

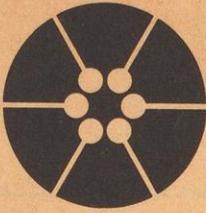
N12<520219843 021



ubTÜBINGEN



R. Schaffhäuser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Eberhard 1



1/77

Theologisches Gespräch

1977-1982
ohne T.R.

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Neue Perspektiven der Theologie des Heiligen Geistes (?)

1. Die Gesprächslage

1.1 Unter der oben gewählten Überschrift (mit Fragezeichen!) skizzierte H. G. Koch unlängst in der Herder-Korrespondenz „einige Versuche einer zeitgerechten Pneumatologie“. ¹ Ähnliche Aufsätze erscheinen gegenwärtig an vielen Stellen. So war z. B. ein Heft der Zeitschrift „Das missionarische Wort“ ebenfalls diesem Thema gewidmet, eingeleitet mit der provozierend klingenden Frage „Bekommen wir korinthische Zustände?“ (der Verfasser meint damit allerdings nur die Sprachverwirrung beim Gebrauch des Wortes „charismatisch“). ²

Was ist davon zu halten, daß heute so verbreitet von der Erfahrung und der Theologie des Heiligen Geistes die Rede ist? Sicher müssen wir zunächst einmal berücksichtigen, daß die ganze Welle keine spekulative Erfindung ist, sondern einen realen Geschehenshintergrund aufweist. ³ Wir hören von erwecklichen Aufbrüchen in allen Kontinenten, und in der Regel haben sie einen pfingstlichen Einschlag. Dies ist zunächst ohne sofortige Wertung zu registrieren, wie auch das folgende. In die grundsätzlich gleiche Richtung wirkt anscheinend auch ein erneutes Fragen nach Erleben und Innerlichkeit, nach Transzendenz und lebensgestaltender Dynamis, wie überhaupt ein genereller Aufbruch von Religiosität, besonders unter Jugendlichen. Daß der Mißbrauch solcher Ansätze naheliegt, ist verständlich; aber wir sollten uns auch hier an den alten scholastischen Grundsatz halten, daß der Mißbrauch den Gebrauch nicht aufhebt.

1.2 Die Theologie hat sich des Themas recht schnell angenommen; neuere Beiträge zur Systematischen Theologie widmen ihm erheb-

lichen Raum ⁴, verschiedene Aufsätze und Sammelbände ⁵ (unter denen der von C. Heitmann und H. Mühlen herausgegebene sicher der bedeutsamste ist ⁶) beleuchten die Szene; und schon zeichnen sich erste Versuche ab in Richtung auf eine „Theologie des dritten Artikels“, ja auf eine Revision des gesamten theologischen Ansatzes, der von der Pneumatologie, nicht von der Gotteslehre oder Christologie her durchzuführen sei. ⁷

Man beobachtet freilich sehr bald, daß eine solche Theologie des Geistes sehr unterschiedlich verstanden werden kann. Gerade in der Systematischen Theologie gewinnt man nicht selten den Eindruck, daß alte Konzeptionen lediglich auf das Gebiet der Pneumatologie ausgedehnt bzw. verschoben werden, nicht aber, daß ein erneuertes Geist-Verständnis den früheren Ansatz revidiert. Diesen Vorwurf möchte und muß ich nicht von ungefähr an W. Pannenberg demonstrieren, der auch die Pneumatologie universal-geschichtlich angeht ⁸. Es erhebt sich die Frage, wo sein Geistverständnis wurzelt, nämlich eher in der allgemeinen Religionsphänomenologie bzw. bei Hegel als in der Bibel. Für den gesamten Bereich der Systematischen Theologie scheint mir eine kritische Aufmerksamkeit z. Zt. sehr angebracht. ⁹

1.3 Entscheidende Bedeutung kommt m. E. der theologischen Prinzipienlehre zu; nur wenn die Theologie des Geistes genügend tief angelegt wird, kann ein bloßer Pneumatologismus vermieden werden. Andernfalls droht die Gefahr, daß die alten theologischen Fehler unter neuem Vorzeichen doch wieder begangen werden. Die augenblickliche Situation ist zweifellos weithin von dem Empfinden gekennzeichnet, man müsse ein Defizit ausgleichen. Allzu eifrig aber strömen viele in dieses Vakuum. Wir benötigen jedoch die Wiedergewinnung der Ganzheitlichkeit von Leben und Theologie. Es geht nicht an, die Pneumatologie etwa auf Kosten der Christo-

565
07. JUL. 1978

„Der Heilige Geist hat sich an zwei Dinge
gebunden, an Wahrheit und Gebet“

C. H. Spurgeon

logie zu betreiben oder gegenüber dem subjektiven Erleben das Wort Gottes zu vernachlässigen oder das Wort vom Kreuz einer falschen Begeisterung zu opfern. Warnende Stimmen behalten hier ihr Recht, allerdings sofern sie ihrerseits die Erfahrung des Geistes nicht verkümmern lassen und mit umgekehrten Vorzeichen unter dasselbe Verdikt fallen.

Es kommt also an erster Stelle darauf an, daß wir gute, genügend tiefgreifende Theologie betreiben. Auch hier bewahrt sich der Satz Gerhard Ebelings, es sei in der Theologie im Grund gleichgültig, wo man einsetzt, sofern man nur richtig und weit genug vorgeht; denn man trifft dann bestimmt auf den Kern und das Ganze der Theologie, die nämlich unteilbar ist.

1.4 Die Aufgabe lautet dann also, *gute* Pneumatologie zu betreiben, sie an der Wurzel zu fassen. Es ist dann (aber nur dann!) auch legitim, einmal das Ganze (aber wirklich das Ganze!) der Theologie von der Pneumatologie her anzugehen. Das heißt zugleich, daß wir die Lehre vom Heiligen Geist als *zentrales Thema* verstehen und sie keinesfalls zum exotisch-bewunderten oder absonderlich-gefürchteten Randphänomen werden lassen. Leider ist dieses Schicksal der Praxis wie der Lehre vom Heiligen Geist nur zu oft widerfahren. Gehört aber der Geist ins Zentrum, dann ist seine Wurzel bei der biblischen Gottesoffenbarung zu fassen und nirgendwo sonst. Gerade die Pneumatologie darf nicht von einer allgemeinen oder speziellen Religionsphänomenologie her erfaßt werden; das Erscheinungsbild ist immer nur die Auswirkung

1.5 Dieses Vorgehen ist umso nötiger, als gerade die pneumatische Erfahrungswelt durchaus als *ambivalent* bezeichnet werden muß. Beachtet man das nicht, so verwechselt man ungewohnte Phänomene unbesehen mit dem Wirken des Heiligen Geistes. Gewiß, Ungewohntes kann durchaus auch zur Wirksamkeit des Heiligen Geistes gehören; aber das Ungewöhnliche ist für sich noch keineswegs ein Kriterium für den Geist Gottes. Wir müssen unterscheiden zwischen

Gottes Geist und anderem Geist. Wir lernen das in der Bibel, schon im Alten Testament und besonders beim Urchristentum, das sicher eine aufs äußerste geisterfüllte Bewegung darstellte und eben darum (!) zur Prüfung der Geister aufrief.

1.6 Ein verwandtes Problem wird durch die oft gebrauchte Alternative „*natürlich - übernatürlich*“ angezeigt; gerade in bezug auf die „Gaben“ des Geistes kommt sie häufig vor. Ich halte die Alternative hier für theologisch gefährlich. Denn sie denkt additiv; sie teilt Gottes Wirken in zwei getrennte Bereiche, anstatt Gott als Erhalter und Erretter der ganzen Schöpfung anzusehen. Folgt man der Alternative, so wird das Geisteswirken eben allzu leicht auf merkwürdige Erscheinungen eingegrenzt, die man sich (bisher) nicht als natürliche erklären kann. Es gilt vielmehr, mit der Bibel zu erkennen, daß die Trennungslinie zwischen Gott und der Natur verläuft; andernfalls erliegen wir einem pneumatologischen Pantheismus, der diese Grenze verwischt. Nach biblischer Lehre wirkt Gott mit seinem Geist in seine Schöpfung hinein; sie ist sein Instrument; er erneuert sie auch zu neuem Leben. Er kann auch für uns unbekannte, sonst unzugängliche Dimensionen aufleuchten lassen. Wenn wir die Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung wahren, werden wir Gott die Achtung zukommen lassen und nicht seinen kreatürlichen Instrumenten. Wir trauen Gott dann auch mehr zu, als unser momentanes Weltverständnis gestattet, und zwar in doppelter Hinsicht. Wir brauchen nicht nach Art der Supranaturalisten das Geisteswirken auf wissenschaftlich bisher nicht erfaßte Erscheinungen zu reduzieren; noch werden wir das Geisteswirken im naturalistischen Stil mit Vorgängen aus den Bereichen der Psychologie, Physiologie, Soziologie usw. gleichsetzen und es somit ebenfalls eingrenzen.

1.7 Ich möchte nun versuchen, einige Beiträge der letzten Jahre aus dem Gebiet der Forschung im Alten und Neuen Testament für eine *biblisch-theologische Begründung* der Pneumatologie weiterzugeben. Die Beiträge



„Im AT ist Geist grundsätzlich als Kraft verstanden“

setzen lediglich einige Akzente, so wie sie mir auffielen und wichtig erschienen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit hinsichtlich Thema und Forschung.

2. Der Hintergrund der urchristlichen Geist- erfahrung

2.1 Gerade die Pneumatologie, die auf den ersten Blick so ausgeprägt neutestamentlich erscheinen mag, müssen wir aus *gesamt-biblisch-theologischem Blickwinkel* betrachten. Die Wurzel des neutestamentlichen Geistverständnisses liegt in der alttestamentlich-jüdischen Tradition. Die Pneumatologie ist ein Schulbeispiel für den Wert der Biblischen Theologie.

2.2 Die Biblische Theologie verweist uns immer wieder nachdrücklich darauf, daß man sich beim Thema „Geist“ grundsätzlich freimachen muß „von den uns geläufigen Anschauungen des Personalen, Intellektuellen oder von der aus der griechischen Tradition stammenden Auffassung vom Geist als einem höheren, ewigen Prinzip“. ¹⁰ Im AT ist „Geist“ vielmehr kategorial grundsätzlich als „Kraft“ verstanden. Die verschiedenen Bedeutungsbereiche von *ruach* „eint die Auffassung, daß *ruach* durchwegs eine Kraft und Wirksamkeit bezeichnet, die als solche zwar nicht sichtbar, sehr wohl aber zu spüren, zu erfahren und jedenfalls zumindest in ihren Auswirkungen auch zu beschreiben ist“. Diese Formulierung von H. H. Schmid kennzeichnet das Phänomen eindrücklich. ¹¹ Auf diesem Hintergrund wird unmittelbar verständlich, wenn im NT die Rede ist von „Geist und Kraft“, „Wind und Geist“ oder „Feuer und Geist/Wind“. Für das AT heißt das vor allem, daß der Ausdruck „Geist Gottes“ zuerst an „Gott in seiner Dynamis“ denken läßt.

2.3 Nun wird allerdings vom AT her ebenfalls deutlich, daß dieser „Kraft-Geist“ nicht eine von vornherein eindeutig qualifizierte Größe darstellt. ¹² Vor allem in den vor-exilischen Teilen des AT wird das erkennbar. „Kraftwirkungen“ gibt es hinsichtlich Begriff und Sache auch in der Umwelt Israels. Israel redet

keineswegs nur von *Gottes* Geist; es gibt auch das Gegenteil, den bösen Geist. Für Israel ist *ruach* zunächst etwas *Numinoses*, das schwer zu erklären und nicht zu berechnen ist. Zu diesen numinosen Erscheinungen zählen in vorexilischer Zeit in erster Linie die Ekstase und die „charismatische“ Begabung Einzelner. Beachtenswert ist, daß in bestimmten Bereichen der Begriff „Geist Gottes“ völlig oder doch weitgehend fehlt, nämlich in den Rechtstexten, in der weisheitlichen und in der kultischen Literatur. Daraus wiederum erklärt sich, daß sich die ältere Prophetie vor Ezechiel kaum auf den Geist beruft; sie wurzelt nämlich eben in Recht, Weisheit und Kult.

„Kraft-Geist“ wird also im alten Israel als etwas Mehrdeutiges empfunden, das erst der Interpretation bedarf. Gottes Wirken hat einerseits immer auch den Charakter der Kraft, aber andererseits ist Kraft als solche kein eindeutiges Kriterium für *göttliches* Wirken. Insofern die Dynamis Gottes hervorgehoben werden soll, kann *ruach* als Darstellungsmittel gute Dienste leisten. Das geschieht dann auch in nachexilischer Zeit immer mehr. Das sachliche Gefälle aber ist unumkehrbar: vom Wissen um den geoffenbarten Gott her wird im AT die Pneumatologie gestaltet; der Gottesglaube nimmt die Geist-Kraft-Elemente in sich auf; aber der alttestamentliche Gottesglaube entwickelt sich jedoch nicht aus dem *ruach*-Phänomen.

2.4 Eine stärkere theologische Entfaltung der Pneumatologie setzt dann bei Ezechiel ein. Sie hat zwei Schwerpunkte. Einmal werden *Prophetie* und Geist enger zueinander in Beziehung gebracht; zum anderen wird die Geistbegabung des *Gottesvolks* als Element der *eschatologischen Heilszeit* herausgestellt. Diese beiden Akzente, Prophetie und Eschatologie, bestimmen das Geistverständnis im nachexilischen Judentum bis in die neutestamentliche Zeit hinein.

2.5 Bevor wir diesen Linien weiter nachgehen, seien für das AT noch einige Gesichtspunkte festgehalten, die bei der inhaltlichen Füllung des Begriffs „Geist Gottes“ wesentlich sind.

„Längst bevor der Geist Gegenstand der Lehre war, war er für die Gemeinde erfahrene Tatsache“

Die theologische Verwertbarkeit des Wortes *ruach* liegt einmal darin, daß sich damit Gottes souveräne, unverfügbare Macht beschreiben läßt; und der *dynamische Charakter* ist für den alttestamentlichen Gottesglauben kennzeichnend. Zum anderen bringt *ruach* auch das Thema „*Leben*“ zur Sprache; wenn nämlich von Gottes Kraft geredet wird, dann ist vor allem an seine lebensschaffende und -erhaltende Schöpferkraft zu denken. Deswegen erwartet man auch die neue Schöpfung eben von Gottes Geist; der Geist Gottes wird förmlich zum Heilsgut selber.

Ein weiteres ist allerdings, gerade in diesem Zusammenhang, ebenfalls anzumerken. Gottes Geist ist immer auch ein „verzehrendes Feuer“, welches *Gericht* bringt über alles Widergöttliche. Auch dieser Gesichtspunkt gehört zur Heiligkeit des Gottesgeistes und zur eschatologischen Erwartung im AT; wir tun gut daran, dieses Moment nicht zu unterschlagen.

2.6 Für das *Judentum* in nachalttestamentlicher Zeit sind kaum wesentliche neue Gesichtspunkte zu notieren. Bekannt ist die Ansicht der Rabbinen, daß der Heilige Geist mit den letzten Propheten aus Israel geschwunden sei. Man versteht dabei „Geist“ als Geist der Prophetie, der zur vollmächtigen, inspirierten und damit kanonisch-gültigen Aussage befähigt. Solche Eingebungen gehören der Vergangenheit bzw. der eschatologischen Zukunft an. Die Gegenwart „hat es nicht verdient“, so meint man. Diese resignierende Feststellung „ist kein dogmatischer Lehrsatz, sondern ein Ausdruck des rabbinischen Situationsbewußtseins“. ¹³

Im Anschluß an alttestamentliche Stellen erwartete man für die endzeitliche Heilszeit die prophetische Begabung und die Herzenerneuerung des Volkes Israel. ¹⁴ Das vorherrschende Interesse des gesamten Judentums im Umfeld des NT scheint bei der *prophetischen Auswirkung* der Geistbegabung gelegen zu haben, auch im Zusammenhang der endzeitlichen Erwartung. Auch und besonders für den Messias hat man die Geistbegabung erwartet; sie befähigt ihn zur Erfüllung seiner Aufgabe als Führer der

Erlösten. Sachlich geht es jeweils in erster Linie um die Erkenntnis des Willens Gottes; eben das ist ja das Wesensmerkmal der Prophetie. ¹⁵ Auch die besondere Beziehung des heiligen Geistes in den rabbinischen Texten zum Tempelheiligtum ist bezeichnenderweise eine Beziehung „zum Ort der göttlichen Offenbarung“. ¹⁶

2.7 Der Befund der *Texte vom Toten Meer* ist nicht allzu ergiebig. ¹⁷ Der Ort, wo vom Geist die Rede ist, ist vor allem der Hymnus. Hier dankt der Gläubige dafür, daß ihm der Geist Gottes Erkenntnis verliehen hat. Dieser Geist der Erkenntnis bzw. Wahrheit steht in Konfrontation zum Geist des Frevels. Charakteristisch für das Geistverständnis ist somit ein doppeltes: der Widerstreit zwischen gutem und bösem Geist und die Beziehung des heiligen Geistes auf die Erkenntnis. Der Geist der Wahrheit erleuchtet das Herz des Gläubigen und bewahrt ihn vor dem Wanken. Diesem Kampfgeschehen kommt ein endzeitlicher Charakter zu, wobei sich die Qumran-Gemeinschaft als zwischen den Zeiten lebend empfindet: die Heilszeit ist eingeleitet, aber die Vollendung steht noch aus. Der Unterschied zum eschatologischen Selbstverständnis des Urchristentums ist dabei jedoch nicht zu verkennen. So fällt besonders auf, daß nirgendwo vom „neuen Geist“ (wie bei Ezechiel) die Rede ist; daß der Gründer Qumrans, der „Lehrer der Gerechtigkeit“, nicht „Prophet“ genannt wird; auch eine besondere charismatische Begabung ist den Qumran-Leuten nicht geschenkt (mit Ausnahme wohl des „Lehrers der Gerechtigkeit“).

3. Die Dimension der urchristlichen Geisterfahrung ¹⁸

3.1 „Längst bevor der Geist Gegenstand der Lehre war, war er für die Gemeinde erfahrene Tatsache.“ Diesen Satz Eduard Schweizers ¹⁹ sollte man sich immer wieder ins Gedächtnis rufen. Er mahnt uns, daß jede Pneumatologie des Neuen Testaments ansetzen muß beim Geist-Geschehen im Urchristentum, das sich auf die verschiedensten Bereiche des Lebens auswirkte, und zwar in einer uner-

„Die gesamte urchristliche Bewegung ist als Geistbewegung zu verstehen“

hörten Breite und Mächtigkeit. Die gesamte urchristliche Bewegung läßt sich gar nicht anders denn als *Geistbewegung* verstehen. Selbstverständlich ist sie nicht ausschließlich Geistbewegung, sondern trägt auch eine Reihe weiterer Merkmale. Zunächst jedoch müssen wir das Geistgeschehen als ein Widerfahrnis eigener Art stehen lassen. Wir konstatieren die Erfahrung des Geistes in den verschiedensten Schichten und Teilen des NT; sie vermittelt dem urchristlichen Leben Dynamik und Orientierung, Inhalt und Freiheit, Gewißheit und Perspektive. Die Urchristenheit erlebte durchaus so etwas wie einen Geist-Enthusiasmus, der der Bewegung erst ihre Schubkraft verlieh.

3.2 Die neuere neutestamentliche Forschung hat sich merklich von der Ansicht abgewandt, das Geistgeschehen sei im wesentlichen erst im griechischen Milieu zur Entfaltung gekommen. Die Impulse werden vielmehr aus dem AT hergeleitet; das Urchristentum ist auch und gerade in pneumatologischer Hinsicht eine Bewegung auf dem *Boden des Judentums*.²⁰

In der jüngeren Literatur wird gerade der *eschatologische Charakter* des Geistwirkens als Erfüllung alttestamentlich-jüdischer Erwartungen bewertet.²¹ Die „geist-lose“ Zeit ist nun beendet; die Erwartungen der Propheten für das „Ende der Tage“ erfüllen sich; jetzt erfolgt die endzeitliche Erneuerung des Gottesvolkes. Pneumatologie und Eschatologie rücken damit in noch engere Beziehung zueinander, und zwar auf dem Boden der vom AT herkommenden Erwartungen. Für das Urchristentum ist gerade das Geistwirken eins der entscheidenden Kennzeichen dafür, daß die neue Welt Gottes im Anbruch befindlich ist.

3.3 Im gleichen Sachzusammenhang steht die Beziehung der Pneumatologie zur Ekklesio-logie; der Geist ist aufs engste mit dem *Volk Gottes* verknüpft.²² Die alttestamentlich-jüdische Erwartung richtet sich ja auf die endzeitliche Erneuerung des Gottesvolkes insgesamt. Nicht nur werden einzelne je und je mit dem Geist begabt, sondern nun ist für das Volk des Herrn eine ganz neue Phase der

Heilsgeschichte eingetreten. Die neue Dimension, die uns der Heilige Geist eröffnet hat, wird konkret im „Leib Christi“.²³ Hier kommt der eine Geist in der Fülle seiner Auswirkungen als Kraft des erneuerten Gottesvolkes zur Entfaltung.

3.4 Die Geist-Aussagen beziehen sich im NT in viel größerem Maße auf die Gemeinde als auf Christus.²⁴ Stellen über die Geistmächtigkeit des *irdischen Jesus* findet man vergleichsweise selten. Die Erwartung von der Geistbegabung des Messias überträgt sich selbstverständlich auch auf das Neue Testament. Wir beobachten jedoch eine deutliche Unterscheidung zwischen der Erdenzeit Jesu und der Zeit der nachösterlichen Gemeinde; vor der Verklärung Jesu „war der Geist noch nicht da“ (Joh 7, 39). Vorher war ausschließlich Jesus der Träger des Geistes; die allgemeine Geistausgießung ist eine nachösterliche Erscheinung. Dieser Tatbestand birgt eine nicht unerhebliche Problematik in sich, die bis heute nicht zur Ruhe gekommen ist, nämlich das Verhältnis von Christus und Geist. Die Problematik zeigt sich in der Frage an, ob das Christentum in erster Linie eine Christus- oder eine Geistbewegung ist; ob wir die christliche Theologie mit der Lehre von Christus oder vom Heiligen Geist beginnen lassen.

3.5 Daß zum eschatologischen Geistwirken auch der Faktor „*Gericht*“ gehört, haben wir für das AT bereits aufgezeigt. Für das NT wird dieser Aspekt allzu leicht übersehen, auch wenn zuzugestehen ist, daß er dort nicht sonderlich im Vordergrund steht. Er bleibt aber prinzipiell wichtig. Immerhin wird in Apg 2 auch der einschlägige Abschnitt aus Joel 3 zitiert, der von den Katastrophen in Verbindung mit dem Kommen des „großen und offenbaren Tages des Herrn“ spricht. Auch in der Verkündigung Johannes des Täufers „er wird euch mit Pneuma (Geist oder Sturmwind?) und Feuer taufen“ (Matth 3, 11) scheint etwas davon enthalten zu sein. Ebenso ist an eine Aussage wie Röm 8, 13 vom „Töten der Handlungen des Leibes durch den Geist“ zu denken. Dieser „kritische“ Faktor ist Teil der Heiligkeit des Gottesgeistes.

