht selbst verleugnen.« Denn:

Gott wird mit unserer Schuld fertig.

»Was früher war, soll nicht mehr zählen.« Dieses Verhalten Gottes ist wegweisend für unseren Umgang mit Schuld und mit schuldig Gewordenen. Aber wie viele evangelisch-freikirchliche Gemeinden haben wertvolle Leute verloren, weil sie mit deren Krisen nicht umgehen konnten und sie wegen ihrer Schuld falsch abgeschrieben haben? Ohne ihre Lebensgeschichte zu kennen, und erst recht ohne Gottes Vergebungsgeschichte einzuplanen. Jesus Christus ist da so anders. Er ist solidarisch mit Sündern und bekommt eigenartigerweise immer Streit mit den Selbstgerechten.

Alle ethischen Werte des Neuen Testaments verstehe ich so, dass Gottes Vergebungsgeschichte unsere Lebensgeschichte überbietet. Und dass keiner durch seine Lebensgeschichte disqualifiziert wird. Auch eine gescheiterte Ehe steht unter dieser Vergebungsgeschichte, wenn sie wie jedes Scheitern vor Gott aufgearbeitet wird. Ich werde nie vergessen, wie mir in einem Gremium an den Kopf geschleudert wurde, ob ich denn keine Ethik hätte, weil ich mich für jemanden einsetzte, der keine weiße Weste im evangelisch-freikirchlichen Sinne hatte.

Hätten Abraham, David, Paulus und Petrus bei uns eine Chance gehabt? Die hätten bei uns kaum Führungspositionen bekommen. Nicht weil sie unfähig waren, sondern weil ihre Vergangenheit mehr als schwierig war. Die wären ein gefundenes Fressen für unsere Klatschpresse gewesen, auch für die fromme. Der eine hat seine Frau als seine Schwester ausgegeben und wollte sie in den Harem des Pharaos lassen, damit ihm nichts passiert. Der andere hat einem Mann erst seine Frau weggenommen und dann den Mann umbringen lassen. Paulus hat im frommen Wahn unzählige Christen hinrichten lassen.

Und gibt es etwas Schlimmeres, als es sich Petrus geleistet hat? Der war drei Jahre lang sozusagen engster Vertrauter von Jesus. Und dann, als Jesus verhaftet und gekreuzigt wird, da behauptet Petrus vor anderen drei Mal, Jesus nicht zu kennen. Er will sogar verflucht sein, wenn das nicht so ist! Gibt es etwas Enttäuschenderes, als es sich Petrus Jesus gegenüber geleistet hat? Und was macht Jesus, als er Petrus nach Ostern als Auferstandener begegnet? Es hagelt keine Vorwürfe. Die hatte sich Petrus doch lange selbst gemacht. Und weil Jesus das weiß, stellt er Petrus nur eine einzige Frage: »Geht es dir jetzt nicht mehr nur um dich? Geht es dir jetzt wirklich um mich, Petrus? Bedeute ich dir mehr als alles andere?« Und als Petrus diese Frage mit Tränen in den Augen bejaht, gibt Jesus ihm den wohl größten Auftrag der Kirchengeschichte: »Weide meine Schafe! Sei verantwortlich für meine Kirche!«

So geht Gott mit Menschen um! Er legt mich nicht auf meine Vergangenheit fest! Bei ihm hat jeder eine Chance! Die innere Ausrichtung von Petrus war Jesus wichtiger als äußerlich rechtschaffene Leute, die aber nichts mehr recht schaffen. Jes 43,1, »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen«, schließt unsere Lebensgeschichte in Gottes Vergebungsgeschichte ein!

*Gott legt auch sich selbst in seinem Handeln
nicht auf die Vergangenheit fest.*

Und das ist die zweite Stoßrichtung des Textes. Bedeutet Jes 43,18-19 also, dass die ganze Vergangenheit und Geschichte unwichtig sind? Natürlich ist es trotzdem wichtig, die Geschichte zu kennen, auch die eigene. Wer die Vergangenheit nicht kennt, den kann es die Zukunft kosten. Wer seine Geschichte nicht kennt, der versteht sich selbst nie richtig. Warum er geworden ist, wie er geworden ist. Warum er in bestimmten Situationen reagiert, wie er reagiert. Wer die Geschichte nicht versteht, der ist auch nicht in der Lage, aus ihr zu lernen und leistet sich den Luxus, dieselben Fehler immer wieder zu machen.

Freikirchen neigen dazu, Geschichte zu vernachlässigen. Es war immer total schwierig, für Geschichtsforschung Geld zu bekommen. Zum Beispiel für unsere Geschichte im »Dritten Reich«. Und mancher will auch gar nicht mit Geschichte konfrontiert werden, weil Mythos schwindet.

Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, heißt aber gerade auch: »Ich will dich mit deiner ganzen Geschichte. Mit deiner Vergangenheit. Die gehört zu dir, ob sie gut oder weniger gut war. Du bist so mein.« Und das ist für jeden von uns nötiges Evangelium.

Man muss auch die Geschichte einer Gemeinde kennen. Wo Wunden sind. Wo sie traumatisiert ist. Wo der Vorgänger als Pastor die Gemeinde mit seinem theologischen und theounlogischen Steckenpferd allergisch geritten hat. An diesen Stellen müssen wir sensibel sein. In »meiner« Gemeinde könnte ich mich z.B. nicht vorn hinstellen und sagen: »Das machen wir so, weil das eine Baptistengemeinde so macht! Wir haben nämlich eine andere Geschichte und sind keine klassische Baptistengemeinde, wohl aber von Herzen evangelisch-freikirchlich!«

Die Vergangenheit zu kennen, ist wichtig. Aber das darf nicht umschlagen in eine Rückwärtsgewandtheit, die verhindert, dass es vorwärts geht. Das ist die zweite Kernaussage aus Jes 43,18f:

»Denkt nicht mehr an das, was früher war; auf das, was vergangen ist, sollt ihr nicht achten. Seht her, nun mache ich etwas Neues. Schon kommt es zum Vorschein, merkt ihr es nicht?«

Rückwärtsgewandtheit verhindert, dass es vorwärts geht. Es gibt einen Hang zum Alten und Gewohntem. Was wir kennen, gibt uns Sicherheit. Und wer sichert sich nicht gern ab? Da weiß ich wenigstens, was ich habe. Das habe ich ja schon 857 Mal so gemacht, da wird es wohl beim 858. Mal auch nicht schief gehen. Diese Mentalität begegnet uns in allen Lebensbereichen, aber auch dort, wo Menschen an Gott glauben. Wir reden von Gott, wollen aber unbewusst alles selbst im Griff behalten.

Zwei christliche Verirrungen dazu: Da ist zum einen die Kasuistik. Da glaubt man, das Leben gelinge, wenn wir für jeden Fall des Lebens eine fromme Regel festlegen. Und da ist der Fundamentalismus: Da will man Sicherheit dadurch, dass man mit der Bibel in der Hand den Glauben zum geschlossenen System ausbaut, in dem man sich aufhalten muss und in dem alle Aussagen den gleichen zentralen göttlichen Stellenwert haben. Ob es das »Wort vom Kreuz« ist oder das »Wort vom Wanderstab«, den die Jünger auf Befehl von Jesus im Markusevangelium mitnehmen sollen, bei Matthäus und Lukas aber gerade nicht. Subjektiv will man damit ganz abhängig sein von Gott, objektiv macht man sich damit aber unabhängig von Gott. Das System erhält sich am Ende nämlich auch ohne Gott. Und wenn Gott sich nicht ins aufgebaute System einfügt, dann kann das gar nicht Gott sein!

Der Apostel Petrus kann in 2Petr 3,16 noch demütig sagen: »Paulus hat viel geschrieben, manches davon ist schwer zu verstehen.« Der Fundamentalist ist da schon weiter. Er versteht alles, er erklärt alles, er weiß alles. Petrus muss im Himmel eigentlich jedes Mal froh sein, wenn ein Fundamentalist ankommt. Denn dann kann er dem alle seine Fragen stellen. Der Fundamentalist wird sie klären!

Der Baptismus kennt bewusst kein Glaubensbekenntnis. Weil wir Gottes alte Wahrheit in unserer Wirklichkeit immer neu erobern müssen, anwenden müssen. Sein Wort ist Kompass, der die Richtung weist, ohne dabei jeden Schritt vorzuschreiben. So haben die ersten Christen z.B. die Worte von Jesus zum Thema Scheidung auf neue Situationen angewendet: Jesus redet auf jüdischem Hintergrund nur vom Mann und zum Schutz der Frau vor der Willkür des Mannes, weil nur der sich bei Juden scheiden lassen durfte. Im Markusevangelium wird dieses Jesuswort an das römische Scheidungsrecht angepasst. Und im 1. Korintherbrief erweitert Paulus die Ausschlussklausel des Scheidungsverbotes, weil die missionarische Situation neue Fragestellungen mit sich brachte!

Auch unsere geistlichen Erfahrungen von gestern können uns heute den Blick für das verbauen, was Gott morgen Neues schaffen will. Sie können einen unschätzbaren Wert haben, aber sie machen nicht nur klug, sondern auch dumm, wenn sie uns die Sicht für neue Erkenntnisse verstellen! Und eine ganze Menge unserer Erfahrungen sind nichts mehr wert, weil wir sie unter völlig anderen Rahmenbedingungen gemacht haben. Was ich als Pastor in einer kleinen Gemeinde richtig gemacht habe, kann in einer großen völlig falsch sein. Was vor zehn Jahren im evangelistischen Bemühen voran gebracht hat, kann heute total nach hinten losgehen. Alte Erfahrungen bleiben nur dann wertvoll, wenn wir sie mit wirklicher Aufgeschlossenheit für das Neue verbinden, das Gott entstehen lässt. Das kann man auch Glauben nennen. Sonst verfallen wir dem »Das-haben-wir-schon-immer-so-gemacht-Syndrom«. Und das sollte man Unglauben nennen. Sonst triumphiert der alte Trott über den erneuernden Gott.

Die Juden zur Zeit Jesajas hatten im Exil genau dieses Problem. Sie hielten sich vor Augen, wie genial sie Gott viel früher in ihrer Geschichte schon einmal gerettet hatte, als sie als Sklaven in Ägypten in der Klemme saßen. So müsste das Gott jetzt wieder machen! Aber da hätten sie noch lange warten können. Denn Leute, die immer schon genau wissen, wie Gott handeln muss, verpassen häufig Gottes Handeln im entscheidenden Augenblick. Deshalb muss Gott sie durch Jesaja wachrütteln: »Hört mal zu. Glaubt ihr, dass damals auch nur einer damit gerechnet hat, dass ich euch zur Rettung mitten durchs Meer hindurch führen würde? Das war für eure Väter unvorstellbar, das hatten sie noch nie erlebt. Und jetzt begreift endlich, dass ich auch für euch heute einen eigenen Weg habe. Ich schaffe Neues, merkt ihr es denn nicht?«

Nein, sie merkten es zunächst nicht, weil sie in ihren alten Vorstellungen verhaftet waren: »Wir brauchen einen Führer wie damals Moses in Ägypten!« »Nein«, sagt Gott, »den bekommt ihr nicht. Ich befreie euch durch Kyrus, den heidnischen König. Der wird für euch zum Retter werden und euch freiwillig ziehen lassen! Ich rette euch auf neue Art und Weise, merkt ihr es denn nicht?«

Und so geht die Geschichte weiter. 500 Jahre später hat die fromme Elite der damaligen Zeit Jesus verpasst, den Gott als Retter schickte. Noch

schlimmer: sie ließen ihn kreuzigen, weil er sich nicht an ihr festgelegtes frommes Schema hielt. Sie meinten besser zu wissen, wie Gott ihnen helfen müsste. Als Jesus ihnen sagte: »Das Reich Gottes ist mitten unter euch, merkt ihr es denn nicht?«, da haben sie tatsächlich nichts gemerkt. Sie waren einfach nicht in der Lage zu verstehen, dass Gott es sich erlaubt, außerhalb ihres Denksystems zu handeln. So geht das weiter, bis heute!

Die Angst vor dem Neuen lässt uns alt aussehen.

Dabei sind es im letzten sehr menschliche Gründe, die uns vor Neuem zurückschrecken lassen: Das Neue ist immer eine Anfrage an das Bisherige. An das, worauf ich stolz bin. Etwas Neues beendet meine eingefahrene Bequemlichkeit. Es erfordert Lernbereitschaft. Neues gelingt nicht, ohne Altes aufzugeben. Es bedeutet Ungewissheit, es bringt Risiko mit sich. Es erfordert Pioniergeist. Weil ich eben noch keine Erfahrungen damit habe. Und manchem macht es einfach Angst, wenn nicht alles festgelegt, sondern weit und offen ist. Ein Managementlehrer hat mal etwas belustigend gesagt: »Die meisten Bürokraten litten schon als Kinder unter der schier unendlichen Weite ihres Laufstalls.« Aber Menschen, die diese Welt und auch ihre Kirche verändert haben, dachten nicht nur in den vorgegebenen Schemen. Sie waren beharrlich dabei, nicht im eingefahrenen Weg zu verharren. Sie ließen sich von Gott zu Neuem bewegen und bewegten so etwas.