„Jede Pneumatologie muß von dem umfassenden eschatologischen Wirken Gottes ausgehen“

4. Der Inhalt der urchristlichen Geisterfahrung

4.1 Die urchristliche Geisterfahrung erstreckt sich nicht auf gesonderte Einzelbereiche; vielmehr umfaßt sie die *gesamte Existenz* der Gemeinde und jedes Gläubigen.²⁵ Mission, Verkündigung, Dienste und Begabungen verschiedener Art, Gottesdienst, inneres Befinden, Führung im Leben, ethisches Verhalten und manches andere sind vom Wirken des Geistes bewegt und erfüllt. Jede Pneumatologie muß von dem umfassenden eschatologischen Wirken Gottes ausgehen, der gerade mit der Gabe des Geistes die neue Schöpfung heraufführt; mitten in den Strukturen der alten Welt bricht sie bereits an, wobei eben der Geist als „Angeld“ die Manifestation des Neuen bildet. Das Geistwirken betrifft somit die gesamte „neue Existenz“ und befaßt sich nicht etwa nur mit bestimmten Phänomenen.

4.2 Wie im AT spielt auch im NT der Zusammenhang von *Geist und Kraft* eine wichtige Rolle. Das betonen z. B. Paulus im 1. Korintherbrief und besonders die Apostelgeschichte. Das Geistgeschehen ist etwas sehr Leibhaftiges, Konkretes, Geschichtsmächtiges, keineswegs nur etwas Innerliches, Intellektuelles oder dergleichen. Die Ganzheitlichkeit und dynamische Lebendigkeit biblischer Welt-, Menschen- und Daseinsfassung kommt auch hierin zur Geltung.

Die Machtwirkung des Geistes entfaltet sich nach Auskunft des NT insbesondere auf zwei Gebieten, auf dem des „neuen Lebens“ und dem der Mission. Zum Stichwort „*Leben*“ verwiesen wir bereits im Teil über das AT darauf, daß Gottes Kraft-Geist vor allem das Leben schafft und erhält. Dieser Gesichtspunkt tritt in der neutestamentlichen Pneumatologie stark hervor. Dem Wirken des Geistes verdanken die Christen die „Neuheit“ des Lebens, des Wandels, des Seins. Die lebensschaffende Kraft des Geistes gewinnt im NT umso größere Bedeutung, als hier von der Auferstehung her gedacht wird; die Auferstehung der Toten steht nun ihrerseits wieder in engem Zusammenhang zum Wirken des Gottesgeistes (so bereits Ezechiel 37). Deshalb bilden Geist, Auferstehung, Kraft und Leben im NT ein besonders dichtes Beziehungsgeflecht.

Daß sich das Kraftwirken des Geistes insbesondere ferner auf die *Mission* erstreckt, hängt mit dem eschatologischen Charakter sowohl der Geistausgießung als auch der Mission zusammen; der Hintergrund dafür ist wiederum in der alttestamentlich-jüdischen Erwartung zu finden. Gemäß dieser Erwartung ist die Heilsgeschichte jetzt in die Phase eingetreten, da Gott seine Schöpfung heimholen will und alle Welt herbeiruft. Der Geist setzt diese endzeitliche Sendung in Bewegung; sie ist wesentlicher Bestandteil der Neuzurüstung des Gottesvolkes.

4.3 Der Inhalt der urchristlichen Geisterfahrung ist mit dem Begriff „*Kraft*“ allerdings noch nicht hinreichend charakterisiert; der *innerste Nerv* liegt tiefer. Ich möchte ihn als „*Verbindung zu Gott*“ definieren. Diese Verbindung hat eine stärker sachlich ausgerichtete Seite (sie kommt als „*Leben*“, „*Bewegung*“ usw. zur Geltung) und eine eher personal strukturierte. Beide zusammen machen die Inhaltsfülle der Geisterfahrung aus.

Die *personale Seite* äußert sich als Vertrautheit mit Gott, als Zugang zum Vater, als Kenntnis seiner Absichten; „der Geist bezeugt unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind“ (Röm 8, 16). Die Spitze dieser Erfahrung ist das Gebet des intimen Vertrauens („*Abba*“). Der Geistbegabe vermag die tiefe Weisheit der Wege Gottes zu erkennen. Ein typisches Merkmal der Verbindung zu Gott ist auch die große Freude; nicht zufällig wird sie bei allen genuin-christlichen Geisterfahrungen beobachtet.

4.4 Zu dem Vertraut-Sein mit Gott gehört speziell auch die *Prophetie*; sie steht im NT wie bereits in der jüdischen Tradition in enger Beziehung zum Pneuma.²⁶ Was allerdings des näheren im Urchristentum unter Prophetie verstanden wurde, ist den Texten nicht ganz leicht zu entnehmen. Das liegt einmal an den Texten selber, die nur sporadisch Auskunft geben. Der andere Grund ist der, daß die Forschung gerade bei diesem Thema von einer gewissen Voreingenommenheit nicht immer frei gewesen ist. G. Dautzenberg hat m. E. zu Recht aufgezeigt, wie stark man die Thematik von einer allzu „nüchternen Wort-

theologie“ her einengte und man „ihre fremden, pneumatischen oder ekstatischen Züge nach Möglichkeit als weniger wesentlich zu erklären“ trachtete.²⁷ Die neuesten Untersuchungen ziehen demgegenüber Verbindungen der Prophetie zur Apokalyptik hin. Im Gefolge dieser Überlegungen bedarf die Frage der weiteren Klärung, ob sich die urchristliche Prophetie nicht in erheblichem Maß mit der Deutung der Heilsgeschichte und deren Konsequenzen für die Gemeinde befaßte. Auf jeden Fall darf man die Prophetie nicht einfach in der Paränese (Ermahnung) aufgehen lassen, unbeschadet der Tatsache, daß sie zweifellos im Sinn von 1. Kor 14, 3 einen paränetischen Zweck besitzt.

Die neueren Erkenntnisse zum Thema Prophetie wirken sich ebenfalls auf das Thema Predigt aus. So unterscheidet U. B. Müller zwischen der prophetischen Predigt, die selber Wort des Herrn sei und unmittelbar nach dem Hörer greife, und dem erbaulichen Lehrvortrag, der sich mit der Erläuterung bereits ergangenen Gotteswortes begnüge.²⁸ Daraus ergibt sich die Frage nach der Vollmacht der Predigt, ob sie nämlich in prophetischer Weise anhebt „so spricht der Herr“ oder nur zu sagen weiß „so hat der Herr früher einmal gesprochen“.

5. Problemfelder der neutestamentlichen Pneumatologie

5.1 In der Regel pflegen Probleme dort aufzukommen, wo auch die Stärken liegen; die urchristliche Geistbewegung bildet darin keine Ausnahme. In der Gemeindepraxis traten recht bald verschiedene Schwierigkeiten auf, die theologisch abgefangen werden mußten. Die Briefe des Paulus zeigen, wie früh dieser Prozeß einsetzte. Wichtiger freilich ist, daß sie uns zugleich vor Augen führen, wie die Praxis von der Mitte des Evangeliums her korrigiert wird. Daraus gewinnen wir die notwendigen Kriterien für die Pneumatologie.

5.2 Als eins der ersten Probleme beschäftigte Paulus die *Gefährdung der Einheit* in der Gemeinde durch auseinanderstrebende Ten-

denzen. Pneumatologisch bedeutet das, daß einige Christen das Geistesgeschehen in erster Linie unter privatem Blickwinkel betrachteten. Das führte zu allerlei Überheblichkeit im vermeintlichen Bewußtsein der neuen Freiheit und zu gegenseitiger Rücksichtslosigkeit. Paulus bindet dagegen die Fülle der verschiedenen geistlichen Gaben an die Einheit des Geistes, die der Einheit Gottes entspricht und die Einheit des Leibes Christi zum Inhalt hat. Die einzelnen Geisterfahrungen darf man nicht „an sich“ betrachten, sondern in ihrer Relation auf das eine Werk des Herrn. Als Kriterien nennt Paulus deshalb vor allem Aufbau, Dienst und Förderung des Bruders; der Maßstab der Liebe wacht über das dem *Leib Christi* angemessene Verhalten. Von dieser Warte aus lassen sich für Paulus die unterschiedlichsten Fragen regeln (vgl. 1. Kor 6 und 10), bis hin zu gottesdienstlichen Fragen einschließlich der Ortsbestimmung der Zungenrede (14, 2ff.). Was immer in der Gemeinde Christi geschieht, muß in Verbindung auf das Ganze gesehen werden; sobald man an sich richtige und gute Teile isoliert, erhält die Gemeinde gewissermaßen eine Unwucht. Was hingegen im Kontext des Leibes Christi an Geisterfahrungen geschieht, das zeichnet sich durch eine unverwechselbare „Frucht“ aus: Liebe, Freude, Friede usw.

5.3 Von einigen Christen wurde der *Enthusiasmus* offensichtlich überzogen. Die Geisterfahrung wurde im Rahmen einer unzeitigen Eschatologie fehlinterpretiert; man sah sich bereits am Ziel. Darüber verlor man den Blick für die eigene ständige Gefährdung und für den Dienstcharakter der Geistesgaben. Dem stellt Paulus das „*Wort vom Kreuz*“ und den daraus resultierenden Weg der Kreuzesnachfolge entgegen; damit bindet er jede geistliche Erfahrung an den Weg Jesu Christi. Paulus will die Geisterfahrung als genuin christliche gewahrt wissen; sie muß der „Analogie des Glaubens“ (Röm 12, 6) unterworfen werden.²⁹ Wie schon im AT ließ man auch im NT das Phänomen des Geistes nicht in der Isolation und in der Ambivalenz. Man rief in den urchristlichen Gemeinden deswegen zur Prüfung der Geister; gerade in dieser dynamischen Geistbewegung kam es stellenweise

„Wurde zunächst Jesus Christus vom Geist her verstanden, so später der Geist von Jesus Christus her“

auch zu Verirrungen (vgl. 1. Kor 12, 3; 1. Joh 4, 3), die es zu korrigieren galt. Die Korrektur erfolgte von der Christologie her.

5.4 Die theologisch wichtigste Aufgabe bestand darin, die Pneumatologie sachgemäß mit der *Christologie* zu verbinden.³⁰ Wir hatten bereits auf die Gefahr hingewiesen, daß die Rückbeziehung der Geistbewegung auf das Christusereignis gelockert wurde oder gar verloren ging, so daß der spezifisch christliche Charakter der Gemeinde u. U. nicht gewahrt blieb. Wir hatten ebenfalls schon notiert, wie Paulus die auftretenden Probleme vor allem durch diese Rückbeziehung auf Jesus Christus, und zwar als Gekreuzigten, löst. Insgesamt scheint die Verbindung von Christologie und Pneumatologie als Vorgang in *zwei Phasen* erfolgt zu sein, den man mit den Worten von Joh 16, 14 folgendermaßen beschreiben kann. Zuerst stand für die Jünger Jesu im Vordergrund, daß der Geist „Christus verkündet“ (vgl. Joh 2, 22). In der Situation nach Jesu Tod und Auferstehung gab der Geist die Dimension an, in die das Christusereignis mündete; wir skizzierten diese Dimension unter den Stichwörtern eschatologisches Gottesvolk, weltweite Mission, neue Existenz usw. In einer zweiten Phase mußte der Akzent jedoch dahingehend verlagert werden, daß der Geist „Christus verkündet“. Die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, die Fleischwerdung und der Kreuzestod, dieses „Skandalon“ war in keiner Weise überholt. Es wird deshalb pointiert auch vom Geist *Christi*, nicht nur vom Geist Gottes, vom heiligen Geist oder Geist allgemein, geredet. Man kann den Vorgang auch auf folgende Formel bringen: Wurde zunächst Jesus Christus vom Geist her verstanden, so später der Geist von Jesus Christus her.

5.5 Ein ähnliches Zuordnungsproblem finden wir beim Verhältnis von *Geist und Taufe*, das ja ebenfalls bis heute nicht zur Ruhe gekommen ist; es meldet sich bei jeder Diskussion über die Taufe an und besitzt in der von manchen betonten Unterscheidung zwischen Wassertaufe und Geisttaufe eine besondere Form. Das Zuordnungsproblem ist sicher kein zufälliges oder angetragenes.³¹ Es ergab

sich für das Urchristentum aus der Tatsache, daß die Praxis der (Wasser-)Taufe von Johannes dem Täufer stammte, die Geistausgießung jedoch erst nach Ostern erfolgte. Eine Differenz zwischen Johannes-Taufe und christlicher Praxis, die immer am Geist orientiert ist, wird mehrfach angezeigt (Mark 1, 8ff. und Parallelstellen, Apg 18, 25; 19, 1–6). Das heißt aber nicht, daß eine Geist-Taufe die Wasser-Taufe ablöste. Auffälligerweise setzt die christliche Wassertauf-Praxis ja gerade zusammen mit der Geistausgießung ein. Eine Trennung von Wasser- und Geist-Taufe wird also nicht vollzogen; eine gesonderte Geist-Taufe finden wir im NT nicht. Wohl aber ist die Urchristenheit bedacht, die Geistverleihung als das spezifisch Christliche und Neue auch und gerade in Verbindung mit der Taufe herauszustellen. Daß der Ritus der Wassertaufe beibehalten wird, hat seine Gründe vor allem wohl in der symbolischen (Reinwaschen, Grablegung) und heilsgeschichtlichen (Rückbezug auf Jesu Taufe durch Johannes) Aussagekraft.

So werden in den neutestamentlichen Texten Geist und Taufe sicher eng aufeinander bezogen, ohne daß man jedoch dabei nach einem festen Schema vorgeht. Die Zuordnung von Geist und Taufe unterliegt als solche keinem Zweifel; sie zeigt aber eine nicht geringe Variationsbreite und zwingt das unverfügbare Geisteswirken nicht in einen Automatismus. Die Geistverleihung geht der Taufe bald voraus, bald folgt sie ihr; teils bestätigt der Geist, was in der Taufe geschehen ist, teils ist er dafür die Ursache; der Geist ist einerseits die Gabe, die man im Zusammenhang der Taufe empfängt, andererseits wird der Täufling dem Geist übereignet (Taufe auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes). Wir tun gut daran, diese Variationsbreite festzuhalten, ohne die Zuordnung aufzugeben.

5.6 Zum Schluß ein *Zitat* aus dem Beitrag von W. Schmithals. „Die Gefahr (liegt) heute weniger im Schwärmertum als im Verzicht auf die Pneumatologie überhaupt, dem charakteristischerweise ein Verlust der Christologie korrespondiert.“³²

Anmerkungen

- 1 30 (1976) Heft 9, S. 456—462.
- 2 1976, Heft 4.
- 3 Vgl. etwa H. Meyer, W. Hollenweger u. a., *Die Wiederentdeckung des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion* (Frankfurt 1974). — H. Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens* (München² 1976).
- 4 H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirchen 1968). — W. Dantine, *Der heilige Geist und der unheilige Geist. Über die Erneuerung der Urteilsfähigkeit* (Stuttgart 1973). — H.-J. Kraus, *Reich Gottes: Reich der Freiheit* (Neukirchen 1975), Abschnitt V „Der Geist der Freiheit“. — J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* (München 1975). — W. Kasper, G. Sauter, *Kirche — Ort des Geistes* (Freiburg 1976).
- 5 Beispielsweise K. Niederwimmer u. a., *Unterscheidung der Geister. Skizzen zu einer neu zu lernenden Theologie des Heiligen Geistes* (Kassel 1972).
- 6 *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (Hamburg und München 1974; im folgenden als H.-M. zitiert). Der Band enthält neunzehn Aufsätze zum gesamten Bereich des Themas, aufgeteilt in vier Abschnitte, und zwar: *Erfahrungsberichte, Bibel, Systematische Theologie, Ethik*.
- 7 Man lese dazu Heitmann und Mühlen in ihrer Einführung (H.-M. 10f.), F. Hahn (ebd. 139) und O. A. Dilschneider (ebd. 151ff.).
- 8 Sein (bei H.-M. 176ff. abgedruckter) Aufsatz trägt die Überschrift „*Ekstatische Selbstüberschreitung als Teilhabe am göttlichen Geist*“.
- 9 So ordnet Kraus (s. Anm. 4) die Pneumatologie in eine Theologie der Freiheit ein; bei der Durchführung stellt man sich bisweilen die Frage, wo die Grenzen zu einer Überfremdung hin erreicht werden. — Moltmanns Buch (s. Anm. 4) bietet eine Ekklesiologie. Eine Pneumatologie wird nicht erarbeitet, sondern vorausgesetzt. Nur sporadisch (II §§ 2,2 und 4,1.3) holt Moltmann etwas aus. Die beiden primär pneumatologisch erscheinenden Teile (V und VI, über die Kirche in der Gegenwart bzw. in der Kraft des Heiligen Geistes) handeln von den ekklesiologischen Funktionen des Geistes, vor allem hinsichtlich der Sakramente sowie der Dienste und Aufgaben. Kurz, die Pneumatologie ist m. E. viel zu früh von der Ekklesiologie eingefangen.
- 10 F. Hahn, *Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes. Soteriologische Funktion und „Personalität“ des Heiligen Geistes*, bei H.-M. 131—147; das Zitat 131/2.
- 11 H. H. Schmid, *Ekstatische und charismatische Geistwirkungen im Alten Testament*, bei H.-M. 83—100; das Zitat 84.
- 12 Im folgenden, wie überhaupt im Abschnitt über das AT beziehe ich mich auf Schmid's Aufsatz (s. Anm. 11) und auf den einschlägigen Artikel von R. Albertz und C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. II (München und Zürich 1976) 726—753.
- 13 W. Foerster, *Der Heilige Geist im Spätjudentum*, *New Testament Studies* 8 (1961/2) 117—134; das Zitat 117/8.
- 14 Material zu diesem Abschnitt Foerster (s. Anm. 13) und bei Sjöberg, *ThW VI* 382ff.
- 15 Beachtenswert ist auch das Verständnis von Prophetie bei Josephus; dazu liegen jetzt zwei Aufsätze von G. Dellling und M. de Jonge in der Festschrift für Otto Michel (*Josephus-Studien*, Göttingen 1974) vor. — Zur Prophetie im Judentum vgl. auch die Notizen bei G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief* (Stuttgart 1975).

„Die Zukunft der Theologie liegt in der Konzipierung einer Theologie des Heiligen Geistes“

Christologie und Pneumatologie

Welchen Stellenwert hat die Lehre vom Heiligen Geist? Genauer: Welchen Stellenwert hat die Rede vom Heiligen Geist? Es geht ja nicht nur um ein theologisches Bedenken der Pneumatologie, sondern auch um das Wirken des Geistes Gottes und seiner Gaben beim Aufbau der Gemeinde. Das zuletzt genannte Feld kann hier nicht anvisiert werden, es sollen lediglich einige einführende Gedanken zum Thema Pneumatologie folgen.

1. Karl Barths Vermächtnis

Während der sechziger Jahre hat Karl Barth immer wieder die Frage beschäftigt, wie es nun nach seiner unvollendet gebliebenen Dogmatik in der Theologie weitergehen werde. Im Gespräch mit Freunden hat er mehrfach geäußert, die Zukunft der Theologie liege in der Konzipierung einer „Theologie des Heiligen Geistes.“¹ In seinem letzten Lebensjahr, 1968 also, schickte ihm der holländische Theologe Hendrik Berkhof seine im selben Jahr auf deutsch erschienene „Theologie des Heiligen Geistes“. Barth hat das Buch „sofort und in toto“ gelesen und spricht dem Verfasser seinen Dank aus.² Er scheint von der Arbeit des Holländers nicht ganz zufrieden gestellt worden zu sein, denn er schreibt, daß er „unter ‚Theologie des Heiligen Geistes‘ ein noch umfassenderes Unternehmen verstehen möchte“, das er aber nur noch von ferne — wie Mose das Gelobte Land — anvisieren, aber nicht mehr in Angriff nehmen könne.

Barth weist Berkhof hin auf sein „Nachwort“ zu einer im Siebenstern-Verlag 1968 erschienenen Auswahl aus den Schriften Schleiermachers. In diesem Votum würdigt der Kirchenvater des 20. Jahrhunderts den des 19. und meint, daß man Schleiermacher, seiner „Aktion“ und seiner Theologie, nur mit einer neu zu entwerfenden Theologie des Heiligen Geistes gerecht werden könne. Was ihm

vorschwebt, „wäre die Möglichkeit einer Theologie des 3. Artikels, beherrschend und entscheidend also des Heiligen Geistes. Alles, was von Gott dem Vater und Gott dem Sohn im Verständnis des 1. und 2. Artikels zu glauben, zu bedenken und zu sagen ist, wäre in seiner Grundlegung durch Gott den Heiligen Geist . . . aufzuzeigen und zu beleuchten. Das ganze Werk Gottes für die Kreatur, für und in und mit dem Menschen wäre in seiner einen, alle Zufälligkeit ausschließenden Teleologie sichtbar zu machen.“³

Barth kann darauf hinweisen, daß er einen guten Instinkt gehabt habe, in der Kirchlichen Dogmatik IV, 1—3 wenigstens die Lehre von der Kirche, vom Glauben, von der Liebe und von der Hoffnung ausdrücklich unter das Zeichen des Heiligen Geistes zu stellen, fragt jedoch: „Hätte nicht schon die Rechtfertigung, die Heiligung, die Berufung unter dieses Zeichen gestellt sein können und müssen? Nicht zu reden von der Schöpfung als dem opus proprium Gottes des Vaters. Wäre nicht schon die alles beherrschende Christologie . . . von daher zu erleuchten? Ist Gott . . . nicht auf der ganzen Linie Geist (Joh 4, 24; 1. Kor 3, 17) — d. h. der in der ihm eigenen Freiheit, Macht, Weisheit und Liebe sich selbst vergegenwärtigende und applizierende Gott?“⁴ Die Ausführung einer umfassenden Lehre vom Heiligen Geist würde neben Schleiermacher auch das „legitime Anliegen“ der Pietisten und Rationalisten, der Schwärmer der Reformationszeit und der Spiritualisten und Mystiker des Mittelalters, kurz: „all der Aufgeregten und Tiefsinnigen“ der ganzen Kirchengeschichte aufnehmen. Was der Katholizismus „für uns in unannehmbare Weise“ von der Kirche und von Maria sage, müsse eine solche Theologie des Heiligen Geistes ebenfalls berücksichtigen.

Diese Gedanken des scheidenden Karl Barth geben einen Eindruck davon, wie eine solche Pneumatologie als eine umfassende Antwort auf die von der Kirchengeschichte des letzten Jahrtausends gestellte Frage nach dem Wirken des Heiligen Geistes konzipiert werden sollte. Barth hat aber auch schon unsere unmittelbare Gegenwart Mitte und

„Eine Predigtlehre wird gut tun, von der Pneumatologie auszugehen“

Ende der siebziger Jahre im voraus erahnt: „Aber daß mir nun nicht alsbald irgendein begabter junger Mann — in der Meinung, er sei der dazu Berufene — mit einer flott geschriebenen Broschüre ‚Zur Theologie des Heiligen Geistes‘ oder dergl. über den Weg und auf den Markt laufe!“⁵ Wir leben heute in dieser Zeit des Zu-Markte-Laufens mit pneumatologischen Aufsätzen, Heften, Voten und „Ansätzen“. Wie viele Mini-Theologien suchen nicht ihre Blöße mit ein, zwei oder drei pneumatologischen Fragmenten zu bedecken? Barths Vermächtnis an die Theologie besteht darin, ihr die Lehre vom Heiligen Geist als umfassende Aufgabe zugewiesen zu haben.

2. Rudolf Bohrens pneumatologisch konzipierte „Predigtlehre“ von 1971

Auf die Frage, wo in der gegenwärtigen Theologie exemplarisch pneumatologisch gearbeitet werde, antworte ich ohne Zögern: In der Predigtlehre von Rudolf Bohren. Darin bedenkt ein praktischer Theologe alle Dimensionen und Aspekte der Predigt im universalen Horizont der Verheißung und Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Darüber gehen aber die im Umkreis der Homiletik zu erwartenden Themen wie z. B. Wort Gottes, Christologie, Ekklesiologie, Exegese und Meditation nicht unter, werden also nicht gleichsam von der Pneumatologie verschlungen, sondern bekommen neue Aktualität und neues Profil, kurz: eschatologische Relevanz.

Wie Barth ist Bohren umgetrieben vom Leerlauf der kirchlichen Gottesdienste und Predigten, der Liturgie und der Theologie. Er bringt sein Unbehagen angesichts der Wirkungslosigkeit manchen kirchlichen und theologischen Tuns auf den Nenner der „Sprachlosigkeit“. „Wie kann ich das Wort nehmen, wenn Gott schweigt? Wie kann ich predigen in einer Welt, die zunehmend die Sprache verliert? Wie kann ich predigen in einer Kirche, deren Strukturen sich gegen das Wort stellen?“⁶ Auf diese elementaren Fragen formuliert Bohren eine elementare Antwort: „Ich brauche zum Predigen vor allem den Heiligen Geist. Diesen Geist kann eine

Predigtlehre nicht vermitteln; aber sie kann immer wieder auf ihn hinweisen, an ihn erinnern, der Geistvergessenheit wehren und versuchen, die Erkenntnis des Geistes zu mehren. Darum wird eine Predigtlehre gut tun, von der Pneumatologie auszugehen.“⁶

Bohren versucht, „Ursprung und Ziel der Predigt im Rahmen einer Pneumatologie zu bestimmen.“⁷ Weil der Geist als Geist Gottes Leben aus Gott ist und bringt, sucht Bohren in ihm Grund und Ziel der Predigt. „Ich nenne den Geist Geber des Wortes und sage damit zunächst, daß ich als Prediger das Wort nicht aus mir habe. Der Geist spricht und ich rede.“⁷ Das Ziel der Predigt ist nicht ein Reden über etwas, also Belehrung, sondern Belebung und Begeisterung. So verstandene Predigt ist freilich, wo und wann sie geschieht, ein Wunder. Bohren erinnert an Gal 3, 1—5 und stellt der Predigt die Aufgabe, den Geist zu bringen und zu schenken, der ein Geist der Freiheit ist. Natürlich ist sich Bohren der Gratwanderung bewußt, auf der er sich befindet. Auf der einen Seite droht der Absturz in die Schwärmerei, auf der anderen in die Resignation, wenn sich herausstellen sollte, daß hier viel zu steil theologisiert und dementsprechend praktiziert wird. „Der Prediger aber kann diesen Geist nicht von sich aus schenken, auch wenn er immer auch etwas von sich selbst schenkt; denn dieser Geist geht vom Vater und vom Sohn aus, nicht vom Prediger. Der Prediger aber darf hoffen, daß im Weitergeben eines geistgeschenkten Wortes der Geist selber sich schenke . . . Das Wunder der Predigt ist von pfingstlicher Art . . . Drum wird er (der Prediger) besorgt sein, daß sein Eigenes dem Geist nicht das Spiel verderbe.“⁸ Im Vorwort dieser Predigtlehre wird gesagt, daß sie auch für freikirchliche Prediger geschrieben sein will; das wird an dieser wie an vielen Stellen deutlich.

Nach dem grundlegenden Paragraphen über den „Heiligen Geist“ bringt Bohren einen weiteren über den „Namen“. Gemeint ist der Name Gottes, der Jahwe-Name und der Christus-Name. Gottes Offenbarungshandeln ist eine einzige Selbstvorstellung, die in seinem Namen zusammengefaßt wird. Der Name Gottes und die Offenbarungsgeschichte

„Der lebendige Gott, der Geist ist, hat sich im Christusgeschehen offenbart“

Gottes bringen Geist zur Eindeutigkeit und legitimieren die Predigt als Begeisterungs- und Belebungsrede. „Predigt ist Namenrede. Sie ergeht und besteht im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Sie hat ihren Anhalt und Inhalt im Namen. Der Name bildet ihr Richtmaß. Der Name legitimiert und bevollmächtigt die Predigt, weil er einerseits die Herkunft des Geistes und seiner Sprache bezeichnet und andererseits die Zukunft und Antwort des Genannten herbeiführt.“⁹

Ihre Zuspitzung findet die Predigt als Namenrede durch die Präsenz dessen, der in der Verkündigung namentlich genannt und angerufen wird. Eben die Anrufung des Namens Gottes, also das Gebet, nennt Bohren das Ziel der Predigt. Sie will den Angesprochenen ins Gebet führen, indem sie ihn vor das Angesicht Gottes stellt. „Das Ziel aller Predigt besteht darin, die Menschen aus ihrer Sprachlosigkeit hinaus ins Hören und Antworten hineinzuführen.“¹⁰

Nach den Paragraphen über den „Heiligen Geist“ und den „Namen“ geht Bohren in einem weiteren Paragraphen auf das Verhältnis von „Wort und Geist“ ein. „Er plädiert für ein christologisch-pneumatologisches Konzept in der Theologie im allgemeinen und in der Homiletik im besonderen. Die Frage nach dem Inhalt der Theologie wie der Predigt, d. h. die Frage nach dem Heilsgeschehen, das die Predigt verkündigt und zuspricht, erzwingt die massive Aufnahme der Christologie, denn der lebendige Gott, der Geist ist, hat sich im Christusgeschehen offenbart.“¹² Predigt ist deshalb Predigt des Gekommenen, des Kommenden und des Gegenwärtigen. Im Bedenken dessen, was Meditation ist, kommt die Verbindung von Christologie und Pneumatologie für die Predigt zum Tragen.¹³ Es ist bewegend zu sehen, daß sich ein pneumatologisches Konzept, wie Bohren es erklärtermaßen bringen will, mit dem christologischen Konzept verständigen, verbinden und vermählen muß, wenn christlicher Glaube Christusglaube bleiben soll. Eine Pneumatologie in Reinkultur kann es nicht geben, weil die Gottesoffenbarung primär christologisch und sekundär pneumatolo-

gisch strukturiert ist. Mit diesen Bemerkungen sind wir schon bei den Perspektiven einer künftigen Pneumatologie angelangt. Sie kann nur konzipiert werden unter dem komplexen Titel:

3. „Der Herr ist der Geist“ (2. Kor 3, 17)

Zentrum christlichen Glaubens und Existierens ist das Sein unter der Gottesherrschaft, die Unterstellung unter den Kyrios Jesus Christus „gestern, heute und in Ewigkeit“. Diese Mitte unseres Lebens und Glaubens hat Hans-Joachim Kraus in seinem „Grundriß systematischer Theologie“ unter dem Titel „Reich Gottes: Reich der Freiheit“ erörtert.¹⁴ Der Entwurf eines neuen Glaubensbekenntnisses des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland weist in dieselbe Richtung. Drei Akzente müssen notwendig gesetzt werden, wenn das Ganze des christlichen Glaubens und Lebens und damit auch das Thema der Theologie im Zeichen der Gottesherrschaft gesehen werden soll: ein christologischer, ein pneumatologischer und ein trinitarischer.

Kern und Stern des im Neuen Testament bezeugten Heilsgeschehens ist das Christusgeschehen. Dieses Geschehen drängt zur Verkündigung, Ausrufung und Proklamation: „Herr ist Jesus!“ Die Predigt des Christus praesens wird dadurch vor einem Abgleiten in blasse Formelhaftigkeit und bloße Rechtgläubigkeit bewahrt, daß sie erzählende Predigt ist und immer neu wird. In unendlichen Variationen soll die Christuspredigt das eine Thema des Gekommenseins, Kommens und Gegenwärtigseins Jesu Christi entfalten. Hier berührt sich Bohrens Forderung nach einer „Predigt als Erzählung“¹⁵ mit der nach einer „narrativen Theologie“, wobei der närrische Titel das intendierte Programm mehr verbirgt als offenbart.

Unter der Herrschaft Gottes sollen die Menschen Gottes und seines Christus werden. An dieser Stelle ist der pneumatologische Akzent zu setzen: „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2. Kor 3, 17). Karl Barth spricht an vielen Stellen seiner Versöhnungslehre (Kirchliche

„Der Glaube an den dreieinen Gott relativiert auch die Moden der Theologie“

Dogmatik IV) von „der belebenden Macht“ des Heiligen Geistes, in der Jesus Christus heute wirke. Damit hat er die unabdingbare Klammer zwischen Christologie und Pneumatologie gesetzt. Gewißheit des Glaubens, Existenzverwandlung der Glaubenden, Hoffnung des ewigen Lebens, Erbauung der Gemeinde des Christus sind die Werke des Heiligen Geistes, die in das Bild Christi hingestalten und im pneumatischen Gotteslob kulminieren.

Schließlich muß die Gottesherrschaft trinitarisch akzentuiert werden. Die Trinitätslehre ist als Abgrenzungslehre, nicht als Erbauungs- und Spekulationslehre in der Geschichte der christlichen Kirche und Theologie konzipiert worden. Dies gilt unbeschadet der Möglichkeit, sie auch doxologisch abwandeln zu können. Die Trinitätslehre ist in unserer Zeit der mächtige Riegel, der allen schmalbrüstigen und engführenden Theologien des Genitivs vorgeschoben ist. Sie stellt den dreieinigen Gott vor Augen, der in einer Mehrzahl von großen Taten das eine Heil der Menschheit von allem Anfang an bis zum letzten Ende hin sich vorgenommen hat und bewirkt. Jede Theologie der Hoffnung wie jede Theologie der Revolution wird zu ihrem eigenen Besten durch die Trinitätslehre ebenso relativiert, d. h. in ihren Bezügen erkennbar gemacht, wie jede Christologie und Pneumatologie, von der Schöpfungslehre ganz zu schweigen. Der Glaube an den dreieinen Gott relativiert auch die Moden der Theologie, freilich ohne sie aufzuheben. Frei vom theologischen Modezwang zu sein gehört allerdings zur Freiheit des Theologen und seiner Arbeit.

Anmerkungen:

- 1 Karl Barth, Briefe 1961—1968 (Hgg. Jürgen Fangmeier und Hinrich Stövesandt), 1975, S. 493f.; 504ff.; 558ff.
- 2 Briefe 1961—1968, S. 505
- 3 Heinz Bolli (Hg.), Schleiermacher-Auswahl, 1968, S. 311

4 Ebd. S. 311

5 Ebd. S. 312

6 Rudolf Bohren, Predigtlehre, 1971, S. 66

7 Ebd. S. 82

8 Ebd. S. 87

9 Ebd. S. 90

10 Ebd. S. 104

11 Ebd. S. 128 ff.

12 Ebd. S. 142 ff.

13 Ebd. S. 347 ff.

14 H.-J. Kraus, Reich Gottes: Reich der Freiheit (Neukirchen 1975)

15 Ebd. S. 170ff.

Eduard Schütz, Rennbahnstraße 107a,
2000 Hamburg 74

Ein Buch, das mir auffiel

Robert Rüegg, Bücherrundschau über Geistesgaben und Gemeindedienst. Schiers 1976, 78 Seiten, DM 6,95.

R. bietet dreierlei: er stellt das wesentliche Schrifttum der letzten Jahre zusammen, er bespricht jeweils Inhalt und Tendenz, und er entfaltet einen theologischen Maßstab (wer nach einer Gabe strebt, muß auch den entsprechenden Gemeindedienst anstreben). Das Buch ist eine Fundgrube ersten Ranges.

Karl-Heinz Donat

„Wir werden durch Theologien geprägt, die streng genommen nicht trinitarisch denken“

(z. B. „Mißverständnis der Kirche“, Dogmatik III, „Wahrheit als Begegnung“) und R. Bohren (Homiletik § 4 „Daß Gott schön werde“ und § 2 „Praktische Theologie im Horizont der Pneumatologie“) sowie die katholischen Theologen R. Guardini (z. B. „Welt und Person“, z. Zt. vergriffen, Neuauf-
lage m. W. in Vorbereitung) und H. Mühlen (vor allem „Die Erneuerung des christlichen Glaubens“).

Ich bezeichne im folgenden nur kurz die Richtung der Neubesinnung, wie ich sie sehe: Die theologische Arbeit müßte ausdrücken, daß Gott im Heiligen Geist sich so mitteilt, daß er sich „seinshaft“ mit dem Menschen verbindet und ihn zugleich in einen dynamischen Prozeß der Änderung und des Handelns hineinzieht. Was hier sehr knapp gesagt ist, ist der strittige Punkt mit der protestantischen Theologie. Gerade hier muß unsere Intention sein, dem biblischen Selbstverständnis so genau wie möglich zu folgen, wie Guardini sagt. Zugleich müßte ausgedrückt werden, daß auch in dieser seinshaften Selbstmitteilung Gottes im Geist das Verhältnis Gott—Mensch immer zugleich ein personales Gegenüberverhältnis bleibt, das in Freiheit realisiert werden muß.

Daß diese Selbstmitteilung Gottes im Geist schließlich dargestellt werden muß in beständiger lebendiger Relation zur Geschichte, zum Bild und zur Herrschaft Christi, führe ich nicht aus, da hierzu ein besonderer Beitrag vorliegt.

Was das nun für alle Bereiche der Theologie bedeutet, kann in diesem kurzen Statement nicht einmal aufgezählt werden. Insgesamt müßte die Arbeit auch am Detail transparent machen, daß es nicht um ein Sonderpfünd-

lein Pneumatologie geht, sondern um etwas viel Entscheidenderes, nämlich um ein Zurechtrücken des Gottes- bzw. des Offenbarungsverständnisses. Wir werden nach meiner Überzeugung immerfort durch Theologien geprägt, die streng genommen nicht „trinitarisch“ denken, sondern die Offenbarung Gottes verkürzen, und zwar (in den klassischen Entwürfen) auf das Handeln Gottes in der Geschichte des Christus. Hinreichend biblisch dagegen ist erst eine Theologie, die es darstellt, daß Gott der Heilige Geist auf der Basis dieser Heilsgeschichte heute in uns und durch uns Geschichte macht. Schließlich muß uns bei unserem theologischen Nachholen bewußt sein, daß wir die Kategorien und die Sprache für eine „bessere“ Pneumatologie wohl nur gewinnen im Kontext tieferer Geisterfahrung.

Siegfried Liebschner, Heidmühlenweg 169,
2200 Elmshorn

Die nächste Nummer

Thema: Die Gemeinde als Träger der Mission, Hauptartikel von Siegfried Liebschner

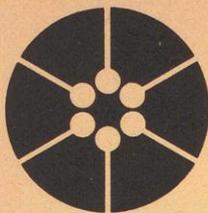
Erscheint Juli 1977

Schriftleiter: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74, Tel. 040 / 6 51 89 80. DAS THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist Teil der Oncken-Mitarbeiterzeitschrift, die außerdem aus den selbständig zu abonnierenden Teilen WERKSTATT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE besteht. Erscheinungsweise: 1977 dreimal. Bezugspreis: DM 2,- pro Heft, bei Einzelbezug zuzügl. Versandkosten. Abbestellungen 4 Wochen vor Quartalsschluß.

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung gestattet.

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Tel. 0561 / 2 10 81.

Druck: Bundes-Verlag eG, Witten



Der Träger der Mission

Wer der Träger der Mission¹ ist und wie dieser seine Sendung ausrichtet, konnten wir in der Vergangenheit recht präzise beantworten. Heute löst die Frage durchweg heiße Diskussionen aus. Diese Arbeit will darum versuchen, für unseren Weg in die Zukunft eine Hilfestellung zu bieten.²

Teil 1 referiert kurz, wie diese Frage im kirchlichen und theologischen Raum beantwortet wird.

Teil 2 skizziert am Beispiel, wie unsere Antwort am Anfang unserer Geschichte aussah und wie sie sich seit 1945 entwickelt hat.

Teil 3 versucht eine Orientierungshilfe für die Zukunft zu geben, wobei der Philipperbrief den biblischen Bezug liefert.³

1. Missionstheologische Orientierung

Die Mission hat in Kirche und Theologie bis zur Jahrhundertwende keinen rechten Ort. Die vorhandenen missionarischen Unternehmungen werden von unabhängigen Gesellschaften getragen. Im Raum der ökumenischen Bewegungen von 1900 bis heute erfolgt dann die aufregende — für uns fast banal erscheinende — Entdeckung, daß *Kirche und Mission zusammengehören*.

1.1 Eine Hauptquelle für diese Entdeckung sind die großen internationalen *Missionskonferenzen* seit 1910. Starke Inspiration geht aus von der Begegnung mit den jungen Kirchen, wo man staunend bei ganz normalen Gemeindegliedern und Gemeindeleitern ein missionarisches Selbstverständnis und eine Befähigung zur Sendung wahrnimmt.

1.2 Diese Entdeckung hat sich niedergeschlagen in so anregenden Programmen wie der

„Laientheologie“ und der „Theologie der Haushalterschaft“. Ihre prägnante und z. T. rasante theologische Präzisierung erhält diese Entdeckung durch Theologen wie W. Freytag, A. van Ruler, H. Kraemer, G. Vicedom, St. Neill, J. C. Hoekendijk, u. a.⁴ Ihre Theologie wird als Theologie vom *Apostolat der Kirche* bezeichnet. Während in einer ersten Phase die Sendung nur eine, freilich zentrale Funktion der Kirche ist, ist sie nach Neill und Vicedom die übergreifende Funktion der Kirche, in deren Dienst die gesamte Ekklesiologie neu gefaßt werden mußte. In einer nächsten Phase dann kehrt Hoekendijk die Relation um und macht Kirche zu einer Funktion des Apostolats. Populär wird diese Entdeckung der Missio als Zentralfunktion der Kirche schließlich in dem bekannten Programm „Kirche für andere“, besonders verbreitet durch den Sammelband „Mission als Strukturprinzip“ von J. Margull.⁵

In der Frage der Ausrichtung der Sendung wird von den Anfängen an die verbale Weitergabe des Evangeliums wachsend in die Mitte genommen, bis Hoekendijk sein berühmtes Modell vom „comprehensive approach“, dem notwendigen Zugleich von *kerygma, koinonia und diakonia* (d. h. Verkündigung, Gemeinschaft und Dienst) formuliert. Das zusammen mache erst Gottes Ziel mit der Welt, den Schalom, aus.

1.3 Diese Entdeckung wird schließlich mit großem *gesellschaftspolitischem Impetus* wieder beiseite gesetzt. Es erfolgt in der Weiterentwicklung des Hoekendijkschen Konzeptes die Stabübergabe der Sendung von der Kirche an die Befreiungsprozesse der Welt. Dort, so heißt es, verwirklicht Gott jetzt seinen Schalom. Und wenn die Kirche überhaupt noch eine Sendung hat, dann die, sozusagen mit dem Zeigefinger des Johannes hinzuzeigen: Seht, da handelt jetzt Gott. Und wenn

„Viel stärker als bisher üblich
kam Lebenspraxis bis hin zum
sozialen Engagement dazu“

sie die Kraft hat, dann mag sie beispringen und mithelfen. Diese Beseitigung der Kirche als Träger der Sendung ist verbunden mit Namen wie W. Hollenweger, H. Cox und auch J. Moltmann. Den Kulminationspunkt der Hoffnung, das Reich des Friedens in politischen Prozessen zu bauen, stellt die 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1968 in *Uppsala* dar. Die große Entdeckung mit ihrer für uns mehr praktisch orientierten Freikirchler beneidenswert prägnanten theologischen Ausformung ist in einer ideologischen Sackgasse gelandet. Als Ausrichtung der Sendung ist Mission jetzt Sammelbegriff für jede kirchliche Aktivität mit einem absoluten Übergewicht des gesellschaftlichen und politischen Handelns. Diese Entwicklung, die ja viel Schlagzeilen gemacht hat, hat dann auf der Weltmissionskonferenz 1973 in *Bangkok* eine Fortsetzung und zugleich Veränderung erfahren. Träger ist wieder stärker die Kirche, freilich besonders betont in ihrer je eigenen soziokulturellen Identität, die nicht überfremdet werden dürfe. Für die Art der Ausrichtung der Mission steht das vielschichtige Wort Ganzheitlichkeit. Das neue Problemfeld einer möglichen Erweiterung der Trägerschaft ist der Dialog mit den anderen Religionen.

1.4 Der große evangelikale Evangelisationskongress in *Lausanne 1974* hatte im Hinblick auf unsere Fragestellung einerseits das bekannte ekklesiologische Defizit, andererseits war die neue Betonung der Kirche/Gemeinde als Träger der Sendung, wie gesagt wurde, eines der neuen Themen im evangelikalen Raum. Das zweite neue Thema, die sozialen Implikationen des Evangeliums, sagt etwas zum Profil der Ausrichtung. Zwar dominiert das Bekenntnis zum freilich vollmächtigen Wort, viel stärker aber als bisher üblich kam Lebenspraxis bis hin zum sozialen Engagement dazu.

1.5 Die 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1975 in *Nairobi* hatte in unserer Fragestellung nicht die Brisanz von *Uppsala* oder *Bangkok*. Es

überwogen vermittelnde Töne, in denen oft der Versuch erkennbar wurde, *Bangkok* und *Lausanne* zusammenzubekommen. Die Kirche ist durchweg als Träger der Mission vorausgesetzt. Das Dialogthema allerdings geht weiter. Für die Ausrichtung der Sendung ist es typisch, daß entgegen der zugespitzten Entwicklung in der ökumenischen Missionstheologie wieder die Notwendigkeit der Evangelisation bejaht wird und daß *John Stott*, der theologische Vater der *Lausanner Erklärung*, ein Korreferat zu diesem Thema hielt. Überraschenderweise stimmen vom ganz anderen ökumenischen Flügel her auch die Orthodoxen dem Missionsmodus Evangelisation zu. Sie hatten darunter bisher nur Proselytenmacherei verstanden.

1.6 Der nachdenkliche und nachdenklich machende Bericht vom Jahresende 1975 aus dem *Genfer Referat für Mission und Evangelisation*, aus dem heraus die wesentlichen Impulse kamen, die ich oben skizzierte, ist eine Bilanz zum Programm der „missionarisch strukturierten Gemeinde“, und was unter dem Schlagwort „Kirche für andere“ und „Kirche für die Welt“ daraus wurde. Darin wird vom Generalsekretär *G. Hoffmann*, von *Thomas Wieser* und von *Loren B. Mead* nach einer positiven Würdigung der Versuche die missionarische Struktur der Gemeinde eine weiterhin unerledigte Aufgabe genannt, für die jetzt dringend eine neue Runde fällig sei.