*Neues hat aber nicht einen Wert in sich,
sondern nur als Neues, das Gott schafft.*

Neue Besen kehren deshalb nicht automatisch besser, weil sie gar nicht wissen, wo der Dreck liegt. Manche Pastoren und leitenden Mitarbeiter in der Gemeinde verspielen jegliche Erneuerungsautorität, weil sie Neues ankündigen und dann nicht umsetzen. Oder indem sie Gemeinde mit Neuem überfallen, anstatt die Leute zum richtigen Zeitpunkt mit hineinzunehmen. Zu erklären, zu hören, anzupassen und erst dann eine Entscheidung herbeizuführen, die eine Mehrheit wirklich verinnerlicht hat. Neues gelingt nur, wenn wir das Ziel beschreiben und den Weg dahin zeigen und den Wert des Ganzen vermitteln!

Sehnsucht nach Neuem kann auch eine falsche Flucht vor der Bewältigung der Gegenwart sein. Manche Leute bringen nichts zu Ende und brauchen die Droge »Neues«. Aber nach ein paar Monaten ist das Neue auch schon wieder alt! Und der Kreislauf beginnt von vorn. »Neu« ist im AT keine Modevokabel als Allheilmittel. Theologisch wird sie nur von den Propheten des Exils gebraucht. Dabei ist es Gott, der den entscheidenden Anstoß gibt, aber er braucht Leute, die bereit sind, den Ball aufzunehmen. Und die segnet er dann und macht ihnen einen Weg in der Steppe, wie es in Jes 43 weiter heißt.

Mit Jesus Christus fordert uns Gott unüberbietbar zu etwas Neuem heraus: Als Jesus unmittelbar vor seiner Kreuzigung mit seinen Jüngern Abendmahl feiert, da nimmt er den Kelch und sagt: Dieser Kelch ist der Neue Bund, den Gott mit euch durch meinen Tod am Kreuz schließen will. Das war für seine Jünger so neu, dass sie es erst nach Ostern begriffen, als Jesus auferstanden war. Durch Jesus Christus sagt Gott mir, sagt er uns: Es muss nicht alles beim Alten bleiben. Auch in unserem eigenen Leben nicht. Wir selber dürfen neu werden. Er nagelt uns nicht auf unsere Vergangenheit fest. Dafür wurde es Karfreitag. Und er bietet uns einen Neuanfang an. Er hilft uns, anders zu leben und in neuen Kategorien zu denken. Dafür wurde es Ostern. Paulus, der die ersten Christen zunächst verfolgte, hat es später als Christ so formuliert: »Wer in Christus ist, ist ein neuer Mensch. Das Alte ist vergangen, Neues ist entstanden.« Er fing an, zu Jesus zu beten. Er begann damit, die überlieferten Worte von Jesus Christus ernst zu nehmen. Und er erlebte, wie sich dadurch sein Leben veränderte. Wollt ihr das nicht auch riskieren?

Amen

Skandal in Judäa

Erzählpredigt über Apostelgeschichte 8¹

Peter-Johannes Athmann

Ave, meine sehr verehrten Damen und Herren!

Mein Name ist Quintilius Julius Maximus, und ich bin inspector criminalis bei der römischen Militärpolizei in Judaea. Ich freue mich, heute morgen bei Ihnen in der wunderschönen germanischen Kleinstadt Suabaca sein zu können, um Ihnen von meiner Arbeit in einer der interessantesten Provinzen des Römischen Reiches berichten zu können.

Mein Dienstsitz ist in Caesarea, einer wunderschönen Stadt direkt am Mittelmeer. Dort residiert auch mein oberster Chef, der Prokurator Pontius Pilatus. Der Prokurator ist eigentlich ein sehr umgänglicher Mensch, zumindest im Umgang mit seinen Untergebenen, aber er hat manchmal die Eigenschaft, Verantwortung von sich weg zu schieben und sich sozusagen die Hände in Unschuld zu waschen, wenn Sie wissen, was ich meine. Auf mich bezogen, bedeutet das, dass Pilatus unangenehme Angelegenheiten gern von mir erledigen lässt, vor allem, was die religiösen Angelegenheiten der Judäer betrifft.

Sie wissen es vielleicht: Die Judäer glauben an einen Gott, der ihnen irgendwann einen so genannten Messias schickt, der sie wieder zu einem selbstständigen Staat machen wird, so wie es früher unter ihrem König David einmal war – vor ziemlich genau 1000 Jahren. Als Römer kann ich dazu nur sagen: Solange ich in Judäa arbeite, taucht alle paar Jahre ein selbst ernannter Messias auf und versucht, einen Aufstand gegen uns anzuzetteln, aber bisher hatte noch niemand Erfolg damit.

Kein Wunder, denn gegen unsere Legionen kommt niemand an – Jupiter sei Dank!

Vor ein paar Jahren habe ich eine dieser Messias-Geschichten persönlich miterlebt: Ein Handwerker aus der Kleinstadt Nazareth in Galiläa scharte einen Haufen Anhänger und Anhängerinnen um sich und behauptete, dass das Reich Gottes unmittelbar bevor stehe. Anders als seine militanten Kollegen war er aber völlig gewaltlos und predigte, dass man sogar seine Feinde lieben solle. Uns Römer hat dieser Jesus mit dieser Botschaft eigentlich gar nicht gestört, aber einigen seiner Glaubensge-

¹ Die Predigt wurde am 6. Januar 2002 in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Schwabach gehalten.

nossen war er ein Dorn im Auge, und sie haben es irgendwie hingekriegt, dass Pilatus ihn zum Tode verurteilte.

Ich musste damals wegen eines Bestechungsskandals gegen einige römische Legionäre ermitteln, die das Grab dieses Messias nicht ordnungsgemäß bewacht hatten, was dazu führte, dass sein Leichnam plötzlich verschwunden war. Im Zuge meiner Ermittlungen lernte ich auch einige seiner Anhänger kennen, die beteuerten, dass sie den Verstorbenen drei Tage nach seinem Tod gesehen hätten, und zwar lebendig. Ich kann mir zwar nicht vorstellen, dass das wirklich passiert ist, aber diese angebliche Auferstehung hat dazu geführt, dass die Anhänger dieses Jesus von Nazareth eine neue jüdische Sekte gründeten, und überall verkündeten, dass der Tod ihres Anführers kein Unfall war, sondern ein geheimer Plan Gottes, um alle Menschen von ihren Sünden zu erlösen.

Mit dieser Sekte, die mittlerweile im ganzen römischen Reich unter dem Namen Christen bekannt ist, hatte und habe ich in meiner Arbeit immer wieder zu tun. Der spektakulärste Fall ist vor einigen Jahren passiert. Damals wurde ein gewisser Stephanus das Opfer eines Lynchmordes; er wurde während einer seiner Predigten von aufgebrachten Zuhörern gesteinigt. Die Täter versuchten zwar, mir zu erklären, dass sie nur ihrem Gesetz gehorcht hätten, weil das die Steinigung von Gotteslästern vorschreibt, aber damit kamen sie bei mir nicht durch: Niemand im römischen Reich hat das Recht, jemanden zum Tode zu verurteilen, außer in einem ordentlichen römischen Gerichtsverfahren. Sonst könnte ja jeder daher kommen und behaupten, sein Gott hätte ihn beauftragt, einen Mord zu begehen. Nein, im römischen Reich gilt ein Recht für alle, und das ist auch gut so. Es gibt zwar gewisse Privilegien für Menschen, die die römische Staatsangehörigkeit besitzen, aber das Recht auf ein faires Gerichtsverfahren haben auch die Bewohner der Provinzen.

Als ich damals im Fall Stephanus ermittelte, bekam ich wieder mit der christlichen Sekte zu tun, denn Stephanus war Christ gewesen. Ich brach also von Caesarea auf und ließ mich zur Zentrale seiner Organisation in Jerusalem fahren, um nach den Gründen für den Mord zu forschen.

Ich wurde vom damaligen Vorsitzenden Simon Petrus recht freundlich empfangen, merkte aber gleich, dass ich offenbar mitten in einen Streit geraten war, der die Christen zu spalten drohte. Mittlerweile hatten sich nämlich nicht nur Judäer der Sekte angeschlossen, sondern auch Menschen aus anderen Gebieten des Reiches, und die waren von der griechischen Kultur geprägt, nicht von der hebräischen. Auch ihre Muttersprache war Griechisch. Daher nennt man sie auch Hellenisten, von Hellas, dem griechischen Wort für Griechenland. Zwischen den Judäern und den Hellenisten gab es damals heftige Auseinandersetzungen um die Verteilung der Spendeneinnahmen. Man versuchte das Problem zu lösen, indem man für die hellenistische Gruppe ein eigenes Team von sieben Diakonen einsetzte, zu denen auch Stephanus gehörte. Eigentlich sollten die Diakone nur organisatorische Aufgaben übernehmen, doch einige von

ihnen taten sich auch als Prediger hervor, besonders Stephanus und ein gewisser Philippus, von dem später noch die Rede sein wird.

Simon Petrus erklärte mir, dass es bei den Christen ganz normal sei, dass jeder sich an der Verkündigung der Frohen Botschaft beteiligte, weil dies nach ihrem Glauben nicht nur bestimmten Amtsträgern vorbehalten sei. Angeblich gibt es also bei dieser Religion keine Unterschiede zwischen Hauptamtlichen und Ehrenamtlichen. Ich sage »angeblich«, weil ich bei einem späteren Fall einen ganz anderen Eindruck gewann – aber dazu kommen wir noch.

Jedenfalls gehörte der ermordete Stephanus zur hellenistischen Gruppe der christlichen Sekte, mit der sich die judäische Gruppe um Simon Petrus offenbar nicht so gut verstand. Petrus legte zwar Wert auf die Feststellung, dass alle Mitglieder seiner Religion ein Herz und eine Seele waren, aber meine weiteren Nachforschungen trübten dieses Bild.

Ich musste nämlich feststellen, dass es in der Jerusalemer Christenzentrale gar keine Hellenen mehr gab – sie waren alle in die Nachbarländer geflohen, weil ein gewisser Saulus eine Verfolgung gegen sie angezettelt hatte. Saulus war ein studierter Schriftgelehrter, der die jüdische Bevölkerung gegen die christliche Sekte aufhetzte und ihnen, wo er konnte, das Leben schwer machte. Was mich nun stutzig machte, war die Tatsache, dass Petrus und seine Apostelkollegen offenbar unbehelligt blieben, obwohl die griechisch-sprachigen Gemeindeglieder von Saulus heftig verfolgt wurden. Die meisten von ihnen hatten sich ins angrenzende Samaria geflüchtet, darunter der eben erwähnte Diakon Philippus.

Ich verließ die Christenzentrale in Jerusalem mit dem Eindruck, dass die Christen es noch nicht gelernt hatten, mit unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen in den eigenen Reihen umzugehen. Selbst mir als Außenstehendem war klar, dass die Botschaft von Jesus Christus auf jüdisch geprägte Menschen ganz anders wirken musste als auf solche, die in einer heidnischen Umwelt groß geworden waren. Für die jüdischen Christen war es selbstverständlich, dass das Angebot der Erlösung nur für die Angehörigen der eigenen Religion galt, aber die Hellenisten hatten angefangen zu erkennen, dass die Botschaft Jesu für alle Menschen galt, egal ob sie Juden oder Heiden waren.

Darum erwies sich die von Saulus angezettelte Verfolgung schließlich auch als Bumerang: Wenn er vorgehabt hatte, die christliche Sekte auszurotten, so war ihm das gründlich misslungen. Im Gegenteil: Die ins Nachbarland geflüchteten Christen hatten dort soviel Erfolg mit ihrer Verkündigung, dass die neue Religion mehr und mehr Anhänger fand, und zwar gerade unter denen, die von den Juden nicht als vollwertige Glaubensbrüder anerkannt wurden, nämlich den Samaritanern. Nicht nur das: Auch Menschen, die aus völlig anderen Kulturkreisen kamen, entdeckten, dass die Botschaft von der Erlösung durch Jesus Christus auch und gerade für sie galt, zum Beispiel ein hoher Politiker aus Afrika – aber ich greife schon wieder vor.

Für den Erfolg der christlichen Mission unter den Samaritanern war vor allem der schon mehrfach erwähnte Philippus verantwortlich. Sein Gott hatte ihm die Gabe verliehen, Kranke zu heilen, was kräftig dazu beitrug, dass sich viele Menschen in Samaria dem christlichen Glauben anschlossen.

Diesen Philippus habe ich persönlich kennen gelernt, als ich wegen einer etwas peinlichen Affäre in Samaria ermitteln musste. Eigentlich gehören solche Dinge nicht zu meinem Aufgabenbereich, aber ich machte zufällig die Urlaubsvertretung für einen Kollegen von der Sitte, als sich diese Geschichte ereignete. Und zwar ging es um Folgendes:

Ein hoher afrikanischer Politiker wurde beim Nacktbaden in einem Fluss an einer öffentlichen Landstraße gesehen – jedenfalls lautete so die anonyme Anzeige, der wir verpflichtet waren nachzugehen.

Meine Recherchen ergaben, dass es sich bei diesem Politiker um den Finanzminister der Königin von Äthiopien gehandelt hatte, der allerdings schon lange über alle Berge war, als ich den Tatort besichtigte. Die Kollegen von der Spurensicherung waren natürlich erfolglos, aber meine verdeckten Ermittler bekamen heraus, dass der Minister kurz vor der Tat einen Anhalter aufgelesen hatte, und zwar eben jenen Philippus.

Philippus war dann leicht zu finden, weil seine Predigten immer viele Zuhörerinnen und Zuhörer fanden. Als meine Leute ihn ausfindig machten, befand er sich praktischerweise gerade in Caesarea, woraufhin ich ihn sofort in mein Büro bestellte.

Anfangs gab sich der gute Philippus sehr schweigsam, aber als ich andeutete, dass möglicherweise auch eine Anzeige wegen verbotener sexueller Beziehungen drohte, wurde er kooperativer. Das hängt vielleicht damit zusammen, dass für die Christen sexuelle Verfehlungen die schlimmsten Sünden darstellen, während sie bei anderen Delikten toleranter zu sein scheinen.

Ich werde bei Gelegenheit mal die Kollegen von der Steuerfahndung fragen, wie die das sehen.

Jedenfalls gab Philippus mir von da an bereitwillig Auskunft und erklärte mir, was sich aus seiner Sicht abgespielt hatte. Demnach hatte sich die Sache so abgespielt:

Philippus hatte von seinem Gott den Auftrag bekommen, sich auf die Straße von Jerusalem nach Gaza zu begeben. Dort holte er die Kutsche des Ministers aus Äthiopien ein und begann mit ihm ein Gespräch, in dem es um religiöse Fragen ging. Der Minister ließ sich dann von Philippus überzeugen, der christlichen Sekte beizutreten, was durch einen Akt besiegelt wurde, den die Christen Taufe nennen. Diese Handlung wird durch Untertauchen in fließendem Wasser vollzogen; sie symbolisiert das Absterben des alten Menschen und das Auferstehen als neuer Mensch, der von nun an ganz zu Jesus Christus gehört.

Ich war geneigt, dem Philippus diese Darstellung zu glauben und die Anklage wegen unsittlichen Verhaltens in der Öffentlichkeit fallenzulas-

sen, aber ich hatte doch noch ein paar Fragen. Schließlich hatte ich mich auch etwas mit der jüdischen Religion vertraut gemacht und stieß daher auf einige Ungereimtheiten, die ich noch klären wollte.

»Philippus«, fragte ich mein Gegenüber, »dir ist doch klar, dass der äthiopische Minister ein Eunuch war, oder?«

Philippus nickte; auch er wusste, dass es nicht nur in Äthiopien üblich war, hohe Regierungsposten mit Männern zu besetzen, die gewaltsam unfruchtbar gemacht worden waren.

Ich fragte weiter: »Wie konntest du diesen Mann dann zu einem Mitglied eurer Gemeinschaft machen? Ich weiß nämlich, dass nach eurem Gesetz kein Entmannter in die Gemeinde aufgenommen werden darf (Dtn 23).«

Philippus antwortete: »Das Gesetz kenne ich auch, aber schon vor 600 Jahren hat unser Prophet Jesaja angekündigt, dass es eine Zeit geben wird, in der diese Anweisung nicht mehr gilt. Und diese Zeit ist jetzt angebrochen. Seit Gott Mensch geworden ist, gibt es keine Beschränkungen mehr: Alle Menschen dürfen gleichberechtigt zu Gott kommen, weil sie alle Gottes geliebte Kinder sind. Für Menschen, die an Verletzungen oder Behinderungen leiden müssen, gilt das erst recht.«

Ich war einen Moment lang still. An das 56. Kapitel des Propheten Jesaja hatte ich gar nicht gedacht, obwohl ich das auch irgendwann mal gelesen hatte. Wahrscheinlich hatte ich die Stelle einfach überlesen, und dabei war mir entgangen, dass auch nach jüdischem Glauben das Gesetz ewig gelten sollte. Sobald die Zeit des Heils anbricht, ist die Zeit der Gesetze vorbei – diesen Glauben haben Juden und Christen offenbar gemeinsam. Der Unterschied ist nur, dass die Christen offenbar der Meinung sind, dass die Zeit des Heils schon angefangen hat.

Aber wenn das stimmt, dann müsste dieses Heil doch auch sichtbar werden, oder?

Stattdessen scheinen Gesetzlosigkeit, Gewalt und Ungerechtigkeit immer mehr zuzunehmen, und das macht mir die Arbeit als *inspector criminalis* manchmal unerträglich. Philippus scheint jedoch fest daran zu glauben, dass Gottes Heil schon bei uns angekommen ist.

Obwohl – müsste denn nicht wenigstens die Gemeinschaft der *Christen* gerechter und liebevoller miteinander umgehen, wenn es schon die Welt außen herum nicht tut?

Also fragte ich Philippus: »Wenn ihr eine so tolle Gemeinschaft seid, zu der alle Menschen dazugehören dürfen: Warum gibt es dann so viel Streit unter euch? Macht das euren Glauben nicht total unglaublich?«

Philippus dachte nach und sagte schließlich: »Gott hat jeden und jede von uns dort abgeholt, wo wir waren. Er hat nicht einfach unsere bisherige Lebensgeschichte und unsere bisherige Prägung ausgelöscht, denn er liebt uns so wie wir sind, und nicht so, wie wir sein müssten. Man könnte darum sagen, dass jeder von uns nur eine Teilmenge der Frohen Botschaft verstanden hat, und zwar genau die Teilmenge, die ihm wichtig ist und die sein Leben froh und sinnvoll macht.

Das Gute daran ist, dass wir nicht erst alles verstanden haben müssen, bevor wir reif für Gottes Liebe sind – wir müssen also kein Glaubensabitur ablegen. Das Schwierige daran ist, dass wir genau deshalb nicht immer einer Meinung sind und auch gar nicht sein können. Wir müssen noch lernen, uns als Brüder und Schwestern auch dann zu akzeptieren, wenn wir unterschiedliche Erkenntnisse haben. Aber was wäre denn die Alternative?

Natürlich könnte jede Glaubensrichtung ihren eigenen Verein aufmachen. Dann hätten wir bald zig verschiedene Kuschelclubs, die nur noch diejenigen zulassen, die denselben Frömmigkeitsstil haben. Nein, das wäre nicht der richtige Weg. Wir müssen unsere Verschiedenheit aushalten und ehrlich miteinander darüber sprechen, sonst glaubt uns kein Mensch, was wir zu verkündigen haben.«

Ich schaute Philippus direkt in die Augen und fragte ihn: »Selbst dann, wenn du erleben musst, dass Petrus extra aus Jerusalem nach Samaria kommt, weil er meint, dass du die Leute nicht korrekt getauft hast?«

»Du weißt aber auch alles«, gab Philippus zurück und ich lächelte in mich hinein. Natürlich weiß ich alles, das ist das Geheimnis meines Erfolges als bester inspector criminalis östlich von Rom.

Er fuhr fort: »Aber eines weiß du nicht: Über die Zugehörigkeit zum Reich Gottes entscheiden weder Petrus noch ich, sondern Gott allein. Wenn Petrus meint, meine Taufe nachbessern zu müssen, dann hat er seine Gründe dafür, die ich nachvollziehen kann, auch wenn sie mir weh tun.

Er glaubt, dass nur die von Jesus eingesetzten Apostel die Einheit der christlichen Gemeinde garantieren können. *Ich* glaube, dass der Geist Gottes weht, wo er will, und dass Gott jeden Christ und jede Christin dazu gebrauchen will, Menschen für ihn zu gewinnen.«

So ganz überzeugt war ich von dieser Erklärung nicht. Aber ich hatte verstanden, dass die meisten Christen um jeden Preis versuchen wollen, zusammen zu bleiben, auch wenn sie sich in verschiedenen Dingen nicht einig sind, sogar in der Frage der Taufe.

Ich, Quintilius Julius Maximus, bin zwar der beste inspector criminalis östlich von Rom, doch auch ich kann nicht in die Zukunft sehen. Dabei wüsste ich zu gerne, wie sich die kleine christliche Sekte in den nächsten 2000 Jahren entwickelt. Ob sie dann wohl immer noch bereit sind, gemeinsam Gottesdienst zu feiern und für einander da zu sein?

Amen

Glauben wir an die Auferstehung Christi?

Osterpredigt über Römer 6,4 und 8,11¹

Michael Stadler

Liebe Gemeinde

Der Herr ist auferstanden! – Er ist wahrhaftig auferstanden! Meiner Osterpredigt liegen zwei Bibelseiten aus dem Römerbrief zugrunde. Zunächst einmal Römer 6, Vers 4:

So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln.

Die Auferstehung Christi beruft uns zu einem neuen Leben! Und von diesem neuen Leben im *Diesseits* spricht der Apostel Paulus auch in Römer 8, Vers 11:

Wenn nun der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt.

Derselbe Geist, der Jesus von den Toten auferweckt hat, wohnt in uns und wirkt jetzt neues Leben in uns. Wenn wir das nur glauben könnten! Um recht zu würdigen, was das bedeutet, möchte ich auf einen Aspekt der Auferstehung Christi eingehen, den wir bislang vielleicht noch nie oder kaum bedacht haben: Es hätte nämlich sein können, dass Gott den Kampf gegen das Böse verliert. Dieser Gedanke mag uns unglaublich erscheinen. Doch es gibt nur eine einzige Tatsache, die dafür bürgt, dass Gott den Kampf nicht verloren hat und auch nicht verlieren wird. Und diese Tatsache ist die Auferweckung Christi, nichts anderes. In der Auferweckung Christi hat Gott die Rettungstat seines Sohnes ein für alle Mal bestätigt und besiegelt. Die Auferstehung ist das Zentrum von allem, der absolute Triumph. Und deshalb hängt auch für *uns* alles davon ab, ob wir sie wirklich glauben können!

¹ Die Predigt wurde am Ostersonntag, den 16. April 2001 in der baptistischen *Gemeinde über die Grenze* Traunstein gehalten.

Nur aufgrund der Auferstehung Christi wissen wir, dass das Böse nicht siegen wird, dass Jesus nicht vergeblich gestorben ist. Nur aufgrund der Auferstehung müssen wir nicht mehr bangen, dass das Böse doch noch das letzte Wort haben könnte. Nur aufgrund der Auferstehung Christi kennen wir den Ausgang der Weltgeschichte, das »Happy End«. Du magst denken: »Aber Gott ist doch Gott. Er lässt sich schließlich nicht die Butter vom Brot nehmen. Es stand doch schon von vornherein fest, dass er siegen würde, oder? Er ist doch souverän, allwissend und allmächtig!«

Dass Gott allwissend und allmächtig ist, dem will ich grundsätzlich zustimmen. Doch hilft es uns wirklich weiter, wenn wir allzu schnell dabei sind, diese Prädikate aus der Gotteslehre hier anzuführen, und das Problem für erledigt halten? Ist uns bewusst, was das bedeuten würde, wenn Gott über die Sendung Jesu schon von vornherein alles wusste und sozusagen »alles im Kasten« hatte, wenn alles schon »paletti« war?

Dann wäre das Opfer Jesu gar kein so großes Opfer, sondern nur eine vorübergehende Entbehrung gewesen. Was wäre das für ein Opfer, von dem man im Vorhinein absolut sicher wüsste, dass man das Hergegebene wieder zurückbekommt? Nennt man das »geben«? Das nennt man doch »leihen«. So sehr liebte Gott diese Welt, dass er seinen einzigen Sohn auslieh? Nein, dass er ihn *hergab*. Besitzt du 100000 Euro? Würdest du sie einfach so einem Penner geben, der sich von dir dieses Geld ausleihen will? Warum wohl nicht? Weil du nicht weißt, ob du es jemals wieder sehen würdest. Leihst die Bank einem Mann, dessen guten Ruf, dessen zahlreiche private Besitztümer und Rücklagen und dessen Kreditwürdigkeit sie aufgrund langer Erfahrung kennt, 100000 Euro? Selbstverständlich. Weil sie von vornherein weiß, dass sie das Geld mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit wieder zurückbekommen wird. Was für ein Opfer ist das wohl, was für ein Risiko? Keines, oder? Könnten wir im Ernst denken, dass es sich mit dem Opfer Jesu etwa genauso verhält?