Worin wird die unerledigte Aufgabe gesehen? Vor allem in der Einschätzung und Behandlung der Strukturen, in denen sich die Sendung verwirklichen sollte. *L. B. Mead* schreibt: „Wir waren zu naiv und haben die kirchlichen und weltlichen Strukturen nur rational taxiert und ihre Veränderung als machbar angesehen. Wir waren nicht hinreichend biblisch gerüstet. Jetzt erkennen wir, daß die kirchlichen Strukturen u. U. in einem regelrechten Krieg mit Gottes Sendung liegen und daß sich in den Beziehungen der Gemeindeglieder, von Vorstand und Pfarrer, in ihrem Ehrgeiz, ihrer Diplomatie, Kälte und

Lieblosigkeit gegeneinander, Sünde und das, was die Bibel Mächte und Dämonen nennt, abspielt. Wir müssen die Namen der Dämonen kennenlernen, um sie austreiben zu können. Ich fürchte allerdings, wir Pfarrer und Theologen können der Kirche in dieser Sache nicht helfen, weil diese Wirklichkeit nicht in unsere Kategorien paßt.“⁶ Das ist sicher eine sehr profilierte und zugespitzte Stimme. Aber diese Stimme charakterisiert doch die Stimmung zur Frage der missionarisch strukturierten Gemeinde: wie sind, wenn man die Trägerschaft der Kirche bejaht, deren Strukturen richtig einzuschätzen und zu verändern auf Mission hin?

2. Missionspraxis und Missionsverständnis im Bereich unserer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden

Hier ist mir der Entwurf eines zutreffenden Bildes schwergefallen, weil mir besonders für die letzten zwanzig Jahre zu viele Details vor Augen stehen. Ich benutze als Hilfskonstruktion zur Untersuchung das genannte Schema Hoekendijks (*kerygma, koinonia, diakonia*) und versuche die Gewichtungen zuerst im frühen Baptismus in Deutschland zu ermitteln. Als eine Art Obersatz kann man formulieren: Was im kirchlichen Bereich mühsam entdeckt wurde, daß nämlich Gemeinde und Sendung zusammengehören, ist für den beginnenden Baptismus in Deutschland das entscheidende Profil, und zwar in doppelter Beziehung:

- eine Hauptfunktion der Gemeinde ist das Gesandtsein,
- die Sendung wiederum ist eine Funktion der ganzen Gemeinde.

Wie aber richtet die Gemeinde ihre Sendung aus? Wie sieht die lebendige differenzierte Füllung dieses Programmes aus?

2.1 Das Bild der Anfänge

2.1.1 In den Anfängen liegt der Schwerpunkt viel unbefangener als heute beim „kerygma“, also bei der Verkündigung. Zu-

treffender müßten wir für uns vielleicht die Verben *euangelizestai und martyrein* (d. h. evangelisieren und bezeugen) wählen, um die beiden Charakteristika der verbalen Weitergabe zu Väterzeiten zu treffen, nämlich das Vollmächtig-Eingreifende und das Persönlich-Bezeugende.

Träger der Mission soll im Idealfall jeder sein. In der Wirklichkeit aber differenziert sich das Bild, das ich durch eine Skizze der Anfänge in meiner Heimatgemeinde Elmshorn klarmachen möchte. Da gibt es den herausragenden Pionier, der als Prediger von der Gemeinde angestellt ist, jedoch nicht zur Arbeit am Ort, sondern als Reisemissionar für den gesamten holsteinischen Raum, wo er 28 Jahre lang 47 Stationen regelmäßig bereist und Frei- und Stubenversammlungen abhält. Nur in weiten Abständen fährt er nach Elmshorn zur Berichterstattung. In der Regel schreibt er ausführliche, sehr lebendige Berichte für das Protokollbuch, die dann vorgelesen werden.

Eine weitere, breitere Ebene des verbalen Zeugnisses spiegelt sich in dem Vorschlag des nebenamtlich angestellten anderen Predigers Kruse (eines Kaufmanns aus Thesdorf) in einer Gemeindestunde: Jeder Bruder, der noch keine öffentliche Ansprache gehalten habe, möge eine solche vorbereiten. Neben solchen Freiversammlungen, die hier sicher im Blick sind, spielt das verbale persönliche Zeugnis von Mann zu Mann eine starke Rolle. Lehrherren benutzen ihr Verhältnis zu ihren Lehrlingen, und Gesellen nutzen die Gelegenheit zum Gespräch mit ihren Mitkollegen usw.

Für die Freiversammlungen und auch zur Einladung vor dem sonntäglichen Gottesdienst entdeckt man das Verteilblatt, z. B. eine besonders gelungene Predigt. Verfasser ist in der Regel jemand aus Hamburg, besonders die Arbeiten von Julius Köbner werden häufiger erwähnt. Auch das Glaubensbekenntnis wurde verteilt.

2.1.2 *Koinonia* und *diakonia* (Gemeinschaft und Dienst) als direkter Zeugnismittel spielen eine wesentlich geringere Rolle. Natürlich ist

„Verkündigung durch ein neues Verhalten
war neben dem Verbalen
der stärkste Verkündigungsfaktor“

Gemeinschaft eines der unterscheidenden Merkmale der neu entstandenen Gemeinde, aber wenn ich recht sehe, nicht als Missionsmethode, sondern als Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Bezeichnend ist sicher die nicht einmalige Situation, daß Eltern es nicht gern sehen, wenn Kinder zuviel Kontakt zu nichtchristlichen Kameraden haben. Der Gemeinschaftsbezug liegt innerhalb der Gemeinde. Meine Beobachtung ist übrigens die, daß die interne Gemeinschaft nicht in der Klarheit und auf dem Niveau des Neuen Testaments gesehen und entwickelt wird. Die ersten zehn Jahre in Elmshorn atmen das Klima großer Liebe und Herzlichkeit, wohl aber mehr als unmittelbare Auswirkung des erwecklichen Aufbruches. 20 bis 30 Jahre später marschiert das Ideal bürgerlicher Sauberkeit recht stark durch die Protokolle. *Diakonia* als Missionsmethode hat ebenfalls längst nicht das Gewicht wie die Verkündigung. Oncken geht ja einen anderen Weg als Wichern, wie H. Luckey in verschiedenen Aufsätzen deutlich machte.⁷ Während Wichern vorrangig oder gleichgewichtig soziale Probleme anpackt, vertraut Oncken auf die Leben umwandelnde Kraft der Bekehrung. Die Schnapsflasche verschwinde dann von selbst! Mission durch *diakonia* hat auf jeden Fall nicht die missionarischen Modelle der Ortsgemeinde oder gar das Denken und die Findigkeit des einzelnen inspiriert. Sie hat ihren Platz in unabhängigen Werken gefunden; dort allerdings in einem Maße, das innerhalb des Gesamtbaptismus erstaunlich ist.

2.1.3 Ein Verkündigungsweg muß genannt werden, der im Schema Hoekendijks erstaunlicher Weise (oder im Hinblick auf seine protestantische Herkunft verständlicher Weise) fehlt: *Verkündigung durch ein neues Verhalten*, oder, wie man damals sagte: durch einen anderen Wandel. Das ist m. E. neben dem Verbalen der stärkste Verkündigungsfaktor. Dazu ein Doppeltes: Damit wurde ein neuteamentlicher Verkündigungsweg ersten Ranges wiedergewonnen. Dies Positive muß gegenüber der beständigen protestantischen

Problematisierung dieses Weges — womit wohl eine mögliche Gefahr, aber nicht die neuteamentliche Sache selbst begriffen wurde — groß herausgestellt werden. Erst dann kann man auch den Vätern ihre Defizite vorhalten, daß nämlich der neue Wandel sich zu sehr in christlich überhöhten Idealen des 19. Jahrhunderts ausdrückte; auch stand zu sehr das Anderssein des einzelnen im Blick, nicht die erneuerte Gemeinschaft und das heilende Verhalten gegen Nichtchristen. Das kommunikative und soziale Moment fehlt stark.⁸ Die „Stadt auf dem Berge“, wie H. Stahl uns mit Recht charakterisiert,⁹ hat eine moralistische und individualistische Note, was nicht zuletzt ein Tribut an das „bürgerliche Jahrhundert“ ist.

2.2 Die Veränderung des Bildes von 1945 bis heute

Das für unseren Weg in die Zukunft wichtige Kapitel ist die Zeit nach dem 2. Weltkrieg bis heute. Wie hat sich das Bild gewandelt? Es geht mir dabei nicht darum, bestimmte Modelle aufzuzählen, sondern den Versuch zu machen, die Trends und die Stimmung zum Thema Sendung in unseren Gemeinden einzufangen. Ich zeichne das wieder locker in das benutzte Schema Hoekendijks ein.

2.2.1 Die verbale Weitergabe nimmt andere Formen an. Neben dem weiterlaufenden Typ der Evangelisationswochen mit einer Verkündigerpersönlichkeit tritt die *mannschaftliche Ausrichtung*. Das Charakteristikum ist, daß es sich nicht um eine Addition von einzelnen Zeugen handelt, sondern tragende Basis ist gerade das Zusammenleben in der Mannschaft. Das macht auch stark den Inhalt der Verkündigung aus, nämlich wie man Ehrgeiz, Empfindlichkeit, Neid, Rivalität, Lieblosigkeit usw. mit Jesu Hilfe bewältigt. Die Verkündigung ruht auf einer *kommunikativen seelsorgerischen Basis*. Diese Bewegung geht von der Jugend aus und

erreicht durch Auseinandersetzungen und Krisen hindurch doch erstaunlich breit die Praxis der Gemeinden und ihre Sicht von Mission. Teilweise ist dies Modell an die Ortsgemeinden übergegangen. Es hat in den letzten Jahren nicht wenige Versuche gegeben, mit einer Gemeindefrauenmannschaft (und zwar nun aus allen Altersschichten) und ohne auswärtige Mannschaft, freilich häufig mit einem eingeladenen Gast, zu missionieren. Die Schwierigkeit liegt darin, daß das ohne Urlaub, ohne ausgesparte Zeit und den dann möglichen gemeinsamen Prozeß nur schwer gelingt. Die mannschaftliche Mission ist mit flexibler Wandlung das Modell der Jugendarbeit geblieben, ob nun als Coffiebar oder als Campingmission, als Outreach oder als Jesusfestival.

2.2.2 Ein neuer, vielleicht sogar *der* Schwerpunkt in der Vorstellung vieler, die über Sendung der Gemeinde nachdenken, knüpft genau hier an und ist *Mission durch koinonia*. Das meint ein Doppeltes: einmal das Fitwerden des einzelnen zur Sendung durch ein heilendes, therapeutisches Gemeinschaftserleben. Dem dienen Zweierschaft, Beichte, Partnerschaft, Seelsorgetagungen, Wochenkollektive, Hauskreise und heute vorsichtig angewandte Hilfe aus der Gruppenpädagogik und Gruppendynamik. Das meint zweitens Mission durch das Hineinnehmen von Nichtchristen in ein heilendes Gemeindeerleben, das offenbarende Qualität hat, wo Gottes befreiende zurechtbringende Macht gespürt und dann gefragt und verkündigt wird. Dem dienen in nicht wenigen Gemeinden, die das ahnen oder bereits zum Konzept gemacht haben, schon länger Hauskreise, zunehmend aber ein Gemeinschaftsangebot für die Freunde der Gemeinde: Gemeindefeste, Freizeiten, Wochenenden und Gottesdienste mit Möglichkeit zur Gemeinschaft vorher oder hinterher und Gottesdienste, die selbst sehr stark Lebensteilgabe der Gemeindeglieder versuchen. Hier haben u. a. die Bücher von E. O'Connor gewirkt.¹⁰ An vielen Orten wird sehr ehrlich gesehen,

welch ein langer Marsch das ist, viele auf diesen Kurs zu bringen; wie wenige solch befreiender Lebensteilgabe fähig sind; wie häufig alles unter dem Niveau einer offenbarenden Qualität liegt. Auch wird von etlichen gesehen, daß ein Gruppen- und Gemeinschaftskonzept nicht automatisch den biblischen Horizont erreicht, eine Einladung für alle sozialen Schichten und Temperamente zu sein. Es kann ein getreues Spiegelbild der Probleme entstehen, die aus der Gruppenpädagogik und Gruppendynamik bekannt sind, nämlich eine neue Exklusivität, die nur den hinein- und hochkommen läßt, der im Sinne des Gruppenklimas „in“ ist. Es gibt Beispiele, daß nur die schmale Gruppe von zwei bis drei Jahrgängen miteinander auskommt. Es gibt aber auch gegenteilige Beispiele. Eine Stimme dafür aus einer Gemeindeerfahrung über etliche Jahre: „Wir schulen uns bewußt an dieser Stelle und sagen uns: Wir wollen damit rechnen und dafür danken, daß sich mit jedem, den Gott uns schickt, unsere Gemeinschaft wandelt; wir erleben auf diesem Wege, daß wir langsam fähig werden, den vielfältigen Reichtum Gottes zu empfangen.“ Fest steht jedenfalls für sehr viele, daß hier ein entscheidender biblischer Weg liegt, das Evangelium zu kommunizieren.

2.2.3 *Mission durch diakonia*. Hier hatte sich die übergemeindliche Linie weiterentwickelt. Nach dem Kriege kamen mehr ortsgemeindebezogene Sozialwerke mit z. T. erstaunlicher Aktivität dazu. Weiterhin gilt aber, daß dieser Weg des Zu-Diensten-Stehens nicht stark im Bewußtsein des einzelnen und auch der Gemeinde verankert wurde. Das änderte sich vor einigen Jahren. Im Zuge der gesellschaftstheologischen Welle setzten etliche stärker auf dies Pferd, z. T. als Vehikel für die Botschaft, z. T. als absichtsloser Dienst an Schwerpunkten gesellschaftlicher Not. Dem sollten Arbeit in sozial schwachen Stadtteilen, Altenhilfe, Gastarbeiterhilfe und Beaufsichtigung von Schularbeiten usw. dienen. Es ist stiller geworden um all das. An einigen Stellen werden Modelle seelsorgeri-

„Der primäre Missionsweg ist Lebensgestaltung als Sichtbarmachung Jesu Christi“

scher Hilfe, z. T. bis ins vorpathologische Feld hinein, ventiliert, und zwar als ein Angebot an jedermann. Nach einer Phase der Ernüchterung über die Möglichkeiten sozialen Dienstes müßte eine neue Phase der Klärung kommen, um herauszufinden, welche Angebote der Diakonie an die Welt heute Gottes Auftrag sein könnten in sachgemäßer Zuordnung zum Evangelium.

3. Versuch einer Orientierungshilfe für die Zukunft

3.1 Skizze zur Situation der Sendung

Ich stelle an den Anfang dieses Teils eine Beschreibung der Situation, in die hinein die Sendung erfolgen soll.

Was wir zunehmend erleben werden nach dem Urteil von Fachleuten, ist ein noch schärferes, prinzipielleres Hervortreten der *nicht-christlichen Existenz*, d. h. einer Existenz, die nicht nur ihre Autonomie Gott und seiner Offenbarung gegenüber behauptet (das haben wir schon seit der Renaissance und noch einmal stärker seit der Aufklärung), sondern die dazu auch die bisher hochgehaltenen und als allgemein human und als Basis der Kultur gepriesenen Werte des Christentums offen ablehnt (wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Würde der Person). Die kommende Zeit — so meint besonders Guardini — werde eine furchtbare, aber heilende Klarheit schaffen. Der Mensch müsse heraus aus dem jahrhundertelangen Nutznießertum am Christentum, aus dem Nebel eines säkularisierten Christentums. Das Neuheidentum — Visser't Hooft spricht von „Mission im Zeitalter des Neuheidentums“ — mag uns nun die Wiederkehr des Prometheus bescheren, wie Gollwitzer das vor einigen Jahren diskutierte, d. h. des Menschen, der es ganz selbst in die Hand genommen hat, die Welt, die Zukunft zu machen¹²; oder mag es uns nun, wovon man heute mehr spricht, die Wiederkehr des Dionysos bescheren, eine neue

Irrationalität, Rauschhaftes, Magisches usw. — in jedem Falle handelt es sich nicht mehr um „naives“ Heidentum, sondern um eines, das im Gegensatz, im bewußten oder unbewußten Nein zum jahrhundertelangen Mitvollzug der Christusexistenz gewachsen ist. Es handelt sich um ein nachchristliches Heidentum mit der Signatur des Anti-Christus. Mit dieser Beurteilung ist nicht jeder einzelne Mensch gemeint, sondern der Gesamttrend. Im einzelnen treffen wir auf die ganze Bandbreite einer bewußten Feindschaft, einer faktischen Gegnerschaft, einer Gleichgültigkeit und auf ein schüchternes oder verzweifeltes Suchen.

Was bedeutet diese Situation für die Sendung? Etwas sehr Einfaches zunächst: daß auch die Sendung der Gemeinde in eine *heilende Klarheit* muß.

3.2 Klärung der grundlegenden Gestalt der Sendung

Die Gestaltung der Ausrichtung der Sendung muß in einen hoffentlich heilenden Klärungsprozeß eintreten. Guardini sagt¹³: „Je genauer das Christentum sich wieder als das Nichtselbstverständliche bezeugt, je schärfer es sich von einer herrschenden nichtchristlichen Anschauung unterscheiden muß, desto stärker wird im Dogma neben dem theoretischen das praktisch-existentielle Moment hervortreten. Die Definition der Existenz und die Orientierung des Verhaltens muß besonders fühlbar werden.“ Das darf nicht so gehört werden, als wäre dies nur eine situationsbedingte Notwendigkeit. Die sich zuspitzende Situation fordert nur stärker das heraus, was immer eigentliche Substanz der Gemeinde und auch ihr primärer und allgemeinsten Missionsweg war, nämlich *Lebensgestaltung als Sichtbarmachung Christi*, Darstellung der Christusexistenz. So meint es der Philipperbrief, wenn dort das Ethos der Gemeinde nichts anderes ist als die geschichtliche konkrete Darstellung der Gesinnung Christi. Dadurch leuchtet die Gemeinde als Licht in einem verworrenen gesellschaftlichen Kontext. So entfal-

„Als Folgekosten der Autonomie des Menschen werden Gerechtigkeit und Wahrheit immer unverblümt reduziert“

tet es am weitesten und prinzipiellsten Paulus, wenn er seine apostolische Existenz begreift als Nachvollzug, als Darstellung Christi (Phil 2, 15; 3, 10).

Kirche und Theologie tun sich schwer, diesen „Hauptweg“ der Mission zu entdecken und zu bejahen. Sie haben die Entdeckung noch vor sich. Ich führte weiter vorn aus, daß er dagegen unsere Spezialität darstellte, allerdings von Anfang mit den zwei genannten verhängnisvollen Tendenzen zum Moralismus und zum Individualismus. Besonders die moralistische Verkürzung hat uns in der allgemeinen Maßstabkrise tief unsicher gemacht, wie ein Christus verkündigender Lebensstil aussieht. Viele mögen von diesem Zeugnisweg nichts mehr hören. Wir haben diese Grundgestalt der Sendung sozusagen hinter uns. Wir müßten uns durch neues Lesen des Neuen Testaments, angeleitet z. B. durch Bewegungen wie die „Offensive junger Christen“ oder die Focolarini, helfen lassen, unsere Frustration gegenüber dem Zeugnis durch „Wandel“ zu überwinden. Wir würden dabei sehen, daß wir entscheidende Entdeckungen auf diesem uns so bekannten Weg vor uns haben.

3.2.1 Einmal werden wir entdecken, daß der alternative Lebensstil immer stärker die *Kernfrage* betreffen wird, auf die *Jesus den Finger legt*, nämlich Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Liebe und Selbstlosigkeit, und immer weniger einen Unterschied in Mittel- und Nebendingen, die Jesus damals als das Verzehnten von Minze, Dill und Kümmel kennzeichnet. Die Zeitlage wird uns ganz einfach dazu herausfordern, weil immer unverblümt als Folgekosten der Autonomie des Menschen Gerechtigkeit und Wahrheit reduziert werden. Es wird die entscheidende Frage sein, ob wir uns fordern lassen werden zu einem Lebensstil der Gerechtigkeit im kleinen persönlichen Detail, ob z. B. Phil 4, 8 zum Profil unseres Lebensstiles gehören wird (das Nachdenken darüber, wie das, was wahr, ehrbar, gerecht, rein, liebenswert, positiv usw. ist, zum Zuge kommen könnte). Wenn wir die

erbauliche Stimmung abziehen, die für unsere Ohren manchem dieser Ausdrücke anhaftet, dann ist dieser eine Vers ein heilendes offensives Kampfprogramm gegenüber dem, worüber viele Massenmedien und sicher die meisten unserer Zeitgenossen beständig nachdenken.

3.2.2 Zum anderen müssen wir entdecken, daß nach Gottes Missionskonzept nicht nur der einzelne Nachfolger, sondern ausgesprochen die *Gemeinde der Modellfall* für den neuen Christus verkündigenden Lebensstil ist. Modellfall ist nicht so sehr die erstaunliche Fehlerlosigkeit eines einzelnen Bruders, sondern gerade die Art und Weise, wie sehr unterschiedliche Charaktere und Altersgruppen zusammenarbeiten und zusammen leben. Modellfall sind die erneuerten und in der Heilung befindlichen zwischenmenschlichen Beziehungen. Uns müßte auffallen, wie sehr die in der Bibel genannten Qualitäten des neuen Menschen keine Qualitäten des Individuums als solchem sind, sondern daß ihre Testsituation das Feld des Kommunizierens ist. Darum gehört das Problem „Euodia und Syntyche“ in die Bibel (Phil 4, 2). Heilung der zwischenmenschlichen Beziehungen — das ist schwerer als individuelles Weiterkommen, aber es ist in missionarischer Beziehung auch viel weitreichender!

Nun ist Gemeinschaft untereinander von Anfang an eines unserer Themen gewesen, nach meinem Eindruck aber nicht deutlich genug auf dem Niveau des Neuen Testaments. Von daher ist es erklärlich, daß wir in unseren Gemeinden, wenn wir ehrlich reden, immer etwas stärker aneinander leiden als uns übereinander freuen. Die missionarische Situation der Zukunft fordert mehr als nur ein bißchen Gemeinschaftsklima. Scharfsichtige Analytiker sagen, daß der Kampf um die Macht in der säkularen Szene zum Problem Nr. 1 werden wird, und zwar sowohl als großes politisches Tauziehen wie auch als persönliche rücksichtslose Selbstbehauptung und Durchsetzung gegen den Nebenmenschen.

„Strukturen haben ihre Funktion als geschichtlich wechselnde Größe“

Wie sähe das aus, wenn jetzt z. B. Phil 2, 1 - 4 zum kleinen Manifest einer Ortsgemeinde würde! Ein Gemeindeleiter, der nicht durchkommt mit seiner Vorstellung und nun nicht „aus Zank oder eitler Ehre“ weiterficht, sondern Gott dankt, daß durch einen anderen Klarheit geschaffen wurde; ein Kastellan, der „nicht nur auf das Seine sieht“, der z. B. die umfangreichen Kinderarbeiten der Gemeinde nicht primär durch die Brille des Saubermachens sieht und dann sehr oft sauer ist, sondern der umpolt und Gott zunächst für die vielen Kinder dankt und u. U. die Mitarbeiter nach ihrem 90-Minuten-Streß mit einer Tasse Tee für ihre Nachbesprechung aufmuntert. Das sind die Revolutionen, die das Alternativprogramm Jesu zur Machtfrage aus Mat 28 wahrmachen. Solche Revolutionäre werden mit dem Dienen nicht im Gemeindebereich bleiben. Sie werden sich auch z. B. im Betrieb nicht am Kampf der Ellbogen um jeden Preis beteiligen und ihre eigene Tätigkeit nicht für die wichtigste halten.