Gott war voller Liebe, voller Liebe im Herzen für uns Menschen. Er verzehrte sich förmlich in glühender Retterliebe für uns Verlorene. Deshalb setzte er Jesus aufs Spiel, ja mehr noch: sich selbst. Gott gab nicht Etwas, und wäre dieses Etwas auch das Wertvollste, was einer hat. Gott gab mehr als Etwas. Wer nur das wertvollste Etwas gibt, hält immer noch das Allerwertvollste zurück. Gott aber gab nicht nur seinen Sohn, so dass, wenn der Sohn die Prüfung nicht bestehen würde, wenn Jesus dabei zugrunde gehen sollte, er selber noch überlebt hätte, er sich noch selber geschont hätte. Nein, das Wertvollste war noch nicht genug. Gott gab das Allerwertvollste. In Jesus gab Gott *sich selbst*: »Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst« (2Kor 5,19).

Gott bluffte nicht. Er spielte kein göttliches Spiel. Es war keine große Show. Beim allmächtigen Armdrücken hätte er nicht unterliegen können, beim allwissenden Roulette nicht verlieren. Aber Gott stellte keinen Schaukampf auf. Er inszenierte kein Theater und keine Farce. Gott *tat*

nicht bloß so, als ob er alles riskierte. Gott *riskierte* alles. Er setzte alles auf *eine* Karte, auf diese Trumpfkarte Jesus Christus. Gott hielt nichts, aber auch gar nichts zurück. Er warf alles in die Waagschale, für dich und für mich.

Wer noch zögert, sich auf diese Sicht einzulassen, den verweise ich auf den Hebräerbrief, Kapitel 5, Vers 8: »So hat [Jesus], obwohl er Gottes Sohn war, doch an dem, was er litt, Gehorsam *gelernt*.« Was man lernen muss, das hat man doch nicht automatisch. Hätte es kein Risiko gegeben, hätte Gott in seiner Allwissenheit alles voraus gewusst, hätte Gott in seiner Allmacht alles praktisch schon so gut wie vorausbewirkt, wäre dann Jesus nicht automatisch und zwangsläufig gehorsam gewesen?

Weißt du, wie unvernünftig Liebe sein kann? Wenn man ohne den geliebten Partner nicht weiterleben kann und nicht mehr weiterleben will. So ist Gott. Man könnte fast sagen: Blind vor Liebe für uns überließ er sich selber – volles Risiko – der Gefahr des Bösen. Das war das Großartigste, was Gott jemals tat. Seit der absoluten »Stunde Null«, seit jenem Augenblick der Urzeit, in dem Gott sich entschlossen hat, die Menschen zu erschaffen, hat er sich selbst in ihr Schicksal verwickeln lassen, auf Gedeih und Verderb sozusagen. Wie sagte im Film »Titanic« der junge Mann zu der jungen Frau, die sich von der Reling in den Tod stürzen wollte? – »Du kannst mich nicht wegschicken. Ich bin jetzt einbezogen. Wenn du springst, dann springe ich.« So auch Gott. Seit er uns erschaffen hat, seit er angefangen hat, uns zu lieben, ist Gott in unser Schicksal einbezogen. Er kann uns nicht nicht-lieben. Seine Liebe erlaubt es ihm nicht, wieder unabhängig zu sein oder sich zu entziehen. Wir lassen ihn einfach nicht mehr unberührt.

Gott will die Menschen, er will uns Menschen – um *jeden* Preis! Gott will den Menschen retten, koste es, was es wolle. Zu allem entschlossen, ist er dafür sogar bereit, etwas zu werden, das er gar nicht ist. Gott ist bereit, ein Anderer zu werden. Er ist bereit, eine Art Widerspruch in seinem eigenen Gott-Sein zuzulassen. Aber wie kann er das, wie kann er ein ganz Anderer werden, wenn er sich doch selbst nicht verleugnen kann (2Tim 2,13b)?

Nun, er ist allmächtig. Er kann sogar das für ihn Unmögliche tun. So immens groß ist seine Allmacht! Er ist der ewige Gott; wer sollte es ihm verwehren, sich selbst zu überbieten? Er kann in seinem Sohn sein eigener Doppelgänger werden. Er kann ein Anderer werden ohne aufzuhören, derselbe zu sein. Er kann Geschöpf werden, ohne aufzuhören, Schöpfer zu bleiben. Er kann sterben, obwohl er das eigentlich gar nicht kann, denn er ist ja unsterblich. Aber genau das tat er: Als Jesus am Kreuz starb, da starb nicht nur der Mensch Jesus, als ob man den Menschen Jesus vom Gottessohn trennen könnte; nein, da starb auch Gott selber in Jesus. Der Unsterbliche starb. Und gleichzeitig lebte Gott noch, denn sonst wären ja am Karfreitag alle Menschen und Lebewesen mitgestorben. Ohne Gottes Geist kann ja nichts weiterleben und erhalten wer-

den. So kann man das nur durch die Dreieinigkeitslehre denken: Gott, der Sohn, starb. Gott, der Vater, und der Geist lebten weiter, bis durch die Auferweckung auch Gott der Sohn wieder lebendig wurde.

Aber jetzt kommt das für uns Unglaublichste: Dieses Ein-Anderer-werden-können-ohne-aufzuhören-derselbe-zu-sein hat selbst für Gott eine Grenze: Denn Gott *darf* eines nicht: Er darf nicht sündigen. Das ist der Ort, an dem seine Allmacht ihre letzte, ihre absolute Grenze hat. So ist Gott durch sein eigenes Gott-Sein festgelegt. Der Schöpfer kann Geschöpf werden. Der Unsterbliche kann sterben. Aber Sündigen – das kann der Sündlose nicht, oder etwa doch? An diesem Punkt riskiert Gott selbst sein letztes Tabu. Jetzt reißt Gott beinahe die letzte Grenze ein. Und hier erreicht die Dramatik im Herzen Gottes ihren Höhepunkt. Hier ereignet sich die wohl gefährlichste Zerreißprobe, die es jemals gab. Vollem Wissens um das immense Risiko für sich selbst, steigt Gott in eine mögliche Falle ein, die sozusagen für ihn selbst zuschnappen könnte. Mit größter Tapferkeit begibt Gott sich in eine Schwindel erregende, atemberaubende Konstellation, in ein buchstäbliches Himmelfahrtskommando. Dadurch wird es ihm *möglich*, als Mensch zu sündigen und damit auch als Gott. Er kann es zwar jetzt tun, aber er darf es nicht. Sollte er dennoch sündigen, so kann er nicht mehr Gott bleiben.

Nun macht aber die Versuchungsgeschichte Jesu deutlich, dass genau das auf dem Spiel stand: Was wäre geschehen, wenn Jesus dem Teufel erlegen wäre, wenn er gesündigt hätte, was ja durchaus im Bereich *des Möglichen* lag? Was wäre geschehen? Zunächst einmal wäre die Menschheit sicherlich verloren gewesen. Jesus wäre als vollkommenes und makellooses Sühnopfer erlösungsuntauglich geworden, disqualifiziert. Hätte dann Gott eine neue Menschheit schaffen können, einfach so, als ob nichts geschehen wäre? Wohl kaum. Satan und das Böse hätten gesiegt, und der Sohn Gottes, Gott selbst in der zweiten Person der Dreieinigkeit, hätte gesündigt. Hätte Jesus gesündigt, hätte es dann nicht einen Riss in Gottes eigenem dreieinigem Sein gegeben? Ein absolut unversöhnlicher Gegensatz wäre entstanden. Der moralische Garant und sündlose Erhalter des Alls (Hebr 1,3) hätte sich damit selbst unheilbar, unwiederbringlich ins Abseits begeben. Hatte nicht Abraham einst noch gebetet: »Sollte der Richter aller Welt nicht gerecht sein« (Gen 18,25)? Wenn Jesus gesündigt hätte, wäre nicht Gott selbst unglaublich, ja absurd geworden? Hätte er nicht damit seine eigene Gottheit verwirkt? Wäre das nicht der Exitus des Universums gewesen, das Ende von Allem, die Implosion des Kosmos und Schlimmeres?

Du fragst, was Gott es sich kosten ließ, um dich zu retten? *Das*, liebe Schwestern und Brüder, *das* riskierte Gott für dich und mich. Diese totale Anfechtung hielt Jesus durch – Tag und Nacht, gehorsam bis zum Tod am Kreuz! Wie unermesslich groß muss die Liebe Gottes zu uns sein, dass sie so etwas auf sich nimmt! Verstehen wir jetzt besser, warum dieser Mann Blut geschwitzt hat im Garten Gethsemane? Wie innig hatte er sich ge-

sehnt, wenigsten *einen* Menschen dabeizuhaben in dieser kritischsten Stunde, nur einen Menschen, aber er war allein, ganz allein. Seine Freunde schliefen, während er die Schlacht der Schlachten kämpfte.

Können wir uns vorstellen, wie sie Jesus die »Via Dolorosa« entlang trieben, den Querbalken des Kreuzes auf seiner Schulter? Aber weit mehr als den schweren Balken des Kreuzes: Die Last der ganzen Welt, ja mehr noch, die Last Gottes, die schwerste Verantwortung aller Zeiten auf seiner Schulter. Eindrücklicher als Atlas, der die Weltkugel auf seinen Schultern trägt: Jesus, der *alles* trägt. Und als Jesus am Kreuz hängt und sich unzählige Male im Kampf gegen das Ersticken aufbäumt, während ihn der Schmerz fast um den Verstand bringt: Nie hätte er die tröstende Nähe seines Vaters dringlicher nötig gehabt als in diesen Momenten, doch er ist verlassen vom Vater, von ihm getrennt durch die Sünde der Welt.

Und gleichzeitig übermannt ihn schier das Wissen, dass er dem allem jederzeit ein Ende bereiten könnte, wenn er es wollte. War es nicht die mächtigste aller Versuchungen, jetzt den verlockenden Worten der Schriftgelehrten nachzugeben: »Er steige vom Kreuz herab, dann wollen wir an ihn glauben«?

Und in seinen Ohren gellen die Spottschreie der Menschen: »Anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen?«, und die Einflüsterungen der Dämonen: »Jesus, musst du dir das wirklich zumuten? Diese Leute sind's doch gar nicht wert, dass du dich so quälen lässt. Sie sind doch selbstgefällige Narren. Sie werden's nie begreifen, wie sehr du sie liebst. Du bist zu gut für sie. Du verschwendest deine Liebe. Hast du nicht selbst gesagt, man solle keine Perlen vor die Schweine werfen?« Hatten die Dämonen Recht? Werden selbstgefällige Christen es nie verstehen, worum es Jesus wirklich ging? Werden sie sich weiterhin die Zeit vertreiben und die Annehmlichkeiten des Lebens auskosten bis zum Überdruß? Lebst du würdig deiner Berufung, im neuen Leben zu wandeln? Würdigst du mit deinem Leben das Ungeheuerliche, das Gott für dich tat? Wissen wir das in unserem Alltag zu schätzen – zwischen Surfspaß im Internet, Einkaufsbummel und unserem Fernsehprogramm, das wir mal wieder einer innigen Gebetszeit vorgezogen haben? Leben wir im Bewusstsein der Auferstehung Christi? Was für einen Sieg bedeutet sie wirklich für uns? Glauben wir an sie in unserem Alltag?