Die Grundgestalt des Zeugnisses muß in eine heilende Klarheit. Es ist deutlich, daß die Christusdarstellung in einem antichristlichen Kontext uns zum persönlichen und soziologischen Antityp des autonomen Menschen und der von Gott unabhängigen Gesellschaft macht. Das schafft reine und klare Luft, unter Umständen voller Feindschaft und Gefahr, wie Guardini sagt. Eine Seite der Christusdarstellung wird dadurch hinzugefügt werden, die wir von unseren Anfängen her kennen: „Mit ihm leiden“ in der Konfrontation zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. Sie gehört zum Kern der Sendung. Es muß klar sein, daß dieser Weg nie als ethische Leistung gelingt, was uns in der Situation der Polarisierung nur auskühlt und Kälte verbreiten läßt. Das gelingt von Gott her gesehen nur als Existenz im Geist, von uns her nur als Konkrektion der Liebe, wie denn H. Kraemer einmal zugespitzt die Agape den einzigen Missionsweg nannte.

3.2.3 Hier erst möchte ich das *Wortzeugnis* neu zuordnen, zu dem so viele ein ambi-

valentes Verhältnis haben, indem sie einerseits frustriert sind gegenüber einer vergangenen Gestalt, andererseits wissen, daß das Evangelium Botschaft ist von einer Person und ihrer Geschichte, und nicht wortlose Tat! Nur fragen sie: Wer hat die Vollmacht, die Botschaft dem Zeitgenossen heute und morgen zu sagen? In diesem Kontext der Christusdarstellung werden wir wieder mutig, unter Umständen bis hin zur Situation von Phil 1, 14, Gottes Wort zu sagen, auch in der Form offensiver Begegnung mit dem bewußt neuheidnischen Vertreter.

3.3 Klärung im Bereich der sogenannten Strukturfrage

In eine heilende Klärung hinein muß auch die Strukturfrage. Viele leiden ähnlich wie Loren Mead darunter (siehe 1, 6), wie sehr missionarische und gemeindliche Strukturen Gottes Sendung hindern können. Viele haben ähnlich wie die sehr geistlich orientierte amerikanische missionarische Gemeindebewegung „Evangelism in Depth“ erkannt, daß es nicht genügt, die Erneuerung der Sendung nur von der inneren Motivation und von der eben besprochenen zentralen Gestalt der Sendung her anzupacken, sondern daß die Strukturen, in denen Sendung und Gemeindeleben geschieht, selbst Thema werden müssen.

3.3.1 Der ungeheure Wandel unseres missionarischen Kontextes könnte uns den Dienst tun, daß wir begreifen: Strukturen der Evangelisation und der Gemeindearbeit gehören überhaupt nicht zum unveränderlichen Bestand des Evangeliums, sondern haben ihre *Funktion als geschichtlich wechselnde Gefäße*. Konsequenter müßten wir es lernen, mit leichtem Gepäck zu leben, d. h. es zu bejahen, daß bestimmte gewohnte Formen der Evangelisation wie Evangelisationsveranstaltung, aber ebenso auch neue Formen wie Mannschaftsevangelisation und Coffiebar nur geschichtliche Gefäße sind, die vermutlich schneller wechseln werden als bisher und das

auch dürfen. Wir müßten dem Wechsel voraus sein.

Genauso konsequent müßten wir es lernen, in einer Gemeindegemeinschaft, die ja auf Sendung hin ausgerichtet sein soll, mit leichtem Gepäck zu leben und zu sehen, daß bekannte klassische Formen des Gottesdienstes, des Amtes, der Organisation, aber auch moderne offene Gottesdienste geschichtliche Gefäße sind, die wechseln wollen und das auch dürfen. Wir müssen es lernen, dem Wandel voraus zu sein. Es ist keineswegs nur Borniertheit und traditionalistische Starre zu nennen, wenn das so schwer gelingt und so viel Kräfte verbraucht. Wir als geschichtliche Wesen haben bestimmte zeit-, situations- und personabhängige Prägungen, die mit bestimmten Liedern, einer bestimmten Sprachgestalt, bestimmten Gemeinschaftsformen usw. verbunden sind. In ihnen haben wir vielleicht original und tiefgreifend Gott in Christus erfahren. Das gleiche gilt von dem Gebilde einer Konfession, die wie die unsere eine ganz bestimmte starke Erstprägung erfahren hat. Die Alternative ist nicht ein zielloser Experimentiergeist. Es wäre ideal, wenn wir es lernten, Dankbarkeit gegenüber dem eigenen Gewordensein und der konfessionellen Prägung mit der Freiheit zu verbinden, weiterzugehen mit Gottes weitergehender Sendung in einer sich rasant wandelnden Welt. Das setzt innere Freiheit und Unmittelbarkeit zu Gott voraus. Helfen könnte uns hier ein lange verdunkelter Wesenszug der Gemeinde, daß sie nämlich, wie die Theologie sagt, eine eschatologische Größe ist, d. h. Gemeinde unterwegs in einer Welt auf Abbruch. Sie muß sich darum freimachen lassen von allem Sitzbürgerdenken, das sich nur in liebgeordneten Gewohnheiten wohlfühlen kann.

3.3.2. Um so klarer muß andererseits das *Bewußtsein der missionarischen Grundgestalt* wachsen: Christusbildung durch persönliches Lebenszeugnis, Gemeinschaft und Dienst und in diesem Kontext das Wort. Um so klarer müßte sich auch die Grund-

gestalt von Gemeinde herauschälen als Bruderschaft mit Christus und untereinander. Wir müßten es um unseres rasant wechselnden Kontextes und um unseres Gegenübers willen lernen, den Blick zu schärfen für die wenigen Grundstrukturen, die der verwirrenden konfessionellen und geschichtlichen Vielfalt von Strukturen zugrunde liegt, die wenigen Grundmuster, in denen sich immer Leben und Sendung verwirklichen möchte. Solche Grundstruktur ist z. B. die in den vergangenen Jahren vielleicht etwas zu stark strapazierte charismatische Dienststruktur, die für die schwerfällige und empfindliche Ämter- und Leitungsfrage eine kritische klärende Funktion haben soll. Solche Grundstruktur ist das Sich-Versammeln der Gemeinde mit seinen wenigen zentralen Grundfunktionen, die oft unter dem Ballast von 2000 Jahren Gottesdienstgeschichte nicht mehr erkennbar sind.

Gehören zu solchen Grundstrukturen, wie einige Theologen meinen, auch weitere einfache Gemeinschaftsstrukturen wie die Struktur der Zwölf, d. h. der überschaubaren Gruppe, und die Struktur der zwei oder drei, der kleinen intensiven Zelle? Es gibt viele kirchengeschichtliche Beispiele dafür, wie Erneuerung damit verbunden war, daß die eine oder die andere Grundstruktur für Leben oder Sendung wiederentdeckt wurde und der Situation entsprechend neu aktualisiert wurde. Wenn wir solche Grundstrukturen besser vor Augen haben, werden wir ein Verhältnis der Freiheit zu den zeitbedingten liebgeordneten Gefäßen entwickeln. Wir lernen dann zu sehen, daß z. B. die Wohnblockgemeinden in den Steinwüsten Hongkongs, die sich in einer größeren Wohnung versammeln, komplette Gemeinden sind, denen nicht nur nichts am Kirche-Sein fehlt, sondern die genau die Lage begriffen haben. Wir sehen dann nüchterner, daß auch die Keller- und Waldgemeinden Rußlands vollständige Gemeinden sind, für die wir beten, die wir aber nicht bedauern, weil sie nämlich richtig ihre Lage erfaßten und darauf antworteten.

„Die wirkliche Identität der Gemeinde ist es, Träger der Mission zu sein“

3.3.3 Vielleicht muß in Zukunft — als eine wichtige Spielart des Strukturproblems — die Frage, wer der Träger der Sendung ist, aus der Perspektive der konfessionellen Frage in einen weitergehenden Klärungsprozeß. *Die konfessionelle Frage* ist in den vergangenen Jahren viel stärker als früher in Bewegung geraten, und zwar vor allem durch solche, meist junge Leute, die die Sendung der Gemeinde wieder begriffen hatten. Sie sahen, daß das, wovon wir als Grundgestalt und als Fundamentalstrukturen sprachen, eher in paragemeindlichen Gruppen und Bewegungen vorhanden war als in ihrer Kirche und auch ihrer örtlichen Gemeinde.

Bei vielen ist eine latente oder sogar programmatische Bereitschaft gewachsen, um solcher Lebens- und Sendungsgemeinschaft willen die konfessionelle Zugehörigkeit hintenanzusetzen und verbindlich zusammenzuarbeiten. Wir sollten nicht zu schnell mit dem Hinweis auf die Flüchtigkeit von Bewegungen antworten. Kirchengeschichtlich hat manche sehr stabile Kirche so angefangen. Außerdem liegt solcher Kritik oft ein erstaunlich statisches und nicht hinterfragtes Verständnis von Kirche und auch Ortsgemeinde zugrunde. Unter uns Spezialisten der Ortsgemeinde müßte es fragwürdig werden, was die Kriterien für Ortsgemeinden sind!

Wird die konfessionelle Durchlässigkeit die Gemeinde- und Sendungsform der Zukunft werden? Nicht aus konfessioneller Laxheit, sondern von der Priorität solcher Gemeinde her, die sich entweder innerhalb einer konfessionellen Gemeinde oder aber quer durch die Konfessionen findet. Wie auf eine solche konkrete Entwicklung vor Ort zu reagieren ist, ob realistischerweise mit Abwehr oder mit Offenheit, sollte nicht im Vorwege konfessionell entschieden sein. Orientierung wächst wieder dann, wenn auch in der sehr gravierenden konfessionellen Struktur die Prioritäten stimmen, d. h. wenn uns unsere wirkliche Identität, Träger der Sendung Gottes zu sein, wichtiger ist als unsere konfessionelle Identität.

Anmerkungen

1 Mission bedeutet nicht nur Außenmission, sondern, wie im theologischen Sprachgebrauch üblich, ganz allgemein das Gesandtsein der Gemeinde in die Welt, ob nun in Afrika oder vor der Haustür.

2 Der Vortrag, der auf der Theologischen Woche 1976 in Volmarstein gehalten wurde, verarbeitet u. a. Einsichten des gemeinsamen Unterrichts im Fach „Missionarische Gemeindestrukturen“ von Rudolf Thaut und Siegfried Liebschner.

3 Die Bibelarbeiten der Tagung beschäftigten sich mit Texten aus dem Philipperbrief.

4 W. Freytag, Reden und Aufsätze (München 1961). — A. A. van Ruler, Theologie des Apostolats: Evang. Missions-Zeitschrift 11/1954. — H. Kraemer, Theologie des Laientums (Zürich 1959). — G. Vicedom, Missio Dei (München 1960). — St. Neill, Schöpferische Spannung. Mission zwischen gestern und morgen (Kassel 1967). — J. C. Hoekendijk, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft (Berlin 1964). — Vgl. zum Ganzen auch K. Bockmühl, Was heißt heute Mission (Gießen u. Basel 1974). 1974).

5 J. Margull (Hrsg.), Mission als Strukturprinzip (Genf 1965).

6 Monatlicher Informationsbrief über Evangelisation (Genf, Dez. 1975).

7 Die Gemeinde 34/35, 1975.

8 Eine genauere Analyse bietet mein Vortrag auf der Bundeskonferenz 1968 in Berlin (Die Gemeinde 28/1968).

9 In: U. Kunz, Viele Glieder, ein Leib (Stuttgart 1953).

10 Brückenkopf Gottes (Kassel 1965); Kirche nicht aus Stein gebaut (Kassel 1969).

11 In: W. Arnold, Evangelisation im ökumenischen Gespräch (Erlangen 1974).

12 Helmut Gollwitzer, Krummes Holz, aufrechter Gang (München 1973).

13 R. Guardini, Das Ende der Neuzeit (Würzburg 1965).

Siegfried Liebschner, Heidmühlenweg 169, 2200 Elmshorn

„Theologie des Neuen Testaments“: eine Standortbestimmung

1. Allgemeine Beobachtungen

1.1 Der Themenbereich „Theologie des Neuen Testaments“, der üblicherweise in gleichnamigen Handbüchern seinen literarischen Niederschlag findet, ist im allgemeinen eng mit der jeweiligen theologischen Lage und mit den übergreifenden Fragen einer Epoche verbunden. Bücher zur Theologie des Neuen Testaments sagen deshalb nicht nur etwas über das Neue Testament, sondern fast ebenso viel über die Position ihrer Verfasser aus. Für diese Verbindung bestehen durchaus gute Gründe; denn „Theologie des Neuen Testaments“ ist etwas anderes als „Urchristliche Religionsgeschichte“. Weil es sich um Theologie handelt, fließt die Reaktion des Verfassers mit ein.

1.2 In den letzten Jahren erschien eine bemerkenswerte Anzahl von Büchern zur Theologie des Neuen Testaments.¹ Das hat verschiedene Gründe, von denen nicht alle theologischer Art sind. So verdanken einige ihre Existenz dem Entstehen von Reihenwerken. Mehrere stellen die Vollendung des Lebenswerks bedeutender Gelehrter dar. Dennoch signalisiert die Tatsache der Publikationsmenge als solche einen gewissen Wandel im Bereich der neutestamentlichen Theologie. Wir wollen darum der Frage nachgehen: Was steht dahinter, was besagt die Tatsache?

2. Der theologiegeschichtliche Ort der „Theologie des Neuen Testaments“ von Rudolf Bultmann

2.1 Bultmanns Arbeit kann als repräsentativer Ausdruck einer bestimmten Epoche der neuzeitlichen Theologie bezeichnet werden, sonst hätte sie nicht soviel Einfluß

gewonnen. Die Epoche dauerte, grob gesagt, von 1920 bis 1960. Es war die Epoche, die durch die Krise des 1. Weltkrieges eingeleitet und durch die Wiederaufbauphase nach dem 2. Weltkrieg beendet wurde. Auch in der Theologiegeschichte zeichneten sich die Spuren der Epoche ab; vor allem die Dialektische Theologie (Karl Barth u. a.) läutete die Neubesinnung ein. Die Beschäftigung mit der Bibel nahm dabei keinen geringen Platz ein. Was aber in diesen Jahren an „Theologien des Neuen Testaments“ erschien, war zumeist kein repräsentativer Ausdruck der Epoche; es handelte sich hier um abschließende Werke der vorigen Zeit² oder um Außenseiter³. Als wirklich repräsentativ kann man wohl nur Bultmanns Arbeit auf diesem Gebiet bezeichnen. Er faßte seine vielfältigen Untersuchungen in der „Theologie des Neuen Testaments“ zusammen.

2.2 Was machte Bultmanns Entwurf weithin so attraktiv, was verlieh ihm die Breitenwirkung? Die Antwort ist nicht nur im wissenschaftlichen und darstellerischen Bereich zu suchen, sondern vor allem in der Tatsache, daß Bultmanns existenziale Interpretation auf eine Grundfrage der Epoche einging. Es soll uns hier nicht die Frage beschäftigen, ob Bultmanns Entwurf theologisch richtig war (da sind gewiß manche Zweifel anzumelden); zur Debatte steht lediglich die Beziehung zwischen Bultmanns Theologie und seiner Epoche. Die entscheidende Beobachtung dabei ist, daß sich die Resonanz auf Bultmanns Werk nur daraus erklären läßt, daß er eine fundamentale Not seiner Zeit hörte. Wo solches geschieht, sollte man das sehr aufmerksam registrieren, was immer auch kritisch zur Durchführung zu sagen ist.

2.3 Die Grundfrage der Christenheit in jener Epoche können wir im Raster der Identitätskrisen definieren als Frage nach der Identität des christlichen Glaubens. Die Erschütterungen des 1. Weltkriegs ließen die abendländische Selbstsicherheit zusammenbrechen, und damit auch das Selbstbewußtsein des

„Eine veränderte Identitätskrise bestimmt unsere Zeit; sie betrifft die Identität von Welt und Geschichte“

abendländischen Christen, vor allem vom Schlage des „Kulturprotestanten“, für den Christentum und fortschreitende Weltgestaltung identisch waren. Jetzt mußte man nach einer neuen Basis der christlichen Existenz Ausschau halten. Der herkömmliche Rahmen von Geschichte und Ethik paßte nicht mehr; man mußte wieder ganz neu glauben lernen. Gerade das Wort „Glaube“ gewann wieder an Bedeutung, verbunden mit einem erneuten Interesse am verkündigten Christus und am apostolischen Zeugnis (statt am „Leben Jesu“). Die Impulse flossen Bultmann hierin von Martin Kähler, Adolf Schlatter und Karl Barth zu. Mit Hilfe der Philosophie Martin Heideggers versuchte er, den Glauben zu verstehen; das ständig wiederkehrende Thema ist das „Selbstverständnis“ des Menschen, speziell des glaubenden Menschen. Entsprechend konzentrierte er sich in seiner „Theologie“ auf die „Theologen“ des Neuen Testaments, nämlich Paulus und Johannes. Bei ihnen suchte er den „verstandenen Glauben“, das „Selbstverständnis des Glaubens“, und zwar als Angebot an den Menschen der eigenen Zeit, seine Identität neu zu finden. Bultmanns Unternehmen erinnert im Bereich der Theologie an das des großen Philosophen Descartes: *cogito ergo sum*, ich denke, darum bin ich. Gegenüber radikalem Zweifel und Weltunsicherheit soll im Inneren des Menschen eine Basis ganz neu aufgebaut werden. Von daher versteht sich, daß Bultmanns Theologie durch und durch als Anthropologie entfaltet wurde.

2.4 Die Negativseite dieses Entwurfs bestand vor allem darin, daß der Glaube in eine Isolation getrieben wurde; der angefochtene bzw. glaubende Mensch fand sich auf sich selbst geworfen. Die Liste, wovon der Glaube isoliert wurde, ist lang und enthält so wichtige Faktoren wie Geschichte, Welt, Zukunft, Gesellschaft, Gemeinde, Israel, alttestamentliche Geschichte usw. Der Vorwurf, Bultmanns Theologie weise gnostizierende und doketische Züge auf, ist nicht ohne Anhalt. Wir sollten allerdings keiner kleinlichen Kri-

tik verfallen, als habe Bultmann solche Probleme gar nicht bemerkt. Daß er sie nicht stärker berücksichtigte, liegt eher daran, daß er (zu sehr) ein Kind seiner Zeit war.

3. Die Fragestellungen unserer Zeit in der Theologie

3.1 Seit 1960 etwa bestimmt eine veränderte Identitätskrise unsere Zeit; sie betrifft die Identität von Welt und Geschichte. Nicht mehr nur „der Mensch“ sieht sich in Frage gestellt, sondern die gesamte Menschheit, die Welt, die Gesellschaft, das Leben, die Lebensbasis, die Geschichte. Wer sind wir, wohin treiben wir, was sind unsere Aufgaben und Grenzen, was ist uns an verantwortlicher Tat abverlangt? Die Frage nach Welt und Geschichte schlägt sich insbesondere auf den Gebieten „Ethik“, „Gesellschaft“ und „Zukunft“ nieder. Allenthalben beobachten wir hier die verschiedensten Bemühungen: in der Geschichtsphilosophie und -theologie, Futurologie, Soziologie, Ethik (bis hin zu Theologien der Revolution, der Befreiung usw.); Stichwörter wie Universalgeschichte und auch Heilsgeschichte haben Konjunktur. Die theologische Landschaft unserer Tage ist weitgehend von diesen Grundfragen unserer Epoche bestimmt.

3.2 Die neue Interessenlage hat im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft verschiedene Spuren hinterlassen. Eine äußerliche Betrachtung zeigt einmal ein Anwachsen der Untersuchungen einschlägiger Themen auf den Gebieten der Ethik, Ekklesiologie, Eschatologie, Kosmologie, Geschichte usw. Sie zeigt ferner eine erweiterte Perspektive für den Gegenstand der Forschung; die Konzentration auf Paulus und Johannes ist einem breit gestreuten Interesse gewichen; so z.B. an den Verfassern der Synoptischen Evangelien, den späteren Stadien der neutestamentlichen Zeit („Frühkatholizismus“), den abweichenden Ansichten in der frühen Christenheit, der alttestamentlichen Religiosität⁴ usw. Die äu-

Berliche Betrachtung zeigt schließlich ein sich erweiterndes Methodenkonzept („mehrdimensionale Exegese“). Durch das Einbringen soziologischer, psychologischer, linguistischer und anderer Gesichtspunkte soll die Weltwirklichkeit in vollem Umfang für die Bibelwissenschaft berücksichtigt werden.

3.3 Diese äußerliche Betrachtung muß nun allerdings ergänzt werden. In der neutestamentlichen Wissenschaft ist nicht nur eine perspektivische Erweiterung zu verzeichnen; in viel tieferem Maße ist sie von der Herausforderung bestimmt, die unsere Zeitproblematik für das Christentum bedeutet. Die Identitätskrise von Welt und Geschichte schlägt sich nieder als Identitätskrise der Christenheit. Während die Gefahr der existentialen Theologie unter anderem darin bestand, die Welt zu verlieren, ist die Gefahr heute, sich in der Welt zu verlieren. Dann wird z. B. Ekklesiologie in Soziologie aufgelöst, Evangelium in Aktivismus, Glaube in Psychologie. Marxistische oder Freudianische „Erklärungen“ des christlichen Glaubens, „atheistisches Christentum“ und ähnliche Stichwörter kennzeichnen die Szene. Was ist das Unverwechselbare, Einmalige, Einzigartige, Unaufgebbare am Christentum? Wie sind Kern und Zentrum zu definieren? Diese Grundfrage nach der Identität des Christentums steht weithin hinter der Forschung am Neuen Testament.

3.4 Die Kanonsfrage ist ein Beispiel dafür. Gab es je die eine christliche Grundüberzeugung, oder zerfiel schon das Frühchristentum in divergente Linien? Gibt es deshalb überhaupt die eine Theologie des Neuen Testaments oder nur Theologien des Paulus, Matthäus, Jakobus usw.? Gibt es einen „Kanon im Kanon“? „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“⁵ Wonach bestimmen sich Rechtgläubigkeit und Ketzerei? Ein weiteres Indiz für das Aufnehmen der Grundfrage ist das Interesse an den Ursprüngen des Christentums. Es äußert sich in Untersuchungen über urchrist-

liche Bekenntnisformeln und dergleichen, über vor-paulinische, vor-markinische Traditionen u. a. m., über die Kontinuität zwischen dem verkündigenden und dem verkündigten Jesus, über die Rolle von Apokalyptik, Weisheit usw. bei der Herausbildung der frühchristlichen Glaubensaussagen. Entsprechendes spielt sich in der christologischen Forschung ab; die Frage nach der Identität des Christentums findet hier eine besondere Zuspitzung.

3.5 So kritisch und oft sogar unbequem diese Fragen sich stellen, so notwendig sind sie, um die christliche Identität präzisieren zu helfen. Der augenblickliche Stand der Forschung bietet dabei durchaus nicht ein Bild heilloser Verwirrung und Differenzen. Man kann von einem wachsenden Verständnis für die grundlegende Einheit des neutestamentlichen, ja des gesamten biblischen Zeugnisses reden, von einer Übereinstimmung über die Schwerpunkte der biblischen Theologie. Die neutestamentliche Forschung hat an Balance gewonnen (z. B. hinsichtlich der uralten Frage nach dem Verhältnis zwischen Jesus und Paulus). Sie gewinnt weiterhin durch das Aufgreifen bisher vernachlässigter Gesichtspunkte und durch kritisches Hinterfragen des eigenen Betrachterstandpunkts.⁶ Diese positive Lagebeurteilung sollte nicht harmonistisch mißverstanden werden. Vieles läuft noch nebeneinander und erst in Ansätzen daher; die übergreifende Auswertung wird noch auf sich warten lassen. Positiv stimmt aber die Tatsache, daß die Herausforderungen der Epoche aufgenommen wurden.

4. Die neueren Handbücher zur „Theologie des Neuen Testaments“

4.1 Die Tatsache, daß in den letzten Jahren eine ganze Anzahl von Neutestamentlichen Theologien publiziert wurden, ist m. E. als Anzeichen einer Übergangssituation in der neutestamentlichen Forschung anzusehen. Die neueren Werke nehmen dabei bereits Fragen der veränderten Lage auf; keins von

*„Handbücher zur Theologie des NT
pflegen eher eine Epoche abzurunden
als einzuleiten“*

ihnen kann jedoch schon als repräsentativ für die neue Epoche gelten. Die Zeit ist dafür noch nicht reif. Handbücher zur Theologie des Neuen Testaments pflegen eher eine Epoche abzurunden als einzuleiten; letzteres geschieht in Aufsätzen und Einzelstudien. Man darf da keine überfordernden Erwartungen hegen. Was heute auf dem Markt ist, steht zwischen den beiden Epochen. Die Werke gehen über die Bultmann-Ära hinaus. Sie sind weniger einseitig (freilich oft auch weniger pointiert); sie vertreten einen insgesamt gemäßigeren Standpunkt und bringen Gesichtspunkte zum Tragen, die vorher vielfach vernachlässigt wurden. Man kann sie somit gut als Lehrbücher und Nachschlagewerke verwenden; man sollte allerdings nicht vergessen, daß die Entwicklung weiterdrängt.

4.2 Stark auf den Bahnen Bultmanns bewegt sich (als einziger) H. Conzelmann. Sein „Grundriß der Theologie des Neuen Testaments“, das als Arbeitsbuch für den Studenten gedacht ist, aktualisiert Bultmanns Werk, dessen Voraussetzungen oft nicht mehr bekannt seien. Die beiden größeren Veränderungen betreffen die ältesten Formulierungen des urchristlichen Glaubens (Traditionsgeschichte) und die Theologie der Synoptiker (Redaktionsgeschichte).

4.3 Eine viel weitergehende Modifikation des Bultmannschen Entwurfs bietet E. Lohse, der ebenfalls einen „Grundriß“ als Studienbuch schreibt. Er möchte die Engführung der existentialen Interpretation von der reformatorischen Theologie (Rechtfertigungslehre) her korrigieren; desgleichen soll der Aufweis der weltweiten Bedeutung der Christuspredigt einer Konzentration auf den einzelnen wehren. Der Aufriß des Buches ist ausgewogener als bei Bultmann; so enthält es längere Abschnitte über „die Verkündigung Jesu“ und „die Theologie der synoptischen Evangelien“. Wie sehr andererseits wichtige Stücke noch im Hintergrund stehen, zeigt z. B. die Behandlung des Themas „Heiliger Geist“ im Kapitel „Das Kerygma der ersten

Christenheit“; es rangiert als letzter Unterpunkt des Abschnitts über die Eschatologie.

4.4 Die Position der Arbeiten von L. Goppelt und J. Jeremias unterscheidet sich deutlich von der des Bultmann-Kreises. Beide Autoren legen den Schwerpunkt auf das Wirken des irdischen Jesus. Von Jeremias' Werk ist überhaupt erst dieser Teil erschienen; die bekannten Studien des Verfassers finden hier eine zusammenfassende Auswertung. Auch bei Goppelt ist der Jesus-Teil der gewichtigere (was seinen Grund sicher nicht nur in den Umständen der Herausgabe hat⁷). Beide Autoren betonen zudem die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des Neuen; und beide fühlen sich dem Konzept der Heilsgeschichte verbunden.

4.5 Die Ortung des Standpunkts von W. G. Kümmels Buch fällt nicht ganz leicht. Kümmel beschränkt sich auf die drei „Hauptzeugen“ des Neuen Testaments, nämlich Jesus, Paulus und Johannes. Selbstverständlich ist sich Kümmel der Problematik der Auswahl bewußt. Sie ist halb arbeitsteilig begründet (im Rahmen der NTD-Ergänzungsreihe soll die Theologie der übrigen Schriften an anderer Stelle dargeboten werden), halb durch die herausragende Bedeutung der drei Hauptzeugen. Faktisch tritt freilich ein vierter Bereich hinzu, nämlich „der Glaube der Urgemeinde“. Im übrigen ist Kümmel (wie bei ihm gewohnt) um eine ausgewogene Darstellung und saubere Materialauswertung bemüht. Mit besonderem Gewinn liest man den Johannes-Teil. Beim Paulus-Teil fällt auf, daß Kümmel teilweise Ansätze von Albert Schweitzer aufgreift. Am Schluß stellt Kümmel die Frage nach der „Mitte des Neuen Testaments“.

4.6 Mit einer Ausnahme verfolgen sämtliche neueren Theologien des Neuen Testaments einen geschichtlichen, nicht einen systematisch-theologischen Aufriß. Darin spricht sich natürlich ein bestimmtes Verständnis von Theologie aus, nämlich als eines lebendigen Vorgangs, dessen Entwicklung man in seiner

Dynamik und Bewegtheit nachzeichnen muß. Theologie ist nicht von ihrer geschichtlichen Dimension zu lösen. Die einzige Ausnahme stellt die Arbeit des Katholiken K. H. Schelkle dar. Er teilt das Material in dogmatische Lehrstücke auf: Schöpfung (Welt-Zeit-Mensch), Gott war in Christus, Ethos, Vollen- dung von Schöpfung und Erlösung, Jünger- gemeinde und Kirche. Man muß nun freilich sofort hinzufügen, daß innerhalb dieser Teile auch Schelkle dem geschichtlichen Prozeß folgt. Daß Schelkle einen solchen Aufriß wagt, ist für das Gesamtbild der Neutestamentlichen Theologie überaus bereichernd und er- frischend.

4.7 Nicht ohne Grund bemängelt E. Güt- gemanns, daß die Definition von „Theologie“ ins Wanken geraten sei.⁸ So wechselten bei Kümmel „Verkündigung“ (Jesu), „Glaube“ (der Urgemeinde), „Theologie“ (des Paulus) und „Christusbotschaft“ (des Johannes) ab. Die Begrifflichkeit einer „Theologie des Neuen Testaments“ bedarf in der Tat einer Neubewin- nung. Die gegenwärtigen Variationen zeigen die Übergangssituation an, in der wir stehen. Anders als Gütgemanns meine ich jedoch, daß die Unklarheit nicht durch eine Rückwendung zu Bultmanns Theologie-Ver- ständnis beseitigt werden sollte oder kann. Man sollte vielmehr das Unternehmen „Neu- testamentliche Theologie“ ruhig für eine be- stimmte Wegstrecke im Prozeß der Neuge- staltung belassen, an dessen Ende dann auch eine Neubestimmung des Begriffs „Theologie“ stehen sollte. Wichtiger als das ist aber m. E., daß sich die Dimension hin zu einer *Bi- blischen* Theologie öffnet.

logie (Erster Teil, Gütersloh 2. Aufl. 1973). — W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen (Grundrisse zum Neuen Testa- ment, Das Neue Testament Deutsch — Ergänzung- reihe, Band 3; Göttingen 3. Aufl. 1976). — E. Lohse, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (Theolo- gische Wissenschaft, Band 5; Stuttgart 1974). — K. H. Schelkle, Theologie des Neuen Testaments (Band I, II, III, IV/1—2; Düsseldorf 1968—1976). — Vgl. auch die Forschungsüberblicke: R. Schnackenburg, Neutesta- mentliche Theologie. Der Stand der Forschung (Mün- chen 2. Aufl. 1965); — G. Strecker (Hrsg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments (Wege der Forschung, Band 367; Darmstadt 1975). — Die Jahrestagung 1975 der internationalen Neutestament- lervereinigung (Studiorum Novi Testamenti Societas) befaßte sich ebenfalls mit dem Thema; einen Bericht gibt z. B. K. Kertelge, in: Biblische Zeitschrift 20 (1976), 154—158.

- 2 So etwa von P. Feine (5. Aufl. 1931), F. Büchsel (2. Aufl. 1937) oder Th. Zahn (1928).
- 3 Als solche gilt weithin die „Theologie des Neuen Testaments“ von E. Stauffer (1. Aufl. 1941, 4. Aufl. 1948).
- 4 Bis hin zu der extremen Ansicht, die alttestamentliche „Weltzugewandtheit“ sei der „Verinnerlichung“ des Neuen Testaments vorzuziehen. Man bedenke etwa die Amos-Verehrung in sozialkritischen Kreisen.
- 5 So der Titel eines Aufsatzes von E. Käsemann (Exe- getische Versuche und Besinnungen, Band 1. S. 214 bis 223).
- 6 So z. B. K. Stendahl in einem englischsprachigen Aufsatz über „den Apostel Paulus und das intro- perspektive Gewissen des Westens“ (Harvard Theo- logical Review 56, 1963, 199—215).
- 7 Teil I war von Goppelt weitgehend fertiggestellt worden vor seinem Tod, während Teil II noch einige Lücken enthielt.
- 8 Literatur zur Neutestamentlichen Theologie. Überblick über Fortgang und Ziele der Forschung, in: Verkün- digung und Forschung 2/1970, S. 41—75.

Anmerkungen

1 H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (Einführung in die evangelische Theolo- gie, Band 2; München 3. Aufl. 1976). — L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments (zwei Teile, Göttin- gen 1975/76). — J. Jeremias, Neutestamentliche Theo-

„Bemerkenswert ist der Stil,
wie hier Theologie getrieben wird“

Buchbesprechung

John R. W. Stott, *Gesandt wie Christus*, Grundfragen christlicher Mission und Evangelisation, 138 S., DM 13,80. ABCteam, R. Brockhaus, 1976

John Stott gilt nicht nur in Europa als der gegenwärtig bekannteste Sprecher einer biblisch orientierten Theologie der Mission. Die Lausanner Verpflichtung von 1974 z. B. zeigt wesentlich seine Handschrift. In diesem Buch legt Stott das Ergebnis vieler Arbeiten auf evangelikal oder ökumenischen Treffen vor. Die Kapitelfolge: Mission / Evangelisation / Dialog / Heil / Bekehrung nimmt die brisanten Themen der Diskussion auf und entspricht der Gliederung seines Einführungsvortrages in Lausanne 1974.

Bemerkenswert ist der Stil, wie hier Theologie getrieben wird. Ich nenne die Charakteristika: 1) Stott nimmt mit guter Sachkenntnis die ganze kontroverse Auseinandersetzung zwischen traditionellem und progressivem Missionsverständnis auf. Die Behandlung nicht bejahter Standpunkte ist außerordentlich fair. 2) Das Ergebnis kann man weder einfach mit „evangelikaler Standpunkt“ charakterisieren noch mit „vermittelnde Position“. Stott macht vielmehr den nicht leichten Versuch, im Gegeneinander der Stimmen mit „milder Beharrlichkeit“, wie einmal jemand seine Art nannte, eine biblisch orientierte Position zu zeichnen. Während manche Versuche dieser Art im schlichten Erläutern von biblischen

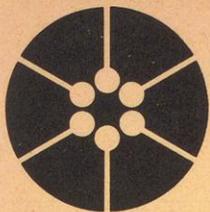
Kernstellen bestehen, praktiziert Stott, was er im Vorwort als notwendig für das ökumenische Gespräch wünscht: Biblische Hermeneutik. Oft gelingt bei diesem Verdeutlichungsprozeß eine überraschende Beleuchtung biblischer Aussagen. 3) Die Einsichten und Ergebnisse werden nicht als dürres Skelett vorgestellt, sondern auf Lebenszusammenhänge heute angewandt; so z. B. im Kapitel „Dialog“ auf die Situation im englischen Industriegebiet.

Der theologische Ansatz des Buches geht aus von dem seit Jahren vielumkämpften Spannungspaar „Evangelisation — soziales Handeln“. Stott hängt seine Überlegungen am Sendungsauftrag nach Joh 20, 21 auf und sagt, es komme entscheidend auf das „gleichwie“ an: Unser Verständnis von Mission müsse von der Art der Sendung Jesu abgeleitet werden. Der aber habe seine Sendung im Kern als „Dienst“ gekennzeichnet. „In unserer christlichen Einstellung und in vielen christlichen Unternehmungen neigen wir (besonders sofern wir in Europa und Nordamerika leben) viel eher dazu, kleine Chefs als Diener zu sein. Aber gerade in der uns aufgetragenen Rolle des Dieners können wir die rechte Synthese zwischen Evangelisation und sozialem Handeln finden . . .“

Meines Erachtens ist der Versuch gelungen, die Diskussion aus der Zone eines Tauziehens zwischen „Wort“ und „Tat“ herauszuführen auf ein Niveau, von dem aus Orientierung für heute möglich ist.

Siegfried Liebschner, Heidmühlenweg 169,
2200 Elmshorn

Schriftleiter: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74, Tel. 040 / 6 51 89 80.
DAS THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist Teil der Oncken-Mitarbeiterzeitschrift, die außerdem aus den selbständig zu abonnierenden Teilen WERKSTATT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE besteht.
Erscheinungsweise: 1977 dreimal. Bezugspreis: DM 2,- pro Hefi, bei Einzelbezug zuzügl. Versandkosten. Abbestellungen 4 Wochen vor Quartalschluß.
Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung gestattet.
Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Tel. 0561 / 2 10 81.
Druck: Bundes-Verlag eG, Witten



Inhalt

Eduard Schütz, „Verantwortung der Hoffnung, die in euch ist“ (1. Petr 3, 15). Zu den eschatologischen Aussagen der „Rechenschaft vom Glauben“

Carmen Rossol, „Neo-apokalyptische“ Literatur – Analyse und Kritik

Siegfried Liebschner, Die Notwendigkeit eines Geschichtsbildes für den christlichen Glauben

Thema:

Eschatologie

„Verantwortung der Hoffnung, die in euch ist“ (1. Petr 3, 15)

Zu den eschatologischen Aussagen der „Rechenschaft vom Glauben“

1. Hinführung zum Thema

„Das eschatologische Bureau ist meist geschlossen.“ Mit diesem Ausspruch urteilte der bekannte liberale Theologe Ernst Troeltsch

um die Jahrhundertwende über die eschatologischen Bemühungen der zeitgenössischen Theologie und Kirche. Im Bann des Fortschrittsglaubens hatte der Kulturprotestantismus das Ende von Welt und Zeit, das Gott zu seiner Zeit heraufführen wird, fast völlig aus den Augen verloren. Das eschatologische Büro wurde höchstens dann und wann vorübergehend geöffnet, wenn es galt, an Gräbern Verstorbener über deren Zukunfts- und Seligkeitsaussichten etwas zu sagen. Meist war es die Botschaft von der Unsterblichkeit der Seele, die bei solchen Gelegenheiten den *cantus firmus* eschatologischer Rede ausmachte.

Vor einigen Jahren hat Hans Urs von Balthasar, katholischer Theologe und Gesprächspartner Karl Barths in Basel, auf das Wort von Troeltsch gemeint, das eschatologische Büro mache „im Gegenteil seit der Jahrhundertwende Überstunden“. In der Tat ist seit der Wiederentdeckung der eschatologischen Botschaft Jesu mit ihrer Naherwartung des Reiches Gottes in Herrlichkeit durch Johannes Weiß und Albert Schweitzer um 1900 die Frage der Eschatologie nicht mehr zur Ruhe gekommen. Die Katastrophe des ersten Weltkrieges brachte die Krise der optimistischen Theologie des Neuprotestantismus und leitete den Durchbruch der dialektischen Theologie ein, die sich durch und durch als Eschatologie verstand, allerdings in einem neuen und radikalen Sinn. Rudolf Bultmann wurde mit seinen Arbeiten zum Neuen Testament der führende Vertreter einer präzisierenden oder sich realisierenden Eschatologie in Deutschland, die stark vom philosophischen Existentialismus bestimmt war. Mitte der sechziger Jahre schließlich suchte Jürgen Moltmann mit seiner „Theologie der Hoffnung“ die existentialistische Engführung der gegenwärtigen Eschatologie aufzubrechen.

„Nicht die letzten Dinge begründen die Eschatologie,
sondern die Offenbarung der Wirklichkeit Gottes
in Jesus Christus“

In der unmittelbaren Gegenwart wurde das Thema Eschatologie aktuell im Gegenüber zur neu auf gekommenen Futurologie, die die Zukunft von Welt und Menschheit wissenschaftlich zu prognostizieren versucht, um sie verantwortlich gestalten zu können. Sehr bald schon wurde man von theologischer Seite darauf aufmerksam, daß die Extrapolationen dieser neuen Wissenschaft, die die Zukunft aus Vergangenheit und Gegenwart von Welt und Menschheit abzuleiten suchten, immanente Möglichkeiten darstellen. Man entdeckte den Kontrast bzw. die Konfrontation von Futurum und Eschaton, von anscheinend menschlich einsehbarer und machbarer Zukunft und unableitbarer transzendenter Zukunft Gottes. Der Versuch, Futurum und Eschaton unter den gemeinsamen Oberbegriff der Utopie zu stellen, darf aus theologischer Sicht geurteilt als gescheitert gelten, da Subjekt der Utopie auf jeden Fall der Mensch ist.

Schließlich ist die gegenwärtige Aktualität der Eschatologie nicht zuletzt durch den christlich-marxistischen Dialog bestimmt, in dem der Marxismus als säkularisierte Eschatologie neu ins theologische Blickfeld trat. Dabei spielt die Todesgrenze menschlicher Existenz eine bedeutsame Rolle. Welche Hoffnung hat der Marxist angesichts dieser Todesgrenze? Seine Hoffnung besteht darin, einen Beitrag zur menschenwürdigen Gestaltung der zukünftigen Gesellschaft zu leisten und auf diese Weise nicht vergeblich zu leben. Aber reicht diese soziale Sinnggebung menschlichen Lebens aus? Diese Frage wird in den sozialistischen Staaten des Ostens von philosophischer Seite, vor allem aber von der jungen Generation, immer dringlicher gestellt. Über der auf diese Weise unüberhörbar gestellten Sinnfrage kommt man wieder zu einer neuen Wertschätzung der Kategorie des unverletzlichen einzelnen. Im Gespräch mit dem Marxismus wurde so auch die Hoffnung des einzelnen Christen, die über vielen sozialetischen Programmen zur Zukunftsgestaltung menschlicher Gesellschaft fast vergessen schien, ja

durch diese oft genug als „Heilsindividualismus“ oder „Heilsegoismus“ diskriminiert worden war, wieder zu einem ernsthaften eschatologischen Thema, das zudem noch durch empirische Untersuchungen über das menschliche Sterben neue Dringlichkeit erhielt.

2. Von den letzten Dingen zur letzten Wirklichkeit

Die traditionelle Lehre von den letzten Dingen, wie sie von der katholischen Spätscholastik und von der altprotestantischen Orthodoxie als dogmatisches Lehrstück herausgebildet wurde, verstand diese letzten Dinge, die Eschata, vernehmlich als Ereignisse am Ende der Kirchengeschichte, ja der gegenwärtigen Weltzeit überhaupt, die in der Schrift gewissagt sind. Diese von Gott geoffenbarten Informationen über die Zukunftsaussichten des individuellen Lebens wie des gegenwärtigen Äons rücken in eine merkwürdige Isoliertheit an das Ende der herkömmlichen Dogmatik. Sie bildeten tatsächlich, mit Ernst Troeltsch zu sprechen, ein eigenes eschatologisches Büro neben anderen Büros im Hause der Theologie. Wenn die anderen Büros geöffnet waren, konnte dieses auch einmal geschlossen sein.

In der exegetischen und dogmatischen Arbeit unseres Jahrhunderts hat sich nun die biblische Erkenntnis durchgesetzt, daß nicht die endzeitlichen letzten Dinge die Eschatologie begründen, sondern die Offenbarung der Wirklichkeit Gottes in Jesus Christus. So stellte schon die Verkündigung Jesu dessen Zeitgenossen vor den Anspruch des Reiches Gottes. So wird heute der Hörer des Evangeliums von Christus mit dem lebendigen Gott als der letztgültigen Wirklichkeit konfrontiert, die über Tod und Leben entscheidet. Der auferstandene, erhöhte und im Heiligen Geist präsenste Christus, der als der Erstling von den Toten die Seinen nach sich ziehen wird, ist der Eschatos. Als solcher ist er das ultimative letzte Wort Gottes an uns Men-

„Der wiederkommende Christus ist die Zukunft unserer Welt und die unüberschreitbare Grenze ihres menschenmöglichen Fortschritts“

schen, in dem Gott seine Liebe gegen uns geoffenbart hat (so der Prolog des Hebräerbriefes).

Die Entdeckung des eschatologischen Charakters der Reichsgottesbotschaft Jesu und des urchristlich-apostolischen Evangeliums von Jesus als dem Christus führte konsequenterweise auch zur Erkenntnis der eschatologischen Qualität der Ausgießung des Heiligen Geistes, der eschatologischen Bestimmtheit der Kirche als des neuen Gottesvolks und der eschatologischen Auszeichnung der Zeit zwischen der ersten und zweiten Parusie Jesu Christi als der Endzeit. Die Lehre von den Vorzeichen des Endes, in der traditionellen Eschatologie entworfen auf Grund der apokalyptischen Aussagen des Neuen Testaments, vor allem der synoptischen Apokalypse Mk 13 par. und der Johannes-Apokalypse, konnte nun nur noch auf die ganze Endzeit zwischen der Himmelfahrt Christi und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit bezogen werden. Diese ganze Endzeit ist eschatologisch qualifiziert durch das Kommen des Evangeliums zu allen Völkern, durch die Opposition des Antichristen gegen das Evangelium und die Kirche, durch die Verfolgung der Christen in Notzeiten und Wohlstandszeiten und durch endzeitliche Katastrophen, wie wir sie auch und gerade im 20. Jahrhundert erlebt haben.

Die Begründung der Eschatologie in der Christusoffenbarung brachte an den Tag, daß Eschatologie nur als ein Miteinander und Ineinander von präsentischer und futurischer Eschatologie auf der Basis der Christologie konzipiert werden kann. In beiden Gestalten der Eschatologie geht es um die heilsame Konfrontation von Welt und Mensch mit der versöhnenden und richtenden Wirklichkeit des lebendigen Gottes. Die doppelte Gestalt der Eschatologie versperrt deren Irr- und Abwege: Endzeitspekulationen, die das gegenwärtige Heil verleugnen, und Gegenwartsbesessenheit, die die eschatologische Zukunft von Welt und Mensch aus den Augen verliert.