Vielleicht habt ihr euch auch schon mal gefragt: Warum legt Gott so viel Wert auf unseren Glauben? Warum ist es ohne Glauben unmöglich, Gott zu gefallen? Warum rettet Gott nicht lieber aufgrund von etwas anderem, warum nur aus Glauben? Könnte es nicht das sein: Weil Gott selber geglaubt hat! Weil nur unser Glaube, nur unser völliges, rückhaltloses Vertrauen Gottes eigenem tiefsten Herzen und Wesen entspricht? Kann nicht das allein der Grund dafür sein, warum Gott um unserer Rettung willen selbst seine Allwissenheit vorübergehend ablegen wollte? Gott wollte nicht *wissen*, wie es für uns und für ihn ausgehen würde, denn er wollte es *glauben*. Der Vater wollte dem Sohn vertrauen, dass er

es schaffen würde. Gott wollte in diesem Punkt nicht allwissend sein, er wollte nicht sehen, er wollte glauben: »Mein Sohn, ich glaube an dich!«

Die Schrift sagt dazu: Hoffnung, die man sieht, ist nicht Hoffnung, denn wie man kann man auf das hoffen, was man sieht? (Röm 8,24b) Glaube aber ist eine feste Zuversicht auf das, was man hofft und ein Nichtzweifeln an dem, was man nicht sieht (Hebr 11,1). Ist es nicht wunderbar zu erkennen, dass Gott auch an dich glaubt, auch dir zutraut, sein Reich zu bauen, obwohl er um all deine Schwachheiten weiß? Ist es nicht bewegend zu sehen, dass Gott dir vertraut, dass du deinen Glauben an ihn nicht aufgeben wirst? Aber glauben wir an die Auferstehung Jesu Christi? Glauben wir sie wirklich? Vieles von dem, was wir behaupten, dass wir es glauben, das glauben wir nämlich im Tiefsten gar nicht. Wirklich glaubt man nur das, was man *lebt*. Wer hätte es einer Frau auf der Titanic damals geglaubt, die meinte, dass das Schiff sinke, während sie sich noch im Ballsaal vergnügte? Wer glaubt, der handelt entsprechend. Wer nicht entsprechend lebt, der glaubt eigentlich nicht. Deshalb heißt es in Jakobus 2,17: Glaube ohne Werke ist tot. Die Herrnhuter Missionare verkauften sich selbst in die Sklaverei, um Sklaven in der Ferne das Evangelium zu bringen. Sie gaben ihr freies Leben für immer dahin! Wie konnten sie so etwas tun, wie konnten sie sich selbst verschenken? Ich finde nur eine Antwort auf diese Frage: Weil sie an die Auferstehung Jesu Christi glaubten. Weil sie verstanden hatten, dass *Gott selbst* genauso gehandelt hatte, um sie zu retten. Weil sie glaubten, dass sie selber eines Tages auferstehen würden, und dann würden die Leiden dieser Zeit nicht ins Gewicht fallen gegenüber der Herrlichkeit, die an ihnen offenbart werden soll (Röm 8,18).

Mit welcher Herrlichkeit rechnen wir am Tag unseres Gerichts? Wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, wie es in 2. Korinther 5,10 heißt. Welche Herrlichkeit wird dann wohl an uns offenbar werden? Wie konnte Paulus sich, wie er selbst schrieb, jede Stunde in Lebensgefahr begeben, ständige Entbehrungen und Gewalt ertragen? Wie konnte er nur freiwillig einen Lebensstil wählen voller Peitschenhiebe und Verachtung? Wieder finde ich nur eine Antwort auf diese Frage: Er glaubte an die Auferstehung Christi. In Phil 3,10 lesen wir: »Ihn möchte ich erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden.« Er glaubte jede Sekunde daran, dass auch er auferstehen würde. Denn er schrieb: »Hoffen wir allein in diesem Leben auf Christus, so sind wir die elendsten unter allen Menschen.« (1Kor 15,19).

Wenn wir die Auferstehung Jesu Christi wirklich glauben könnten, dann würden wir ganz anders mit dem Heiligen Geist rechnen. Dann könnten wir ermessen, was es Christus gekostet hat, uns zu retten; dann könnten wir auch nicht eher ruhen, bis wir das Evangelium jeder Kreatur, jedem Verlorenen verkündet haben. Dann wäre es mit einem vom Wohlstand verweichlichten Christenleben schnell vorbei, dann wären vielleicht auch wir ohne die Auferstehung die elendsten unter allen

Menschen – so triebe uns dies um. Auf christlichen Singleskonferenzen steht das Thema »viel Geld verdienen im Beruf« in der Skala ganz oben. Jesus vollzeitlich zu dienen oder in die Mission zu gehen, ist in der Karriereplanung vieler junger Menschen heute oft schon undenkbar geworden. Sind das nicht Anzeichen einer geistlichen Krise?

Wenn wir aber wirklich an die Auferstehung Jesu glauben würden, dann wäre auch unser Leben nicht von so vielen geistlichen Niederlagen und Kompromissen gekennzeichnet. Wir würden oft nicht mehr aus einer bloßen Christenpflicht heraus beten. Wir würden beten in Erhörungsgewissheit und Siegesglauben. Wir würden beten in der unerschütterlichen Zuversicht, dass nur die Auferstehung Jesu Christi die Garantie dafür ist, dass alles gut ausgehen wird. Was könnten uns dann Menschen tun? Wir würden beten und dienen, angetrieben vom gleichen Geist, der Christus von den Toten auferweckt hat und in uns wohnt.

Ich predige dieses Osterevangelium zuallererst mir selbst. Ich muss es hören. Wir alle müssen es hören. Wir müssen es hören, solange noch Tag ist. Jesus sagte: »Es wird die Nacht kommen, in der niemand mehr arbeiten kann« (Joh 9,4). Vergessen wir das nicht, vergessen wir das nie, wenn wir sagen: »Der Herr ist auferstanden, der Herr ist wahrhaftig auferstanden«!

Amen

Das trinitarische Band des Friedens

Festpredigt zum 30-jährigen Jubiläum der ACK in Bayern
über Epheser 4,1-7¹

Kim Strübind

4,1 So ermahne ich euch nun, ich, der Gefangene in dem Herrn, dass ihr der Berufung würdig lebt, mit der ihr berufen seid, 2 in aller Demut und Sanftmut, in Geduld. Ertragt einer den andern in Liebe 3 und seid darauf bedacht, zu wahren die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: 4 ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; 5 ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; 6 ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen. 7 Einem jeden aber von uns ist die Gnade gegeben nach dem Maß der Gabe Christi.

Liebe Schwestern und Brüder,

In einer Auslegung zum Kirchenjahr schrieb Eberhard Jüngel einmal: »Von Zeit zu Zeit ist ein Fest an der Zeit«. Das 30-jährige Jubiläum der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern ist eine solche Gelegenheit. Eine Zeit, in der ein Fest an der Zeit ist. Heute feiern wir, was zu feiern ist: Dass das zu allen Zeiten schwierige Miteinander unserer Kirchen von Gottes Erbarmen umfasst ist. Dass wir uns als Schwestern und Brüder erkennen können und vor dem Herrn der Herren, vor Jesus Christus gemeinsam die Knie beugen. Wir tun es fröhlich, vielleicht auch nachdenklich – jedenfalls nicht gezwungenermaßen oder mit Zähneknirschen.

Unser heutiges Bibelwort weist uns dabei den Weg. Das Wort des Apostels versetzt uns dabei nicht in die Idylle einer heilen urchristlichen Welt, der wir nachzutrauern hätten. Die Texte des Neuen Testaments machen kein Hehl daraus, dass es zu keiner Zeit eine ungetrübte kirchliche Gemeinschaft gegeben hat. So ist auch unser Bibeltext keine Beschreibung christlicher Eintracht, sondern ein Appell, zumindest eine Erinnerung: »Führt ein Leben, das des Rufes würdig ist, der an euch er-

¹ Die Predigt wurde am 6. Februar 2004 in der Martinskapelle des Kardinal-Döpfner Hauses in Freising anlässlich des Jubiläums »30 Jahre ACK in Bayern« gehalten. Der Gottesdienst fand im Beisein und unter Mitwirkung von Kardinal Friedrich Wetter, dem Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Johannes Friedrich, Erzbischof Feofan von der russisch-orthodoxen Kirche und Superintendent Reiner Stahl (Evangelisch-methodistische Kirche) und Bischof Vassilios von der griechisch-orthodoxen Kirche statt.

ging,« hören wir da gleich zu Beginn. Als von Christus Berufene steht es nicht in unserer Hand, wofür unsere Kirchen stehen und zu stehen haben. Die Kirche verdankt sich dem Ruf des Herrn, dem sie zu folgen hat.

Ein letztes Gegeneinander der Berufenen ist daher ausgeschlossen. Darum stehen wir auch in der Unterschiedlichkeit unserer Kirchen unlösbar beieinander. Was Gott zusammengefügt hat, das kann der Mensch nicht scheiden. Das gilt auch für das Schöpfungswerk seiner Gemeinde. Solche Gemeinschaft mag in der verwirrenden Vielfalt der Kirchen nicht immer erkennbar und von Zeit zu Zeit auch disharmonisch sein. Erkenntnisse und Traditionen können das Gemeinsame verdunkeln. Aber unsere Gemeinschaft ist unauflöslich und unwiderruflich. Sie muss sich am Ende durchsetzen, weil sie dazu von *Gott* berufen ist. Die Ökumene ist, wie meine Frau einmal sagte, die »Zukunftsbranche der Kirche«. Wir tun gut daran, wenn wir uns beizeiten darauf einstellen.

Wir blicken also nicht etwa deshalb auf eine dreißigjährige »Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern« zurück, nur weil wir uns sympathisch finden. Solche wechselseitige Sympathie ist neben dem Verständnis füreinander ja – gottlob – in all diesen Jahren auch gewachsen. Das wollen wir als »donum superadditum«, als willkommene Zugabe des Heiligen Geistes gerne annehmen. Aber *verbunden* sind wir, weil uns ein Ruf erreichte, der uns schnurgerade und unausweichlich auf den Berufenden verweist und uns gemeinsam an ihn *bindet*.

Dieser Ruf Jesus Christi an uns hat nun seine eigene »Würde«, schreibt der Apostel. Sie zeigt sich im Lebenswandel (V. 1). Allerdings werden hier keine persönlichen Tugenden aufgezählt, sondern – soll man sagen – »kirchliche« oder »ökumenische« Tugenden. Denn das Zusammenleben der Christen ist ein Spiegel ihrer Berufung. Das ist die Logik dieses tröstlich-mahnenden Wortes, das damit zugleich ein ökumenischer Text ist. Unser Bibelwort wird nun sehr beredt, wenn es um das konkrete Miteinander der Christen geht. Das gemeinsame Leben aller Christen kann nur in wechselseitiger »Demut« gelingen, lesen wir hier. Und dann folgen »Friedfertigkeit«, »Geduld« und die Aufforderung, »einander in Liebe zu ertragen«.

Liebe Schwestern und Brüder: Im Miteinander der Konfessionen werden keine Siege errungen. Der Traum von einer siegreichen Kirche hat sich in der europäischen Geschichte immer als Alptraum erwiesen. Das größte Hindernis auf dem Weg zur Durchdringung unserer Gesellschaft mit dem Evangelium, unser Klotz am Bein ist die Kirchengeschichte. Die Kirchen haben zu oft übereinander gesiegt, verbal und militärisch. Doch diese konfessionellen Auseinandersetzungen waren immer Pyrrhussiege. Denn alle Kirchen haben auf diesem Weg ihre Unschuld und ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt. Jeder zweite Mensch, den wir heute auf der Straße fragen, wird uns das mit seinen Worten bestätigen. Als getrennte Kirchen sitzen wir doch längst in einem Boot und müssen immer zuerst gegen das Zeugnis unserer eigenen Geschichte anpredigen. Eben weil wir

einander nicht in Liebe ertragen, sondern uns paradoxerweise im Namen eben dieser Liebe bekämpft haben. Wir haben ein Problem mit der Glaubwürdigkeit, das sich tief in das kollektive Gedächtnis unserer Gesellschaft eingegraben hat.

Es geht in unserem Bibelwort also nicht um Höflichkeiten und Anstandsformen. Die Kirche ist kein Kuschel-Milieu der ewig freundlichen Gutmenschen. Hier muss man »einander ertragen«. Einander in Liebe zu ertragen heißt ja auch: Man kann überhaupt nur so miteinander auskommen. Es braucht nichts weniger als die ganze Liebe Gottes, damit wir es miteinander aushalten. Es geht wohl nicht anders.

Die Aufzählung dieser kirchlichen Tugenden mündet in die schöne Metapher vom »Band des Friedens«, wie es wörtlich im 3. Vers heißt. Ohne Demut, ohne Bescheidenheit, ohne Geduld und Liebe geht gerade in der Ökumene nichts. Das haben wir und diejenigen, auf deren Schultern wir heute stehen, in 30 Jahren gelernt. Ein Band himmlischen Friedens ist daher nötig, wenn wir uns wechselseitig in Liebe ertragen und darüber hinaus auch noch verstehen wollen. Zwar ist die Einheit der Christen durch den berufenden Christus gegeben und damit *vorgegeben*. Aber es braucht doch Demut und Geduld, wenn unsere Erkenntnisse und die Gravität unserer kirchlichen Traditionen ins ökumenische Spiel kommen.

Auf diesem Weg fragen wir uns immer wieder: Wie kann das Unvereinbare, das sich wechselseitig Ausschließende *zugleich* wahr sein? Vielleicht können wir hier von der Bibel lernen: Auch in ihr steht Manches unverbunden und disharmonisch nebeneinander. Ja, der Kanon der Heiligen Schrift ist in sich selbst eine Art innerbiblisches Gespräch, das manchmal sogar in höchst strittiger Weise geführt wird. Keine ihrer Schriften fasst die ganze Wahrheit – und keine ist ohne Wahrheit. Wie könnte dann die Kirche als Sozialgestalt des Glaubens, anders existieren als in eben solcher Vielfalt?