Die „Rechenschaft vom Glauben“, deren dritter Entwurf vom Bundesrat des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland auf seiner Tagung in Nürnberg im Mai 1977 angenommen und zum Gebrauch in den Gemeinden empfohlen wurde, trägt der heilsgeschichtlichen Verankerung der Eschatologie in der Gottesoffenbarung in Christus voll Rechnung, indem sie diese unter das Thema der „Vollendung der Gottesherrschaft“ stellt und sie als dritten Teil auf die beiden vorhergehenden folgen läßt, die unter den Themen „Die Aufrichtung der Gottesherrschaft“ und „Das Leben unter der Gottesherrschaft“ stehen. Auf diese Weise wird der Zentralbegriff der biblischen Theologie, das Thema „Reich Gottes“, fruchtbar gemacht sowohl für das Gesamt des christlichen Glaubens als auch speziell für die Eschatologie. Nur nebenbei sei bemerkt, daß die „Rechenschaft vom Glauben“ mit ihrem Grundthema „Gottes Reich in der Freikirche“ auch den Intentionen unserer Väter aller Generationen vollauf gerecht werden dürfte.

3. Die Zukunft des gekommenen Christus

Der Grund-Satz aller christlichen Eschatologie ist die Aussage von der Parusie Jesu Christi in Herrlichkeit am Ende der Tage: „Jesus Christus, der gekreuzigte und von den Toten auferstandene und zur Rechten Gottes erhöhte Herr seiner Gemeinde und seiner Welt, wird an dem Tag, den allein Gott bestimmt, in Herrlichkeit als der Vollender des Reiches Gottes und als der Richter aller Menschen erscheinen. Der wiederkommende Christus ist die Zukunft unserer Welt und zugleich die unüberschreitbare Grenze ihres menschenmöglichen Fortschritts wie auch das Ende der Geschichte menschlichen Scheiterns.“ „Die Erscheinung Jesu Christi in Herrlichkeit wird den Glauben und den Unglauben der Menschen in Schauen verwandeln. Derselbe Herr, der schon heute über Gemeinde und Welt herrscht, wird seine verborgene Herrschaft vor allen Menschen sichtbar machen. Die Wiederkunft Christi wird der

Zeit der Verkündigung des Evangeliums ein Ende setzen. Der letzte Tag dieser unserer Weltzeit wird zugleich der erste Tag der neuen Schöpfung Gottes sein.“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 3, Art. 1, Abs. 1 und 2)

Wie der christliche Glaube basiert auf den großen Taten Gottes in Vergangenheit und Gegenwart, so auch auf der zukünftigen Großtat Gottes, der Wiederkunft Jesu Christi. Eschatologie hat es nicht mit einem Fahrplan zukünftiger Endereignisse zu tun, sondern mit der einen eschatologischen Heilstat Gottes, deren grundstürzende Macht allerdings in einer Reihe von eschatologischen Aussagen entfaltet werden muß. Nicht das Vorher und Nachher apokalyptischer Einzelthemen, und seien es die des Neuen Testaments wie Entrückung, erste und zweite Auferstehung oder 1000jähriges Reich, bilden die Thematik der Eschatologie, sondern das eine Thema der Vollendung der Gottesherrschaft, in der alle Wege Gottes mit den Menschen zu ihrem Ziel und Ende kommen. Der Glaube an die Vollendung der Gottesherrschaft unterscheidet sich fundamental von allen weltimmanenten Sozialutopien. Hier eine deutliche Grenze zu ziehen, gehört zu den unabdingbaren Aufgaben einer jeden christlichen Eschatologie. Die „Rechenschaft vom Glauben“ sucht dieser Aufgabe der Verantwortung christlicher Hoffnung vor den säkularen Zeitgenossen mit einer ebenso knappen wie präzisen Aussage gerecht zu werden: „Gegenüber Gesellschafts- und Staatstheorien, deren optimistische Entwürfe einer machbaren Zukunft nicht selten an die christliche Schau des vollendeten Gottesreiches erinnern, bezeugen die Christen Gottes Verheißung einer neuen Schöpfung und bekennen sie Gottes Herrschaft als die Zukunft der Welt.“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 2, II, Art. 4, Abs. 3)

Eschatologie hat es mit der Zukunft der gefallenen und noch nicht erlösten Welt zu tun, in der gleichwohl Gott durch seine Offenbarung in Christus und durch die Ausgießung seines Geistes ein Neues geschaffen hat. Eschatologie hat es aber auch zu tun mit

dem zukünftigen Schicksal der Auflehnung und des Widerspruchs gegen Gott. So hat es Eschatologie zu tun mit der letztgültigen Beantwortung aller Schicksalsfragen des Menschen: der sozialen Frage, der Schuldfrage, der Todesfrage und der Machtfrage und in ihnen allen der Sinnfrage.

Nachdem am Karfreitag die Schuldfrage der Menschheit und Ostern die Todesfrage ihre Antwort von Seiten Gottes erhalten haben, wird die Parusie Jesu Christi die Machtfrage beantworten: „Wiederkunft Jesu Christi wird den Sturz aller widergöttlichen Gewalten herbeiführen und die heute noch glaubende und wartende, leidende und sündigende christliche Gemeinde aus aller Anfechtung und Versuchung in die Vollendung der Gottesherrschaft führen. Die Vernichtung des Bösen und des Todes wird das Ziel Gottes mit seiner gefallenen Schöpfung vor aller Augen enthüllen: die endgültige Erlösung des Volkes Gottes und die Heimholung der Schöpfung in den Frieden Gottes.“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 3, Art. 1, Abs. 4)

Eschatologische Hoffnung, die sich auf das Letzte als Tat Gottes richtet, übt ihre Rückwirkung auf das Vorletzte, auf christliche Verkündigung und Lebensführung im Heute aus. Eschatologie und Mission gehören ebenso zusammen wie Eschatologie und Ethik einander bedingen. Insofern steckt die Eschatologie den heilsgeschichtlichen Horizont ab für das gegenwärtige Tun der Kirche und der Christen. Diese Rückbindung der eschatologischen Aussagen an Ethik und Missions-theologie wird von der „Rechenschaft vom Glauben“ in zwei parallelen Gedankengängen vollzogen: 1. „Angesichts dieser Hoffnung bekennen wir als christliche Gemeinde um so gewisser, daß uns schon jetzt das ewige Leben zugesagt ist und daß derselbe Geist, der heute neues Leben schafft, unseren sterblichen Leib verwandeln wird. Wir bekennen, daß keine Todesmacht uns von der Liebe Gottes zu trennen vermag und daß der Sterbende in die bergenden Hände des Gottes fällt, der unseren Herrn Jesus Christus aufer-

„Gottes Liebe darf nur in Verbindung mit seiner am Kreuz konkret gewordenen Heiligkeit gesehen werden“

weckt hat.“ 2. „Angesichts dieser Hoffnung bekennt die christliche Gemeinde ihren Herrn als die Zukunft der Welt. In der Kraft dieser Hoffnung wirkt sie hin auf die Erneuerung des Menschen durch die Gnade Gottes, die im Evangelium verkündigt wird, und durch den Glauben, der in der Liebe tätig ist.“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 3, Art. 1, Abs. 3 und 5)

4. Das Gericht des kommenden Christus

Die Aussage, daß Christus als Richter kommen wird, darf nicht als ein mythologischer Rest aus der Botschaft von der christlichen Hoffnung ausgeschlossen und gestrichen werden. Eine solche Eliminierung würde die Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott tilgen und ihn zu einer Marionette machen, deren Entscheidungen Gott dem Schöpfer wie Gott dem Versöhner gegenüber letzten Endes gleichgültig wären.

Deshalb verbindet die „Rechenschaft vom Glauben“ die These von der Parusie Christi als des Erlösers mit der von seinem Kommen als Richter: „Mit dem Erscheinen Jesu Christi erwarten wir die Auferstehung der Toten als den endgültigen Erweis der Schöpfer- und Erlösermacht Gottes. Die Auferstehung der Toten bedeutet aber auch, daß wir vor das Angesicht unseres Richters gestellt werden, ‚damit jeder seinen Lohn empfängt für das, was er bei Lebzeiten getan hat, es sei gut oder böse‘ (2. Kor 5, 10).“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 3, Art. 2, Abs. 1)

Noch einmal wird die christliche Gegenwart mit der christlichen Zukunft zusammengebunden, insofern die Entscheidung des zukünftigen Richters im Blick auf das Leben von Christen und Nichtchristen im Heute fällt. „Die richterliche Entscheidung des Herrn wird ein Ja und ein Nein enthalten, eine letztgültige Annahme und eine ebenfalls letztgültige Abweisung. Die Entscheidung fällt mit Bezug auf das Verhalten im irdischen Leben.

Ausschlaggebend für diese Entscheidung ist die Relation zu Gott, die ja bestimmend ist für das praktische Verhalten des Menschen in allen seinen Beziehungen. Eine derartige Relation zu Gott gilt für alle Menschen, sei es aufgrund der protologischen Anrede des Schöpfers, sei es die durch verkündigtes Wort in der heilsgeschichtlichen und eschatologischen Zeit geschaffene Gottesbeziehung.“ (Peter Brunner, *Eschata, Kerygma und Dogma* 23/1977 S. 2 - 24, hier S. 11) Der zweifache Ausgang menschlicher Geschichte in Errettung oder Verwerfung darf nicht neutralisiert werden durch das Postulat einer endlichen Annahme oder Wiederbringung aller Menschen durch Gott (Apokatastasis pantoon), wie sie von vielen theologischen und nichttheologischen Denkern mit Berufung auf die abstrakt verstandene Liebe Gottes geltend gemacht wurde. Gott ist jedoch konkret „die Liebe“, d. h. in der Dahingabe Jesu Christi ans Kreuz. Deshalb darf Gottes Liebe nur in Verbindung mit seiner am Kreuz konkret gewordenen Heiligkeit gesehen werden. Die Allversöhnungslehre zieht unter Absehung von der Grundstruktur der Gottesoffenbarung in Christus eine Konsequenz, die nicht gezogen werden darf.

Vor dem Hintergrund dieser Fragestellungen bezeugt die „Rechenschaft vom Glauben“ das endliche Gericht Gottes über alle Menschen: „Als der Richter bekräftigt Christus das Evangelium. Er deckt auf, ob die Werke der Menschen aus Gott oder aus eigener Kraft getan wurden. Der Glaube, der auf das Evangelium geantwortet hat, wird von Christus anerkannt werden. Was jetzt in der Vollmacht des auferstandenen Christus und des Heiligen Geistes geschieht, aller Zuspruch der Vergebung wie auch alles Binden und Behalten der Sünden, wird dann von Christus als dem Richter öffentlich bestätigt werden. Alle selbstgewählte Gerechtigkeit und alle eigenmächtige Trennung des Menschen von Gott werden im Gericht an den Tag kommen, aus der neuen Schöpfung ausschließen und in die Geschiedenheit von Gott enden. Gott achtet die Freiheit seines Geschöpfes,

„Gottes neue Schöpfung wird die Welt auferstandener, verwandelter und verklärter Leiblichkeit sein“

indem er den Unglauben bei seiner selbstgewählten Wirklichkeit behaftet. Wer Gottes Liebe verwirft, den wird Gott verwerfen.“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 3, Art. 2, Abs. 2)

Die Bezeugung des kommenden Christus als des Richters darf nicht als Ausdruck pharisäerhafter Vermessenheit und Überheblichkeit mißverstanden werden und nimmt auch nicht das Urteil des Richters vorweg, sondern will als Lobpreis verstanden werden, der auf hymnische Weise die gnadenhafte Prädestination Gottes anklingen läßt; „Wir preisen die Liebe des in seiner Gnade und Barmherzigkeit freien Gottes, dessen Wille nicht der Tod, sondern die Bekehrung des Sünders ist, dessen Ziel die Erlösung und nicht die Verwerfung des Menschen ist, dessen Absicht nicht das Unheil, sondern das Heil der Welt ist.“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 3, Art. 2, Abs. 3)

5. Gottes neue Welt

Der letzte Artikel der „Rechenschaft vom Glauben“ ist dem Thema „Gottes neue Welt“ gewidmet. Der neue Mensch und das neue Gottesvolk stehen gleichberechtigt nebeneinander, wenn es um die Bestimmung des Telos, des Zieles Gottes mit Welt und Menschheit geht. Nur diese doppelte Zielbestimmung des eschatologischen Heilshandelns Gottes in Christus wird der Vollendung der Gottes Herrschaft gerecht, wie sie die neutestamentliche Botschaft bezeugt. Gottes Heilerschöpft sich gewiß nicht in der Beseligung einzelner Geretteter, geht aber auch nicht daran vorbei. Die personale Kategorie des einzelnen ist im Neuen Testament eine durch und durch evangelische Kategorie. Sie darf nicht einer Ideologisierung zum Opfer fallen, indem sie zugunsten eines Kollektivs diffamiert oder sogar eliminiert wird. Der in das neue endzeitliche Gottesvolk aufgenommene Glaubende und die aus Glaubenden bestehende Gemeinde Jesu Christi haben beide in Gottes neuem Bund Platz: „Gottes Ziel mit Welt

und Menschheit ist ewiges Leben in einem neuen Himmel und einer neuen Schöpfung. Gottes Wille richtet sich auf den neuen Menschen, der endgültig zu seiner Bestimmung gelangen wird, aus Gott und für Gott zu leben, und auf das neue Volk Gottes, das endgültig zum wahren Gottesdienst befreit werden wird. Gott will in Ewigkeit ihr Gott sein, und sie sollen in Ewigkeit sein Volk sein.“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 3, Art. 3, Abs. 1)

Der Schlußabsatz des letzten Artikels „Gottes neue Welt“ wie der „Rechenschaft vom Glauben“ insgesamt verbindet in seinen Aussagen Hermeneutik und Doxologie. Nur im Zusammenhang und Rahmen gleichnishafter und doxologischer Aussagen kann das letzte Mysterium des sein Reich vollendenden Gottes zur Sprache gebracht werden. Hier, wo die Unangemessenheit und Unzulänglichkeit menschlicher Sprache in diesem Aon besonders spürbar wird, werden an die Stelle von Reflexion, Argumentation und Folgerichtigkeit die elementaren Kategorien der Unmittelbarkeit treten müssen: Anbetung, Danksagung und Verherrlichung: „So gewiß der christlichen Gemeinde diese Zukunft verheißen ist, so wenig ist sie imstande, die Vision des neuen Himmels und der neuen Erde angemessen zu erfassen und zur Sprache zu bringen. Sie nimmt die biblischen Gleichnisse und Bilder von der paradiesischen Erde, von der himmlischen Stadt, von des Vaters Haus und vom neuen Abendmahl als Zeichen und Unterpfand der verheißenen Herrlichkeit, in der Gottes Herrschaft zur Vollendung kommen wird. Gottes neue Schöpfung wird die Welt auferstandener, verwandelter und verklärter Leiblichkeit sein, in der Krankheit und Tränen, Hunger und Leid, Ungerechtigkeit und Sünde, Einsamkeit und Gottverlassenheit nicht mehr sein werden. In der neuen Welt Gottes wird die Kreatur Glück und Erfüllung finden. Die vollkommene Erlösung der Kreatur wird zugleich der endgültige Sieg der Ehre und Herrlichkeit Gottes sein.“ (Rechenschaft vom Glauben, Teil 3, Art. 3, Abs. 2)

„Der Mensch unserer Tage ist empfänglich für eine negative Weltanalyse“

Die Schlußgedanken des neuen Glaubensbekenntnisses haben bereits anklingen lassen, daß Eschatologie als die theologische Verantwortung der christlichen Hoffnung immer nur eine dienende Funktion haben kann. Der Reflexionsgestalt der christlichen Hoffnung geht die eschatologische Existenz voran, so gewiß die erstere eine Komponente der letzteren ist. Christus kommt wieder! Sich von dieser Botschaft zu neuer Hoffnung und neuer Liebe inspirieren und aktivieren zu lassen, haben Gemeinde und Theologie immer wieder nötig.

Dr. Eduard Schütz, Rennbahnstr. 115,
2000 Hamburg 74

„Neo-apokalyptische“ Literatur: Analyse und Kritik

1. Grundlegendes

1.1 Seit etwa zehn Jahren gewinnt in christlichen Kreisen eine Art von Literatur Raum, die ich im Folgenden als „neo-apokalyptisch“ bezeichnen will. „Neo-Apokalyptiker“ sind Menschen, die besonders die Johannes-Offenbarung, aber auch andere prophetische Teile der Bibel rein endgeschichtlich auslegen. Sie gehen davon aus, daß die Endgeschichte nicht mit Tod und Auferstehung Jesu begonnen hat, sondern daß sie uns noch bevorsteht. Sie meinen, wir lebten heute — schon seit Christus — im Gemeindezeitalter, und die Endzeit beginne mit der Entrückung der Gemeinde bzw. kurz vorher. So habe z. B. die Johannes-Offenbarung ab Kap. 4 der Kirche vergangener Jahrhunderte nichts zu sagen gehabt, außer als Auskunft über den Heilsplan, weil sie von der Zeit *nach* der Entrückung der Heiligen handele.

1.2 Diese Art von Literatur, die in Teil 2 näher analysiert werden soll, hat seit etwa fünf Jahren auch in den freikirchlichen Gemeinden sowohl sehr großen Anklang als auch starke Ablehnung erfahren. Schon allein deshalb lohnt es, sich mit diesen Büchern zu beschäftigen.

Meiner Meinung nach ist es bedauerlich, daß die „neo-apokalyptische“ Literatur bislang — so scheint es — das Leben einer „*theologischen Subkultur*“ führte, daß sie also in die „normale“ Gemeindeftheologie nicht integriert war. Mein Anliegen ist nun, beide nebeneinander herlaufenden Einsichten miteinander in einen fruchtbaren Dialog zu bringen.

1.3 Meiner Arbeit liegen folgende zehn Bücher zugrunde, die sich in letzter Zeit wohl am meisten durchgesetzt haben:

- a) Lindsey/Carlson: „Alter Planet Erde wohin?“, 1970 (1974)¹
- b) Lindsey: „Sind wir die letzte Generation?“, 1976 (1976)
- c) Lindsey: „Feuerflut“ (Auslegung der Joh.-Off.), 1973 (1974)
- d) Kirban: „Die geplante Verwirrung“, 1968 (1972)
- e) Kirban: „... und seine Zahl ist 666“ (Roman), 1970 (1970)
- f) Tatford: „Prophetie und die Zukunft der Welt“, 1967 (1973, 3. Aufl.)
- g) Tatford: „Gottes Plan mit den Völkern dieser Welt“, 1971 (1973, 4. Aufl.)
- h) White: „Der große Exodus“, 1970 (1973)
- i) McCall/Levitt: „Der König des Nordens“, 1974 (1975)
- j) McCall/Levitt: „Wird der dritte Tempel gebaut?“, 1973 (1974)

1.4 Es wäre sicher interessant zu erforschen, warum gerade in unseren Tagen die „neo-apokalyptische“ Literatur blüht, so daß die verkaufte Auflage teilweise die Millionen-grenze übersteigt. An dieser Stelle soll eine Andeutung genügen: Der Mensch (also auch der Christ) unserer Tage ist sicher empfänglicher für eine negative Weltanalyse und für Vorstellungen vom nahen Ende der Welt als seine idealistischen Ahnen des 19. Jahrhun-

„Die prophetischen Teile der Bibel werden nur auf die Zukunft hin ausgelegt“

derts, die von den beiden Weltkriegen und der heutigen Wirtschaftsrezession noch nichts wußten.

In Zeiten, in denen schon Nicht-Christen Studien wie die des Club of Rome „Grenzen des Wachstums“ schreiben (die vor allen Dingen auch gelesen werden), finden ihrerseits auch „Neo-Apokalyptiker“ ein großes Publikum. Daß das Ende nahe ist, leiten sie nämlich gerade davon ab, daß die Welt mehr denn je voller Kriege, Umweltschäden und Krisen ist.

2. Analyse „neo-apokalyptischer“ Literatur

2.1 Hier nun soll es um eine Analyse oben aufgelisteter Bücher gehen. Alle oder zumindest den größten Teil der folgenden acht Punkte haben diese Bücher gemeinsam.

2.1.1 Die Autoren stammen aus dem *anglo-amerikanischen* Raum.

2.1.2 Bei ihrer Schriftauslegung gehen sie von der *Verbalinspiration* aus. Deswegen ist für sie die Bibel die unmittelbare, eindeutige Richtschnur (*Biblizismus*), und deswegen wird die *historisch-kritische Forschung abgelehnt*. So werden z. B. Zahlen nicht symbolisch verstanden: sieben ist sieben und nicht die Zahl der Fülle; das Tausendjährige Reich dauert tausend Jahre usw. Die prophetischen Teile der Bibel werden nicht von ihrer Entstehungszeit her verstanden und interpretiert, sondern nur auf die Zukunft hin ausgelegt.

2.1.3 Die Autoren haben eine starke *Naherwartung*, die mehr oder weniger konkretisiert wird. Lindsey ist der festen Überzeugung, daß unsere Generation die letzte sei², Kirban peilt sogar, wenn auch sehr vorsichtig, das Jahr 1989 an³.

2.1.4 Die „Neo-Apokalyptiker“ glauben — wie die Apokalyptiker aller Zeiten —, daß der *Ablauf der Weltgeschichte* fest von Gott *determiniert* sei. Sie ersehen, besonders aus dem Daniel-Buch und der Offenbarung, einen Plan („Gottes Terminplan“⁴), nach welchem die Endgeschichte ablaufen wird.

2.1.5 Das Entscheidende an diesem Plan und das Entscheidende für die Autoren ist, daß die *Entrückung der Gläubigen vor der großen Trübsalszeit* stattfinden soll. Das heißt: Alle schrecklichen Leiden, von denen besonders Off 4 - 22 sprechen, werden die Gläubigen nicht mehr miterleben. Sie werden erst wieder zum Tausendjährigen Reich auf der Erde erscheinen.

2.1.6 Der einzige Weg, der großen Trübsal zu entgehen, ist demnach die Bekehrung. Das *Missionsverständnis* der Autoren beschränkt sich darauf, möglichst viele *Bekehrungen einzelner* zu erreichen. Von daher sind etliche Bücher direkt in *Anredeform* geschrieben mit der Aufforderung an den Leser, sich für Christus zu entscheiden. Vorformulierte Gebete können darin enthalten sein.⁵

2.1.7 Die vorliegenden Bücher enthalten viele *nicht nachprüfbare Fakten*. Zwar erheben die Autoren auch nicht unbedingt den Anspruch der Wissenschaftlichkeit, aber sie verwenden diese Angaben, um ihre Thesen zu stützen. Da werden große Zahlen erwähnt⁶, da kommen Pauschal-Aussagen wie: „Viele Ausleger vertreten die Auffassung, . . . “⁷ oder: „Alle Schreiber des Neuen Testaments . . . “⁸ vor.

2.1.8 Zum Schluß sei hinzugefügt, daß die Autoren ihren Ausführungen über die Zukunft eine *negative Weltanalyse* zugrundelegen. Sie wehren jeglichem Zukunftsoptimismus und Fortschrittsglauben.⁹

2.2 Damit auch der Leser, dem die analysierten Bücher bis jetzt noch nicht bekannt waren, einen Eindruck von deren Darstellungsweise bekommt, soll im Folgenden ein Buch herausgegriffen und näher betrachtet werden: „Die Feuerflut“ von Hal Lindsey. „Die Feuerflut“ (Originaltitel: „There’s a New World Coming“) ist eine Auslegung der Johannes-Offenbarung. Lindsey schreibt, die Offenbarung sei jahrhundertlang versiegelt gewesen und erschließe sich erst seit einiger Zeit durch die weltpolitischen Ereignisse. Der Schlüssel zu diesem „geheimnisvollen Buch“¹⁰ sei das Tagesgeschehen.