So sind auch wir zum Gespräch verpflichtet. Und um ein solches Gespräch zu führen, braucht man Mut und Demut. Eine Liebe, die erträgt, ist auch ertragreich. Ein Band des Friedens ist nötig, wenn man in paritätisch besetzten Gremien gemeinsam an Themen des Glaubens arbeitet. In solcher Kleinarbeit wird Ökumene entdeckt, bevor sie später in großen Veranstaltungen oder Gottesdiensten gefeiert wird. Hier hat die ACK-Bayern reiche Erfahrungen gesammelt, wie die Zeugnisse am heutigen Nachmittag und die gelungene Festschrift zeigen. Auch die gedankliche Arbeit am Text der Charta Oecumenica, an der sich die ACK-Bayern engagiert beteiligt hat, ist eindrucksvoll.

Was gibt uns eigentlich die Kraft, was macht uns den Mut, dass wir diese Gespräche immer wieder wagen? Was lässt uns die Einwände, die antiökumenischen Nackenschläge und Vorwürfe vergessen, wir würden mit solchen Gesprächen nur unsere Zeit vertun oder das jeweilige kirchliche Tafelsilber verschleudern? Warum schmerzen uns die Grenzen zwischen unseren Kirchen überhaupt? Weil wir zutiefst darum wissen, das nur eine

versöhnte Christenheit die *wahre* Christenheit ist. Weil diese Kirche nur einen einzigen gemeinsamen Herrn hat, wie in unserem Bibelwort ausdrücklich gesagt wird. Darum ist es mit der Verschiedenheit der Kirchen nicht getan. Es genügt nicht, dass wir die Vielfalt gemeindlichen Lebens »irgendwie« zur Kenntnis nehmen. Gerade die Vielfalt braucht ruhende Fixpunkte, in denen sie sich versöhnt und geborgen weiß.

Unser Bibelwort nennt diese Fixpunkte beim Namen. Eine Kirche ist ja, wie ich bereits sagte, zunächst die soziale Gestalt, in die der Glaube schlüpft. Dem Glauben kommt darum eine wesentliche Bedeutung für die Einheit der Christen zu, weshalb er in unserem Predigttext an zweiter Stelle nach dem Herrn Jesus Christus genannt wird. Er ist eine Kraft Gottes, die nicht in das enge Korsett eines menschlichen Herzens und in unsere begrenzte Erkenntnis eingeschlossen werden kann. Der Glaube sucht immer die Gemeinschaft der Glaubenden. Er kann sich in seiner Suche nach den Mit-Glaubenden nicht mit zufälligen konfessionellen Territorien, mit den kleinräumigen Paradiesen unseres Herzens oder den Grenzziehungen des Kirchenrechts zufrieden geben. Solange da noch ein unversöhntes Neben- und Gegeneinander besteht, wird der christliche Glaube ein notorisches Unruhepotential entfalten. Das ist so, weil der Wille und die Macht Gottes hinter dieser Unruhe stehen. »Ich will, dass sie alle eins sind, damit die Welt glaubt«, hören wir Jesus im Johannesevangelium beten (Joh 17,21). Der Glaube sucht die Einheit und er gibt keine Ruhe, bis er sie im »Du«, im Anderen entdeckt hat.

Darum ist der Glaube selbst ein Motor der Ökumene: Dem *einen* Herrn entspricht der gemeinsame, freilich vielgestaltige Glaube. Damit der Glaube sich selbst in seiner Vielgestaltigkeit aushält, ist er besonders auf das »Band des Friedens« angewiesen. Bänder müssen elastisch sein, wollen sie das, was zusammengehört auch zusammenhalten. In der Biologie halten Bänder unsere Gelenke geschmeidig und funktionsfähig. Sie sitzen an den neuralgischen Stellen unseres Körpers. So braucht auch das Miteinander unserer Kirchen elastische Bänder, um beweglich zu sein. Nach dreißig Jahren, in denen wir uns Zug um Zug näher kennen gelernt haben, wissen wir: Unser Miteinander funktioniert nicht, indem alle nach einer Pfeife tanzen. Die Einheit des Leibes Christi stellt sich nicht dort ein, wo ich die anderen von der Unrichtigkeit ihrer Überzeugungen überzeuge. Ideologische Bänder sind nie elastisch. Sie ertragen nicht, schon gar nicht in Liebe, sondern sie spiegeln den Willen zur Dominanz und zur Rechthaberei. Und das ist die schlimmste aller Versuchungen und die größte Untugend der Kirche. Die Art, wie mir miteinander und übereinander reden, zeigt, ob da ein elastisches Band der Liebe schwingt oder die Peitsche der Rechthaberei geschwungen wird. Die Liste der Grausamkeiten, die Kirchen einander angetan haben, ist lang und Furcht erregend.

Nun ist das nicht der Weg, auf den wir nach 30 Jahren zwischenkirchlicher Weggemeinschaft in Bayern zurückblicken. Wie aber sieht denn das Band der Einheit aus, das den Frieden – auch den der Konfessionen –

mit sich bringt? »Ein Leib, ein Geist. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe« sagt das Wort der Heiligen Schrift und fügt hinzu: »Ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist«. Hier wird das allen Christen Gemeinsame in den Blick genommen. Diese Einheit gründet nicht in gemeinsamen Überzeugungen oder Vorstellungen. Sie gründet nicht in der gemeinsamen Lehrerkenntnis, sondern in dem, was Christus ist und in uns schafft: Die Kirche ist sein – und nicht unser – Leib! Die Einheit ist der Kirche damit wesentlich vorgegeben und unumstößlich. Die zwischen uns bestehenden Unterschiede können das nicht ändern. Wir sind nur gemeinsam der Leib Christi, der ihm gehört und unaufhörlich durch ihn zusammengehalten wird.

Einheit ist also nicht erst dort vorhanden, wo unsere Erkenntnisfähigkeit sie wahrnimmt und nachvollzieht. Die Einheit der Kirche ist unserem Verstehen immer schon voraus, oft sogar weit voraus. Sie ist kein intellektueller Akt, sondern ein Ereignis. Sie geschieht nach einem Wort unseres Herrn dort, »wo zwei oder drei im Namen Jesu Christi zusammen sind« (Mt 18,20).

Gewiss können wir unterschiedlicher Meinung sein, was die Herrschaft Jesu Christi betrifft, was unter dem *einen* Glauben zu verstehen ist und erst Recht, was wir mit der Taufe verbinden. Als Pastor einer Baptistengemeinde wüsste ich ein Lied davon zu singen! Aber die Einheit der Kirche hängt nun nicht von unserem Verständnis, nicht von unserem Konsens in diesen Fragen ab, auch wenn wir uns über gemeinsame Erkenntnisse zu Recht freuen dürfen. Erkenntnisse haben gleichwohl eher eine zentrifugale Kraft. Sie unterscheiden, und oft trennen sie auch. Erkenntnisse müssen immer wieder Überzeugungsarbeit leisten, wollen sie wirklich verbinden. Wäre die Einheit der Kirche wesentlich eine Frage der Erkenntnis oder gar von ihr abhängig, müsste sie wohl auf den Sanktnimmerleinstag verschoben werden.

Der Apostel zeigt uns hier einen anderen Weg. Die Einheit der Kirche gründet für ihn nicht in dem, was wir tun und erkennen, sondern in dem, was wir empfangen: Die Herrschaft Jesu Christi, den Glauben, die Taufe, den Geist und die leibhaftige Gemeinschaft mit Christus und den Seinen. Das alles lässt sich nur als Geschenk entgegennehmen, eben empfangen. Jesus Christus, der Geist Gottes und der ewige Vater, legen sich darum selbst als das Band des Friedens um die Einheit der Christen. Sie sind für den Apostel die Garantiemächte dieser Einheit. Und darum ist die Einheit heilig und keine Spielwiese für unterbeschäftigte kirchliche Verwaltungsbeamte. Die Einheit ist immer Chefsache, weil der dreieinige Gott mit seinem Willen und mit seinem Wesen hinter dieser Einheit steht.

Dass die Einheit der Christen nur empfangen werden kann und Gottes Werk ist, merken wir an einer einfachen Tatsache. Es fällt uns leichter, gemeinsam Gottesdienste zu feiern, als uns in dogmatischen Fragen zu verständigen. Die liturgische Einheit ist der dogmatischen Einheit an vielen Stellen weit voraus. Und dort, wo sich beides berührt, wie bei der

Feier des Abendmahls, der »Eucharistie«, spüren wir diese Diskrepanz darum besonders schmerzlich. Trotzdem: In gemeinsamen Gottesdiensten entdecken wir unsere Einheit als geschenkte, längst bestehende und vorgegebene Wirklichkeit. Im gemeinsamen Gebet outen wir uns als bedürftige Menschen. Unsere Mängel führen uns ins Gebet und damit in die Demut. Wir ertragen uns immer dann in Liebe, wenn wir selbst merken, dass wir von Gottes Liebe Getragene sind. Im Gottesdienst erfahren wir also die pneumatische Realität der einen Kirche. Gottes Gnade wirkt, was unsere Erkenntnis so schwer nachvollziehen kann.

Warum besteht dann überhaupt eine Diskrepanz? Warum gibt es eine Vielzahl von Kirchen, die als Ensemble die eine Kirche Jesu Christi bildet? Am Ende unseres Predigttextes stoßen wir auf die Antwort: »Jeder von uns empfing die Gnade in dem Maß, wie Christus sie ihm geschenkt hat«. Der christologische Sinn unserer Vielfalt lautet: Keine Kirche kann die Gnadenfülle Christi in sich alleine darstellen. Jeder von uns hat sein Maß an Gnade empfangen. Die Einheit zu suchen, heißt daher auch: Maß halten! Maßvoll mit dem umgehen, was uns anvertraut ist. Absolutheitsansprüche und Wichtigtuerei sind hier fehl am Platz. Die Kirche muss ihre Einheit nicht herstellen. Und darum muss sie diese auch nicht behaupten. Es genügt, wenn sie sich daran erinnert, dass ihr die Einheit in Christus längst geschenkt ist. Unser Verstand kann solche Einheit nur mit der ihm eigenen Langsamkeit und Bedächtigkeit nachvollziehen. Das ist so, und da hilft auch kein Druck.

Der Glaube allerdings kann nicht so lange warten. Er muss sich an der Einheit freuen, wo immer sie sich zeigt. So auch hier und heute. In diesem Gottesdienst und der Jubiläumsfeier sind wir in vorausseilendem Gehorsam des Glaubens zum Freudenfest Gottes geladen.

Amen

BUCHBESPRECHUNGEN

Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin (Duncker & Humblot) 2003, 617 S.

Die Arbeit von Andrea Strübind, die im Jahre 2001 von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg als Habilitationsschrift angenommen wurde, ist ein gediegenes Buch mit stattlichen 617 Seiten. Die Habilitationsschrift ist, auf den Punkt gebracht, eine Revision des »revisionistischen« Täuferbildes einer vornehmlich sozialhistorischen Forschungsrichtung, wie sie mit Namen wie Stayer, Packul, Deppermann, Goertz u.a. verbunden ist. Diese Richtung der Forschung wandte sich gegen eine »monogenetische« Betrachtungsweise, wie man der älteren Forschung (Harold S. Bender, F. Blanke, F.H. Littell u.a.) vorhielt und setzte an die Stelle einer »normativen« Sicht eine »polygenetische« und »pluri-forme« Anschauung, d.h. dass das reformatorische Täufern chronologisch und örtlich unterschiedliche soziale bzw. sozialrevolutionäre Bewegungen darstellt. Dem gegenüber fragt Andrea Strübind, ob diese Sichtweise nicht ein Täuferbild nach eigenen Vorgaben geschaffen hat, die an den religiösen Fragestellungen und den theologischen Lehrbildungen weitgehend vorbeigehen. Anders gesagt: Liegt in der religiösen Erfahrung und in der Theologie der Täufer doch so etwas wie eine synthetisch-integrative Kraft, die eine größere Einheitlichkeit ergibt als es die sozialhistorische Forschung wahrhaben will? Um diese Frage zu beantworten, sieht sich die Vfn. der Notwendigkeit ausgesetzt, die Quellen noch einmal sorgfältig zu lesen und zu exegisieren.

Das ist das Erste, was an der Arbeit auffällt – die Sorgfalt, und dies betrifft bereits die ersten 100 Seiten, auf denen die Forschungsgeschichte und die Methodologien dargestellt werden. Dieser an sich »trockene« Stoff gewinnt in ihrer Darstellung an Farbe, ja Brillanz, und es bereitet geradezu ein Vergnügen, sich von ihr durch die Forschungsgeschichte und die Methodenvielfalt führen zu lassen.

Schon hier und in der gesamten Arbeit muss sich die Vfn. mit den älteren und jüngeren wissenschaftlichen Arbeiten auseinandersetzen. Das ist das Zweite, was an der Arbeit auffällt: Strübind hat mit großem Fleiß und bewundernswerter Umsicht die Literatur gelesen und weiß sie konstruktiv, aber auch kritisch und manchmal auch polemisch in ihre Arbeit zu integrieren. Ein besonders gelungenes Beispiel ist ihre kritische Auseinandersetzung mit Blickles Konzept einer »Gemeindereformation« (S. 79-119).

In der Darstellung der »Vorgeschichte des Schweizer Täufern« plädiert Andrea Strübind anhand einer intensiven »re-lectura« der Quellen, dass die »Prototäufer« die Zehnt- und Bilderfrage sowie die Abendmahlskontroverse in das theologische Gefüge einer nova ecclesia einbetteten, dass Zwingli im Vorfeld der zweiten Zürcher Disputation sich mit den Zielen der »Prototäufer« weitgehend identifizierte, aber die Verwirklichung anders einschätzte, d.h. sie dem Rat überließ, und dass man die damit einhergehende Entfremdung und Spaltung der reformatorischen Bewegung in Zürich nicht auf unterschiedliche politisch-ökonomische Interessen zwischen Stadt- und Landgemeinden reduzieren darf.

Hier und noch auffallender im nächsten Teil zeigt sich ein drittes Charakteristikum der Arbeit: Die genaue Kenntnis der Quellen und die ungemein detailgenaue

Interpretation. Das zeigt sich vor allem bei der Analyse des Briefes aus dem Grebelkreis an Thomas Müntzer vom 5. September 1524. Auch dieser Brief untermauert ihre Grundthese (vgl. die Aufzählung der Faktoren S. 214). Bei der fortlaufenden Kommentierung des Briefes kommt die Vfn. eingehend auf Einflüsse anderer Theologen wie Karlstadt, Strauß und natürlich Zwingli oder auch Erasmus auf den Grebelkreis zu sprechen. In ihrem Fazit plädiert sie dafür, den Gelegenheitsbrief nicht in das »revisionistische« Schema »volkskirchlicher« oder »freikirchlicher« oder »non-separating congregationalism« einzubinden, sondern die darin zum Ausdruck kommende Theologie ernst zu nehmen (S. 290f), die auf eine autonome »Gemeinde der Gläubigen« jenseits eines Territorialprinzips hinausläuft.

Im weiteren Verlauf zeigt sich ein viertes Charakteristikum: Die Arbeit geht kirchengeschichtlich genauestens den Ereignissen nach, wie sich ab dem siebten Kapitel besonders deutlich zeigt, verbindet dies aber immer wieder mit systematisch-theologischen Erwägungen und im Blick auf ihre Grundthese.

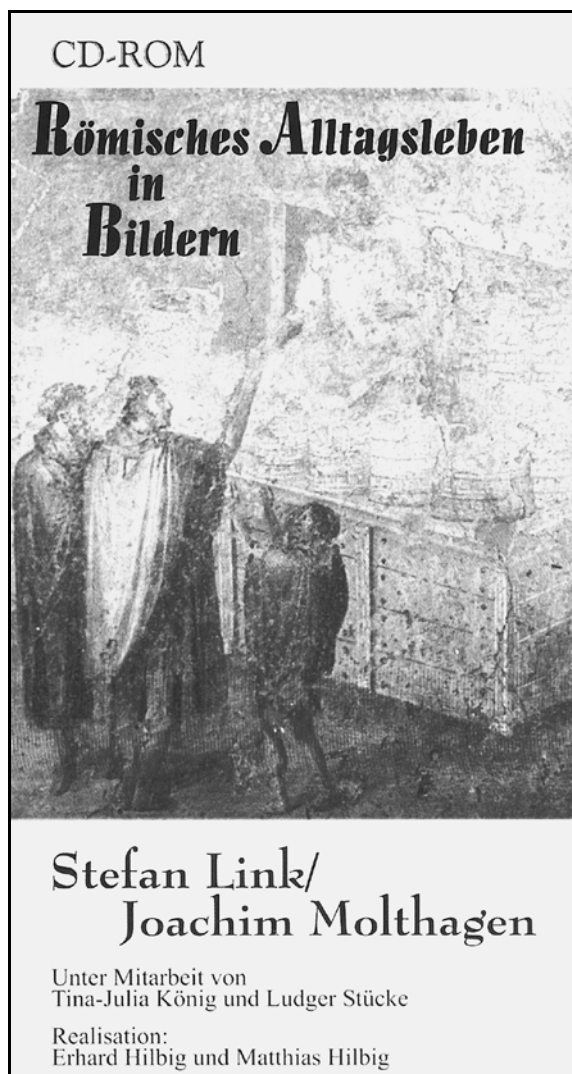
So zeichnet sie ein in sich abgerundetes, aber vielfarbenes Bild der frühen Täuferbewegung; diese fängt an bei den »Prototäufern« die sich auf der Grundlage des Priestertums aller Gläubigen zu Laien-Bibelkreisen (bes. um den Drucker Castelberger) nach dem Muster der »Soladitäten« versammelten, um anhand der Schrift eine konsequente Kirchenreform unabhängig von obrigkeitlicher Gewalt und kirchlicher Hierarchie und entgegen allem Sakramentalismus, dafür aber mit Hilfe der Gemeindezucht zu gestalten. Die Vfn. zeigt dabei auch Prozesse auf, dass sich also erst allmählich Neues herausbildete, das dann aber folgerichtig in die Praxis umgesetzt wurde. Als Beispiel kann hier die Tauffrage gelten: Aus der Verweigerung der Kindertaufe aufgrund der Schrift entwickelte man theologische Überlegungen zur Stellung der Kinder im Rahmen der Sündenlehre und dann eine christologisch und ekklesiologisch begründete Tauflehre, die zum Ärger Zwinglis in die Praxis umgesetzt wurde und sofort die obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen nach sich zogen. Die Zwischenschritte dieses Prozesses werden – etwa anhand der Protestation des Felix Mantz – eingehend dargelegt.

Die Arbeit beschäftigt sich aber nicht nur mit der Entwicklung in Zürich, Zollikon und anderen Orten der Zürcher Landschaft, sondern geht auch der Täuferbewegung in St. Gallen und Appenzell nach – vor allem der Kreis um Krüsi und dessen Taufbuch ist hier zu nennen – und mündet schließlich beim »Schleitheimer Bekenntnis«. Letzteres ist besonders wichtig für ihre These, dass nämlich eine kategoriale Unterscheidung der Täuferbewegung in eine »revolutionäre« Frühphase und eine durch die Zäsur des Bauernkrieges hervorgerufene »postrevolutionäre« Phase angesichts einer theologiegeschichtlichen Kontinuität von »Zürich« bis »Schleitheim« nicht einleuchtet. Identitätsstiftend für das frühe Täuferum ist die in einem Prozessgeschehen und in Auseinandersetzung mit Zwingli immer deutlicher hervortretende Konzeption einer »neuen Kirche«, die das Recht zur Reformation nicht der Obrigkeit überlässt, sondern für sich selbst reklamiert und die daher, so gesehen, eine kongregationalistische und zugleich separatistische Ekklesiologie vertrat. Das separatistische Element ergibt sich aber nur als kontextbedingt, also akzidentiell, während das kongregationalistische Element aufgrund des Priestertums aller Gläubigen und der Lehrkompetenz aller Gläubigen unabdingbar ist.

Das Buch dürfte wohl in erster Linie für Spezialisten von größtem Interesse sein, und man darf darauf gespannt sein, wie die Vertreter der »revisionistischen« Anschauungen auf Andrea Strübinds Thesen reagieren; aber auch wer

Geduld zum Lesen mitbringt und sich über die Anfänge des reformatorischen Taufertums gründlich informieren will, sei nachdrücklich auf diese spannende Monographie verwiesen.

Erich Geldbach



»Eine sehr gelungene und hilfreiche Materialsammlung zu den Realien des antiken Lebens«
(*Kim Strübind*)

GESELLSCHAFT FÜR FREIKIRCHLICHE THEOLOGIE UND PUBLIZISTIK E.V. (GFTP)

Vereinsnachrichten

Die Mitgliederversammlung der »Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik« hatte auf ihrer turnusgemäß einberufenen Sitzung am 26. September 2003 in München einen neuen Vorstand – den insgesamt dritten der Vereinsgeschichte – zu wählen. Der Vorstand bildet u.a. den Redaktionskreis der »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« und vertritt den Verein gemäß den Bestimmungen des BGB. Die Neuwahlen ergaben folgende Zusammensetzung:

Dr. Kim Strübind, München (Vorsitzender)
Peter-Johannes Athmann, Nürnberg (Stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange, Neckarsteinach (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer, Hamburg (Schatzmeister)
Dr. Andreas Liese, Bielefeld
Andreas Peter Zabka, Wittenberge

Die ausgeschiedenen Mitglieder des Vorstands Dr. Ralf Dziewas, Michael Holz, Michael Stadler und Bernd Wittchow schlossen aufgrund gestiegener beruflicher Belastungen eine erneuerte Kandidatur derzeit aus, was sich vielfach bereits in den vergangenen Jahren abgezeichnet hatte. Ihnen gilt unser herzlicher und tief empfundener Dank für ihre engagierte Mitarbeit und die Förderung der Vereinsziele der GFTP! Ralf Dziewas, mein bisheriger Stellvertreter, wird weiterhin im Beirat tätig sein, den der neue Vorstand in seiner Sitzung am 13. Dezember 2003 berufen hat. Zu Mitglieder des Beirats ernannte der neue Vorstand:

Dorothee Dziewas
Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Dietmar Lütz
Prof. Dr. Joachim Molthagen
Dr. Thomas Nißlmüller
Irmgard Stanullo
Prof. Dr. Andrea Strübind

Die Vereinsentwicklung weist einen nach wie vor positiven Verlauf aus. Die Mitgliederentwicklung ist progressiv und hat mit 145 Mitgliedern einen neuen Höchststand erreicht. Auch die innerkirchliche und besonders auch ökumenische Verbreitung der »Zeitschrift für Theologie und Gemeinde« nimmt nach wie vor zu. Über einen Mangel an Beiträgen können wir dabei nicht klagen – im Gegenteil. Ohne Schwierigkeiten könnten wir angesichts des Eingang von Manuskripten auch in diesem Jahr die Rekordseitenzahl des vergangenen Jahrgangs (416 Seiten) erreichen oder übertreffen. Erwägungen der Wirtschaftlichkeit haben uns allerdings dazu veranlasst, den Umfang der einzelnen Jahrgänge stärker zu begrenzen, um den bewusst niedrigen Heftpreis nicht zu gefährden.

Unser Dank gilt allen Autorinnen und Autoren für ihre hochwertigen Beiträge, deren literarische und wissenschaftliche Qualität keinen Vergleich zu

scheuen braucht. Die besonderen Stärken der GFTP und ihrer publizistischen Tätigkeit bestehen nach wie vor in der Mischung aus theologischer Freiheit und Vielfalt, der zeitnahen Dokumentation und Interpretation zeitgeschichtlicher Ereignisse sowie der Durchführung von Symposien, die belegen, in welcher Weise sich freikirchliche Theologie mit den »Zeitläuften« zu beschäftigen weiß.

Den in ihren Ämtern bestätigten Geschäftsführer und Schatzmeister der GFTP danke ich für ihre vorbildliche und selbstlose Amtsführung, die ohne Tadel ist. Das reibungslose und konstruktive Miteinander innerhalb der Vorstandsarbeit gehört sicherlich zu den Stärken unserer Tätigkeit insgesamt. Der neue gewählte Vorstand möchte den eingeschlagenen Weg fortsetzen und weiterentwickeln.

Der Mitgliedsbeitrag kann auch für das kommende Jahr und damit für das neunte Jahr in Folge stabil gehalten werden. Er liegt nach wie vor bei 30,- (Verdienende) bzw. 15,- Euro (Nichtverdienende). Herzlichen Dank allen Mitgliedern, die die Arbeit der GFTP durch ihren finanziellen Beitrag mittragen und fördern!

Mitglieder, Förderer und Interessenten unserer theologischen und publizistischen Arbeit lade ich zum nächsten *Symposion* vom 24. bis 26. September 2004 nach Hamburg ein, das unter dem Thema »Zwischen Kruzifix und Kopftuch – Religionsfreiheit in Deutschland« in Hamburg durchgeführt wird.

Die Tagung beginnt mit der Jahresmitgliederversammlung der GFTP 24. September, um 16.00 Uhr. Tagungsort ist eine Hamburger Baptistengemeinde. Nach einem gemeinsamen Abendessen beginnt das Symposion um 19.30 Uhr mit dem ersten Vortrag. Schriftliche Anmeldungen mit Telefonnummer (und ggf. E-Mail-Adresse) erbitte ich an folgende Adresse:

Kim Strübind
Bruggspergerstraße 26
81545 München
Fax: 089/64241681
E-Mail: struebind@gftp.de

Über weitere Details des Symposions und die Perspektiven unserer Arbeit informiert der nächste Mitglieder-Rundbrief. Informationen finden Sie auch im Internet unter www.gftp.de.

Dr. Kim Strübind

Mitglieder der Gesellschaft für Freikirchliche Theologie und Publizistik e. V.

(Stand: April 2004)

Vorstand:

Dr. Kim Strübind (Vorsitzender)
Peter-Johannes Athmann
(stellv. Vorsitzender)
Olaf Lange (Geschäftsführer)
Wolfgang Pfeiffer (Schatzmeister)
Dr. Andreas Liese
Andreas Peter Zabka

Beirat:

Dorothee Dziewas
Dr. Ralf Dziewas
Prof. Dr. Erich Geldbach
Dr. Dietmar Lütz
Prof. Dr. Joachim Molthagen
Dr. Thomas Nißlmüller
Irmgard Stanullo
Prof. Dr. Andrea Strübind

Aschoff-Neumann, Eveline, Fulda
Athmann, Peter-Johannes, Nürnberg

Barthel, Mathias, Stein
Blonski, Janusz, Igersheim
Brinkmann, Walter, Neukirchen-Vluyn
Brockhaus, Dr. Ekkehard, Berlin
Bruske, Wolf, Forchheim
Bubenzer, Friedrich Karl, Wiehl
Busche, Dr. Bernd, Bremen

Claußen, Dr. Carsten, München
Dienel, Prof. Dr. Peter, Wuppertal
Duncan, Andrew, Gladbeck
Dziewas, Dorothee, Wuppertal
Dziewas, Gerhard, Wilhelmshaven
Dziewas, Dr. Ralf, Bernau

Ebeling, Matthias, Eberswalde-Finow
Eberbach, Ute, Nürtingen
Eisenblätter, Harold, Hamburg
Eisenblätter, Dr. Winfried, Mölln
Endmann, Andreas, Münstertal
Eßwein, Matthias, Siegen
Ewe, Jutta, Schwarzenbek

Fischer, Mario, Darmstadt
Fischer, Markus, Wustermark
Form, Hans Josef, Sankt Augustin
Frisch, Dr. Hans, Nürnberg
Füllbrandt, Dorothea, Hamburg
Füllbrandt, Prof. Walter, Hamburg

Gebauer, Paul Gerhard, Hof
Geldbach, Prof. Dr. Erich, Marburg
Graf, F.-Rainer, Neubiberg

Hahm, Werner E., Moers
Hamann-Neves, Anne, München
Haupt, Gesine, Schleswig

Heckmeier, Werner, Reichertshofen
Heintz, Udo, Hannover
Hermann, Gerhard, Wiehl
Herzler, Hanno, Greifenstein
Hinkelbein, Ole, Leer
Hitzemann, Günter, Hamburg
Hitzemann, Ingeborg, Hamburg
Hobohm, Jens, Berlin
Hobohm, Maja-Dorothee, Berlin
Hoffmann, Klaus Jakob, Limburg
Holz, Michael, Bochum
Hoster, Stephan, Nürnberg
Hundhausen, Edmund, Weiler

Janzen, Dr. Anna, München

Kasperek, Hans Werner, Konstanz
Katzenbach, Dr. Tibor, Nürnberg
Kedaj, Josef, Sankt Augustin
Kleibert, Friedrich, Bremen
Kohl, Dieter, Dülmen
Köhler, Manja, Berlin
Kohrn, Andreas, Mainz
Kolbe, Markus, Hamburg
Kolbe, Vera, Hamburg
Kotz, Michael, Dinslaken
Krause-ter Haseborg, Axel,
Kronshagen

Krötsch, Dr. Ulrich, München
Küpper, Eva, Kiel
Kusserow, Bernd, Erlangen
Kusserow, Gisela, Erlangen

Lange, Dorette, Neckarsteinach
Lange, Olaf, Neckarsteinach
Liese, Dr. Andreas, Bielefeld
Löding-Ehrenstein, Reinhild, Monheim
Lüdin, Manuel, Braunschweig
Lüers, Dr. Harm Gerd, Oldenburg

Lüllau, Edgar, Karlsruhe
Lütz, Dr. Dietmar, Berlin

Mallau, Prof. Dr. Hans-Harald,
Reutlingen

Malnis, Gretel, Puchheim

Malnis, José Luis, Puchheim

Manns-Düppers, Dipl.-Päd. Beate,
Frankfurt a.M.

Mansel, Reiner, (CH) Zürich

Mantei, Detlef, Großinzemoos

Martin, Donat, Neckarsteinach

Marzahn, Werner, Lappersdorf

Mauschitz, Herwig Hermann, Bonn

Mayordomo-Marín, Dr. Moisés,
Bern (CH)

Meckbach, Wolfgang, Berlin

Menge, Mathias, Berlin

Mitschke, Dieter, Ingolstadt

Mittwollen, Karin, Weener

Molthagen, Prof. Dr. Joachim,
Hamburg

Moro, Maja, München

Mulack, Adolf, Heidenheim

Nachtigall, Astrid, Hamm

Neubauer, Hannes, Pfaffenhofen

Neustadt, Hans-Joachim, Schulzendorf

Niedballa, Dr. Thomas, Neuss

Nißlmüller, Dr. Thomas, Schlangenbad

Nittnaus, Lothar, Binningen bei Basel
(CH)

OLD-Media OHG, Neckarsteinach

Pfeiffer, Dagmar, Tangstedt

Pfeiffer, Ulrike, Hamburg

Pfeiffer, Wolfgang, Hamburg

Pieneck, Dr. Fred, Bad Salzuflen

Pilnei, Oliver, Tübingen

Poetz, Martin, Darmstadt

Prieß, Werner, Hamburg

Reichardt, Lutz, Neu-Anspach

Reichert, Thomas, Berlin

Röcke, Lutz, Wuppertal

Röhrich, Dr. Wieland, Buckow

Rothkegel, Martin, Hamburg

Sager, Dirk, Espenau

Sager, Heinz, Bad Homburg

Schäfer, Hannah, Bochum

Schake von Hantelmann, Frank,

Diepoltshofen

Schaper, Ingo, Frankfurt a.O.

Schlachta, Astrid von, Innsbruck (A)

Schönknecht, Tom, München

Schröder, Dr. Mechtild, Berlin

Schroer, Heinz-Rainer, Hamm

Schulz, Joachim, Mülheim

Schuster, Volkmar, Ahlen

Schwarz, Jürgen, Müllheim

Seibert, Thomas, Wustermark

Specht, Irene, Aschaffenburg

Stadler, Michael, Freilassing

Stanullo, Irmgard, Nürnberg

Steinbrink, Axel, Bad Sassendorf

Steinbrink, Ursula, Bad Sassendorf

Stevenson, David M., Unterschleißheim

Strelow, Volker, Berlin

Strübind, Prof. Dr. Andrea, München

Strübind, Dr. Kim, München

Stummvoll, Bernd, Berlin

Tesch, Klaus, Wuppertal

Tosch, Silke, Mönchengladbach

Vereinigung Bayern im BEFG,
Nürnberg

Vindigni, Dr. Giovanni, Kiel

Wahl, Hartmut, Velbert

Wedler, Irmela, München

Wehrstedt, Markus, Wittstock

Weichert, Christoph, Flensburg

Welzel, Eckhart, Dortmund

Welzel, Heike, Edingen-Neckarhausen

Wieser, Dr. Friedrich Emanuel, Wien (A)

Windgassen, Karl-Friedrich, Ratingen

Wittchow, Bernd, Hermersdorf

Zabka, Andreas Peter, Wittenberge

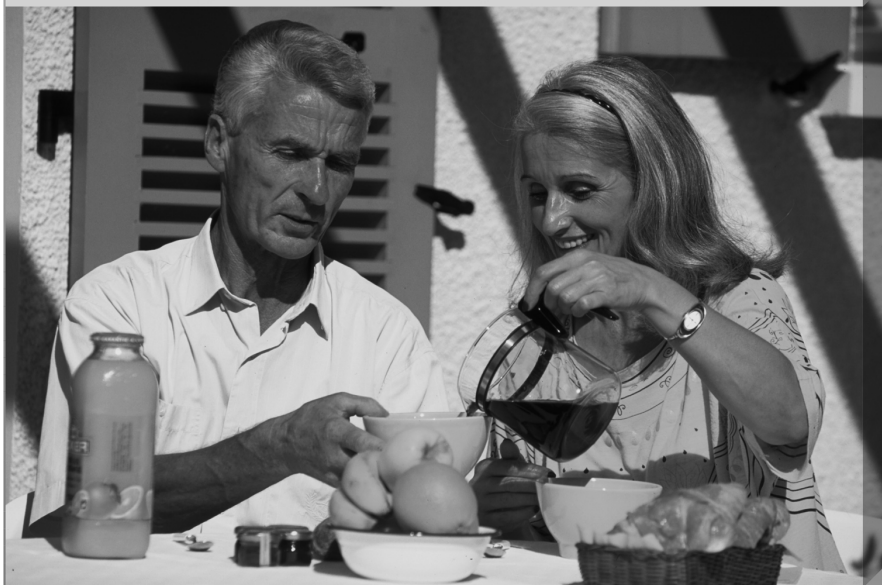
Zimmer, Dirk, Herford

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.

Alles. Gut. Angelegt.

SKB

Und mit wem planen Sie Ihre persönliche Altersvorsorge?



Bei der SKB sind Sie immer gut beraten ...

*... Sparpläne, Investmentfonds und
alle anderen Geldanlagen.*



**Spar- und Kreditbank
Evangelisch-Freikirchlicher
Gemeinden eG**

Postfach 1262, 61282 Bad Homburg vdh

Tel.: 0 61 72 / 98 06 - 0, Fax: 0 61 72 / 98 06 - 40

E-Mail: info@SKB-BadHomburg.de

Internet: www.SKB-BadHomburg.de

**Rufen Sie uns an – wir rufen auch
gerne zurück.**



SKB – Ihre AnlageBank mit Herz und Verstand

Sparkonten mit unterschiedlicher Anlagedauer • Vermögenswirksame Sparverträge • Ratensparverträge • Genossenschaftsanteile • Bausparverträge und Lebensversicherungen • Investmentfonds, Festverzinsliche Wertpapiere und Aktien (depotgebührenfrei) • Anlage von fälligen Lebensversicherungen und Erbschaften, ggf. monatl. Auszahlplan

Weitere Beiträge dieses Heftes:

Kim Strübind

Editorial zur Ausgabe 9/2004

Thomas Nißmüller

Die »Marke Zukunft« und die Gottes-Marke.
Anmerkungen zum Zukunftsmanagement

Elisabeth Dieckmann und Kim Strübind

»Religion und Gewalt«. Einleitung zum
Symposium der GFTP und der ACK in Bayern

Friedrich Emanuel Wieser

Notizen zum Thema »Mitgliedschaft«

Wolf Bruske

Averroës. Kulturelle Entwicklungshilfe für
das Abendland

Lutz Reichardt

Der alles erneuernde Gott. Predigt über
Jesaja 43,18-19

Ralf Dziewas

Bedingungen des Friedens. Predigt über
Micha 4,1-5

Peter-Johannes Athmann

Skandal in Judäa. Erzählpredigt über
Apostelgeschichte 8

Michael Stadler

Glauben wir an die Auferstehung Christi? –
Osterpredigt über Römer 6,4 und 8,11

Kim Strübind

Das trinitarische Band des Friedens.
Festpredigt zum 30-jährigen Jubiläum der
ACK in Bayern über Epheser 4,1-7

Andrea Strübind, Eifriger als Zwingli. Die
frühe Täuferbewegung in der Schweiz
(Rezension von Erich Geldbach)

Vereinsnachrichten und

Mitgliederverzeichnis der GFTP

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 theologi-
schen Gespräch der Gegenwart teilnehmen.

Herausgeberin ist die »**Gesellschaft für Freikirch-
liche 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. € 30,- (für Verdienende) bzw. € 15,- (für Nichtverdienende) pro Jahr.

Bezugsquelle des Heftes:

Oncken, Medien für Gemeinden
Postfach 20 01 52, D-34080 Kassel

Telefax: 0561 / 5 20 05-54 oder

E-Mail: buchhandlung@oncken.de

oder über die Internetadresse: www.GFTP.de