„Die Neo-Apokalyptiker rücken den einzelnen wieder ins Blickfeld“

Seine Gliederung der Offenbarung gründet er auf Off 1, 19: „Schreibe nun auf, was du gesehen hast und was ist und was danach noch geschehen wird.“ „Was du gesehen hast“ bezieht er auf die Jesus-Vision (Off 1), „was ist“ auf das Gemeindezeitalter, d. h. von Pfingsten bis zur Entrückung (Off 2 und 3), und „was geschehen wird“ auf die Zeit nach der Entrückung (Off 4 - 22).

Nach dieser Gliederung nun hat Lindsey auch sein Buch eingeteilt. Knapp ein Viertel der Auslegung ist erbaulich und ermahnend geschrieben, fast der ganze übrige Teil ist auf die Zukunft bezogen. In der Zukunft erwartet er nach der Entrückung die siebenjährige Trübsalszeit, die mit der Wiederkunft Jesu endet, anschließend das Tausendjährige Reich und die Vernichtung des Alls, schließlich das Jüngste Gericht, das Ungläubige in die Hölle und Christen in die neue Welt entläßt.

Aus dem eschatologischen Teil der „Feuerflut“ seien nun einige Beispiele für Lindsey's Auslegungsweise angeführt. Bei der Öffnung der Siegel (Off 6), die in die Trübsalszeit fällt, interpretiert er den Reiter aus dem ersten Siegel als den Antichristen. Er hält ihn für einen Europäer, der jetzt schon lebt.¹¹ Das sechste Siegel, das von einer weggestoßenen Buchrolle spricht, legt Lindsey so aus: „Wissen Sie, was bei einer Atomexplosion geschieht? Die Atmosphäre schlägt zurück! . . . Die Worte, die der Apostel Johannes in diesem Vers verwendet, zeichnen das haargenaue Bild eines erdumfassenden Nuklearkrieges.“¹²

Beim Jüngsten Gericht stellt sich Lindsey die Verstoffung der Ungläubigen so vor: „Feierlich öffnet er das ‚Buch des Lebens‘ und sucht die Seiten nach dem Namen des Verdammten ab. Seine durchbohrten Hände blättern Seite um Seite um . . . Langsam schließt Gott dieses letzte Gerichtsbuch und verkündet dann widerstrebend das Urteil . . . Der Mensch beginnt zu zittern, und fast wahnsinnig vor Angst schreit er: ‚Herr, Herr, habe ich nicht in deinem Namen geweißt . . . ?‘ Langsam schüttelt Gott den Kopf und erwidert: ‚Ich habe dich *nie* gekannt!‘ Diese Worte werden

Verlorenen in alle Ewigkeit in den Ohren gellen: ‚Ich habe die *nie* gekannt. Ich habe dich *nie* gekannt. Ich habe dich *nie* gekannt . . .‘“¹³

Es wäre interessant, weitere Beispiele anzufügen, um das Bild abzurunden, aber im Rahmen dieser Arbeit ist dies leider nicht möglich, so daß wir es hiermit bewenden lassen müssen.

3. Kritik

3.1 Würdigung

Die analysierten Bücher müssen m. E. in vielfacher Hinsicht gewürdigt werden:

3.1.1 Die negative Weltanalyse sowie der Zukunftspessimismus bezüglich der menschlichen Möglichkeiten scheinen mir für Christen berechtigt. Die Autoren haben den *Mut* — entgegen vielversprechenden Politikern —, *das Machbare realistisch einzuschätzen*. Krieg ist durch menschliche Mittel eben nicht einzudämmen, Umweltverschmutzung nicht zu vermeiden, Hunger nicht zu stillen.

3.1.2 In einer Welt, in der es bei Flugzeugentführungen, Naturkatastrophen und Kriegen auf ein Menschenleben mehr oder weniger nicht so sehr ankommt, ist es positiv zu beurteilen, daß die „Neo-Apokalyptiker“ *den einzelnen wieder ins Blickfeld rücken*. Jeder Mensch ist vor Gott kostbar, jeder auch verantwortlich.

3.1.3 Die Intention, die Bibel mit der heutigen Zeit bzw. *die Zeit mit der Bibel in Verbindung zu bringen*, ist für gut zu halten. Dadurch werden die „neo-apokalyptischen“ Bücher zur Anfrage an die heutige Theologie und auch an unsere Verkündigung. Schaffen wir es noch, das große Weltgeschehen, nicht nur unsere kleine Welt, mit unserem Glauben in Verbindung zu setzen? Wo wir schweigen, entsteht ein Vakuum, in das andere hineinsprechen.

3.1.4 Als letztes — und dies ist wohl die größte Anfrage der „Neo-Apokalyptiker“ an uns — sei ihr *Mut zu eschatologischen*

„Wo wird heute noch über eschatologische Texte gepredigt?“

Aussagen gewürdigt. In einer Zeit, in der die Futurologie eine eigene Wissenschaft geworden ist, wagen sie es, erneut von der christlichen Zukunftserwartung zu sprechen. Die Frage an unseren freikirchlichen Raum lautet: Wo wird heute noch über eschatologische Texte gepredigt, wer hält Bibelstundenreihen z. B. über die Offenbarung (und nicht nur über die Sendschreiben!)? Mir scheint dieser Bereich z. Z. in unseren Gemeinden reichlich unterbelichtet. Und auch hier gilt: Wenn wir nichts sagen, sprechen andere.

3.2 Anfragen

Im folgenden Teil soll es darum gehen, die analysierten Bücher in Frage zu stellen.

3.2.1 Was hatten die Offenbarung und andere prophetische Texte den Menschen vergangener Jahrhunderte — vor allen Dingen auch den Erstempfängern — zu sagen, wenn diese Teile der Bibel nur für die in naher Zukunft erwartete Endzeit gelten sollen? Sicher wird es immer wieder so gewesen sein, daß zu manchen Zeiten mehr diese, zu anderen eher jene Schriftteile wichtig geworden sind, aber daß wesentliche Teile aus AT und NT Jahrhunderte lang irrelevant waren und erst ab 1970 etwas zu sagen haben, ist schwer vorzustellen.

3.2.2 Bei den „Neo-Apokalyptikern“ ist der Aspekt, daß das Reich Gottes seit Christi Kommen in dieser Welt schon angebrochen ist (Lk 17, 21; Mt 12, 28 u. a.), gänzlich unterbelichtet. Sicher stimmt es, daß es in seiner Herrlichkeit und Vollkommenheit noch nicht erschienen ist, aber dabei darf das „*Schon*“ des Reiches Gottes nicht vergessen werden, denn das NT vergißt es auch nicht.

Die Konsequenz für die „Neo-Apokalyptiker“ heißt, daß die Welt nur Aktionsplatz des Bösen ist. Gott und die Gläubigen als Gesandte Christi scheinen für diese Welt überhaupt keine Bedeutung zu haben. Sie sind lediglich Zuschauer.

3.2.3 Daraus folgt ein großes *Manko bei der Ekklesiologie*. Gemeinde Jesu scheint erst

dann eine Größe zu werden, wenn sie von der Erde entrückt wird. In der Zeit davor kommt es auf den Christen als Individuum an.

So richtig es ist, daß die „Neo-Apokalyptiker“ die Bedeutung des einzelnen betonen, so bedenklich ist es, daß darüber die Bedeutung der ganzen Gemeinde eingeschränkt wird.

3.2.4 Fraglich ist weiterhin die Proklamation der Entrückung vor der großen Trübsalszeit. Die wenigen Verse im NT, die überhaupt von einer Entrückung der Gläubigen reden (1. Kor 15, 51 f; 1. Thess 4, 16 f; Lk 17, 34 f. par., nicht aber die Offenbarung!), sind eindeutig mit der Wiederkunft Jesu in Verbindung gebracht. Sie besagen, daß es um die endgültige Vereinigung mit dem Herrn geht. Von einer Fortsetzung der Weltgeschichte oder gar einer anschließenden Trübsalszeit ist nicht die Rede.

3.2.5 Mir scheint, die „Neo-Apokalyptiker“ wollen dem Leiden ausweichen, das Jesus aber seinen Jüngern vorausgesagt hat. Jesus erwartet *Kreuzesnachfolge* und bietet nicht die Aussonderung an. Sein großes Angebot sind Beistand und Trost durch seinen Heiligen Geist.

4. Stellungnahme

4.1 Nachdem die analysierten Bücher von ihrer positiven wie von ihrer negativen Seite her kritisiert wurden, soll nun eine eigene Stellungnahme folgen. Was soll ich nach all dem zuvor Gesagten von den „Neo-Apokalyptikern“ halten?

4.1.1 Um diese Frage beantworten zu können, muß zunächst geklärt werden, welchen Eindruck oder welche *Gefühle* der Leser nach der Lektüre dieser Bücher haben mag. Etwas drastisch gesagt würde ich die Wirkung mit der eines Horrorfilmes vergleichen: entweder man lacht, oder man bekommt *Angst*.

Für denjenigen, der das Gelesene ernst nimmt, kann die Angst zum Motiv seiner Bekehrung werden: „Ehe ich all die schrecklichen Din-

„In unseren Gemeinden herrscht bei der Eschatologie ein großes Vakuum“

ge der großen Trübsal mitmachen muß, bekehre ich mich lieber. Dann entgehe ich dem Ganzen durch die Entrückung.“

4.1.2 Daß hier die Bedeutung des *Erlösungswerkes Christi* gemindert wird, liegt auf der Hand. Der Mensch bekehrt sich nicht, weil er sich als Sünder vor Gott erkannt und die Brücke zu Gott in Christus gesehen hat, sondern aus anderen Gründen.

4.1.3 Die Gefahr für den christlichen Leser ist, daß er sich — weil er ja entrückt werden wird — aus der Welt zurückzieht und darauf wartet, daß von Tag zu Tag alles schlimmer wird. Positive *Weltverantwortung* oder gar politisches Engagement als Gesandter Christi sind gänzlich ausgeschlossen, da ja sowieso alles nach dem perfekten Plan abläuft. Die einzige nach außen gerichtete Aktivität wird vermutlich sein, Verwandte und Freunde zu bekehren, damit diese der Leidenszeit entgehen.

4.1.4 Gefährlich erscheint mir weiterhin das *Gottesbild* der „Neo-Apokalyptiker“. Es erinnert auffällig an das der spätjüdischen Apokalyptik.¹⁴ Dargestellt wird Gott als einer, der einmal einen Plan gemacht hat, nach dem nun alles genau abläuft. Jeder spielt seine determinierte Rolle. „Nichts Neues, nichts anderes kann sich ereignen, weder durch Gott noch durch den Menschen. Der Plan ist gemacht, im übrigen fallen keine Entscheidungen mehr.“¹⁵ Ein lebendiges Miteinander zwischen Gott und Mensch gibt es nicht. M. E. gehen die „Neo-Apokalyptiker“ damit beinahe hinter das Christusgeschehen zurück. Schon bei den Propheten — und erst recht in Christus — begegnet uns Gott als einer, der sich beschlossenen Unheils gereuen läßt (Jer 26, 3; Hos 11, 8 f), der auf das Beten seines Volkes reagiert (Jer 29, 11 - 14; 7, 7 - 11), der wehklagt, wenn sein Volk nicht auf ihn hört (Lk 13, 34). Wird dieser „Charakterzug Gottes“ unterschlagen, so ist der „himmliche Vater“ eine Farce, so muß er uns starr, unnahbar und fremd erscheinen.

4.1.5 Wenn ich nun die Nachteile gegenüber den Vorteilen abwäge, komme ich zu

dem Ergebnis, daß ich die „neo-apokalyptischen“ Bücher nicht gutheißen kann. Mir erscheint die Gefahr zu groß, daß die Leser zu *individualistischen, egozentrischen und angstbesetzten Menschen* erzogen werden.

4.2 Ich komme allerdings auch zu dem Ergebnis, daß in unseren Gemeinden bei der Eschatologie z. Z. ein großes Vakuum herrscht. Im Rahmen dieser Arbeit ist es leider nicht möglich, eine (eigene) biblische Eschatologie zu entwerfen, obwohl dies die Aufgabe wäre. Nur drei Dinge sollen hier angedeutet sein:

4.2.1 Christliche Eschatologie sollte in erster Linie von *Christus* und seiner Wiederkunft, nicht aber von Begleitumständen sprechen. Wenn die Hauptsache auch Hauptsache bleibt und die „Nebensächlichkeiten“ ihren angemessenen Platz haben, wird die Beschäftigung mit den letzten Dingen nicht Angst, sondern *Hoffnung und Freude* zur Folge haben. Zwar erwartet die christliche Gemeinde Christus auch ehrfürchtig als den kommenden Richter, aber die freudige Erwartung der Braut, die ihrem Bräutigam entgegengeht (vgl. Off 22, 17), scheint mir doch Priorität zu haben.

4.2.2 Die christliche Gemeinde sollte *allezeit Jesu Wiederkunft erwarten*. Heute sind die „Zeichen der Zeit“ sicherlich deutlicher sichtbar denn je, aber Christen aus allen vergangenen Jahrhunderten kannten ebenso „Kriege und Kriegsgeschrei“, falsche Christusse, Hungersnöte, Seuchen, Erdbeben u. a. m. (Mt. 24, 5 ff).

Mir gefiel das Bild von A. Pohl¹⁷ gut, der die Zeichen der Zeit mit Wellen vergleicht, die über die Geschichte hinweggehen. Die Christen nun wissen nicht, ob sie schon von der letzten Woge getragen werden oder ob wieder ein Wellental folgt. Ich würde das Bild ergänzen und sagen, daß die Wellen im Laufe der Zeit immer höher geworden sind, d. h. Kriege, Erdbeben usw. haben mehr und mehr zugenommen. Ich meine, Christen sollten immer so leben, als würden sie von der letzten Welle getragen. Ob es wirklich die letzte ist, weiß allein Gott.

„Man sollte das Neue Testament bis zum Ende lesen“

4.2.3 Bei allem Forschen über die letzten Dinge dürfen die Dinge, die vor unseren Füßen liegen, nicht liegenbleiben. Eschatologie ist nur *ein* Bereich christlicher Theologie, wenn auch ein wichtiger! Eschatologische Texte müssen stets in ihrem *gesamtbiblischen Kontext* gesehen werden. A. Pohl drückt das — bezogen auf die Offenbarung — so aus: „Darum fort mit evangeliumsfremden Erwartungen gegenüber diesem Buch! Fort auch mit einer schmalspurigen Spezialisierung auf die Offenbarung, unter Vernachlässigung der anderen Schriftteile. Die Offenbarung ist nicht umsonst die *letzte* Schrift in unserem Neuen Testament, und man sollte ein Buch nicht von hinten lesen.“¹⁶

4.2.4 Ich würde hinzufügen: Aber man sollte es bis zum Ende lesen! D. h. mindestens jeder Pastor sollte es sich zur Aufgabe machen, in Verkündigung und Lehre die Eschatologie wieder vorkommen zu lassen. Dabei wird es nicht darum gehen, einen ebenso perfekten — wenn auch anderen — Plan wie die „Neo-Apokalyptiker“ zu entwerfen, denn Gott läßt sich nicht in unsere Berechnungen zwingen. Dies anzunehmen ist sicher schwerer, als zur „Lektüre mit System“ zu greifen oder — ganz zu schweigen.

Benutzte und zur Lektüre empfohlene Literatur:

- Brunner, Emil: „Dogmatik III — Die Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung“, 2. Aufl. 1964 (Zürich/Stuttgart), S. 377—497;
Goppelt, Leonhard: „Theologie des Neuen Testaments II“, 1976 (Göttingen), S. 509—528;
Pohl, Adolf: „Die Offenbarung des Johannes I+II“; 1. Teil: 3. Aufl. 1975, 2. Teil: 2. Aufl. 1974 (Wuppertal), Reihe: Wuppertaler Studienbibel.

(Dieser Arbeit liegt ein Gemeinschaftsreferat und ein Unterrichtsblock in der Vorlesung „Johannes-Offenbarung“ am Theologischen Seminar Hamburg zugrunde.)

Fußnoten

1 Vor der Klammer steht jeweils das Erscheinungsjahr der Originalausgabe (soweit es herauszufinden war), in der

Klammer das der deutschen Ausgabe (im Hermann Schulte Verlag, Wetzlar).

- 2 Lindsey, Letzte Generation, S. 190
- 3 Kirban, Verwirrung, S. 124
- 4 Kirban, 666, S. 318
- 5 Z. B. Kirban, Verwirrung, S. 246 ff
- 6 Z. B., „1955 betrug die Zahl der zivilen Regierungsangestellten 2376290. Dafür mußte der Staat an Gehältern die Summe von DM 34635600000, — aufbringen.“ (Kirban, Verwirrung, S. 86 f)
- 7 McCall/Levitt, König des Nordens, S. 104
- 8 White, Exodus, S. 90
- 9 Als Beispiele seien an dieser Stelle nur einige Überschriften aus dem Inhaltsverzeichnis (S. 9 f) von White's Buch „Der große Exodus“ angegeben: „Wissenschaft an der Grenze — Die Epoche der Hungersnöte steht kurz bevor — Eine Lawine der Gewalt — Sexuelle Perversion — Immer mehr psychisch kranke Kinder“ u. a. m.
- 10 Lindsey, Feuerflut, S. 21
- 11 Lindsey, Feuerflut, S. 108
- 12 Lindsey, Feuerflut, S. 116
- 13 Lindsey, Feuerflut, S. 306
- 14 Dazu vgl. die äußerst interessante Darstellung bei Pohl, Offenbarung I, S. 31—48
- 15 Pohl, Offenbarung I, S. 42, dort bezogen auf die spätjüdische Apokalyptik.
- 16 Pohl, Offenbarung I, S. 54
- 17 Pohl, Offenbarung I, S. 47

Carmen Rossol, Sievekingsallee 209,
2000 Hamburg 74

Die Notwendigkeit eines Geschichtsbildes für den christlichen Glauben

1. Der Anlaß, über die Thematik nachzudenken

Manchem kann es kurios vorkommen, daß das überhaupt begründet werden muß. Die Botschaft von Jesus Christus tritt ja von Anfang an nicht als abstrakte Lehre oder als das Angebot nur persönlicher Erleuchtung auf, sondern als Kulminationspunkt einer Geschichte, die auf ein Ziel zuläuft. Dies jüdische und dann christliche Geschichtsbild hat geradezu — bis hin zur atheisti-

*„Barth konzentrierte sich
auf die ‚sturmfreie Zone‘ der Christologie,
Bultmann auf die Existenz des einzelnen“*

schen marxistischen Geschichtsutopie — das abendländische Denken über Geschichte geprägt. Das weist glänzend der Historiker Karl Löwith an 13 prominenten Entwürfen, unter ihnen den von Augustinus, Joachim von Fiore, Hegel und Marx, nach (K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, Urban Taschenbuch Bd. 2, Kohlhammer, Stuttgart, 10,00 DM). Welcher Anlaß besteht also, darüber zu arbeiten? Nach einem langen geschichtstheologischen Schweigen in den beherrschenden theologischen Systemen haben wir seit etwa 15 Jahren wieder Versuche zur Theologie der Geschichte. Wenn ich an mein Studium von 1956-61 denke, dann war das nicht zu erwarten. Zu gründlich hatten die Ergebnisse von E. Troeltschs konsequent historischer Betrachtungsweise und die Katastrophe des Ersten Weltkrieges den Versuch Hegels zerstört, Offenbarung und Weltgeschichte in einem schönen System fortschreitender Klarheit unterzubringen. Folgerichtig verzichtete dann die sogenannte theologische Erneuerung der zwanziger Jahre auf eine Theologie der Geschichte. Barth konzentrierte sich auf die „sturmfreie Zone“ der Christologie, Bultmann auf die der Existenz des einzelnen. Unter Anleitung des Heideggerschen Geschichtsdenkens wird der Hegelsche Geist gründlich ausgetrieben. In „Geschichte und Eschatologie“ von Bultmann heißt es in der Schlußpassage: „Derjenige, der klagt: ‚Ich kann keinen Sinn in der Geschichte sehen, und darum ist mein Leben, das in die Geschichte hineinverflochten ist, sinnlos‘, muß aufgerufen werden: ‚Schau nicht um dich in die Universalgeschichte; vielmehr mußst du in deine eigene persönliche Geschichte blicken. Je in deiner Gegenwart liegt der Sinn der Geschichte‘ . . . “ (S. 184). Das mit der biblischen Botschaft verbundene Geschichtsbild wird durch ihn einfach zu zeitbedingter mythologischer Einkleidung erklärt, die ohne Schaden fallen kann.

Wirksame Stütze dieses Verzichtes ist der im geistigen Allgemeinbewußtsein vorhandene Begriff vom Gang der Geschichte, der der

klassischen Naturwissenschaft entlehnt ist. Dieser existentialistische Verzicht auf ein Geschichtsbild bestimmte das geistige und theologische Klima bis in die sechziger Jahre. Ich denke daran, wie mein Geschichtslehrer anhand von Daniel 2 und 7 über den biblischen Glauben an ein Gericht über die Völker spottete. Ich kann mich an das Kopfschütteln meines Philosophielehrers erinnern, als 1955 in unserer Kleinstadt in einem Buchladen ein Hegel-Taschenbuch auftauchte. Mittlerweile nun liegen eine Reihe geschichtstheologischer Entwürfe vor. Am bekanntesten sind diejenigen von Moltmann und Pannenberg und die Gedanken der ökumenischen Schalom-Theologie. Die geistige Vaterschaft kommt diesmal indirekt aus verdrängten Hegelschen Gedanken, direkt von Blochs neomarxistischer Geschichtsutopie und aus einer gesellschaftspolitischen Exegese der AT-Prophetie. Es ist kurios: Das im vorigen Jahrhundert über Hegel in den Marxismus abgewanderte biblische Geschichtsdenken kehrt von dort über Bloch und andere neomarxistische Denker in die christliche Theologie zurück. Neben diesen betont antiexistentialistischen systematischen Entwürfen versucht eine „biblische Theologie“, besonders H. J. Kraus und P. Stuhlmacher, das als Mythologie abgetane biblische Geschichtsbild neu aufzugreifen und seine theologische Bedeutung zu erweisen.

Die Lage in unseren Gemeinden zu dieser Thematik ist nicht einheitlich. Generell besteht von unserem pietistisch-erwecklichen Herkommen her eine Tendenz zu einem gläubigen „Existentialismus“, ohne daß aber ein Geschichtsbild bestritten wird. In den BfC-Gemeinden besteht im Unterschied dazu ein z. T. ausgeprägtes heilsgeschichtliches Denken. Schließlich sind in Gemeinden beider Herkunft Bücher mit genauen geschichtstheologischen Einzelheiten Bestseller unserer Büchertische.

2. Entwürfe einer Geschichtstheologie

Natürlich referiere ich nicht solche Entwürfe. Meine Absicht ist vielmehr eine Einla-

„Ein richtiges Bild vom Gang der Dinge ist notwendig für unser Gottesbild“

dung zum Lesen. Es gibt eine Reihe von Theologen, deren Arbeit zum Thema in hohem Maße biblisches Denken erreicht. Nicht näher gehe ich ein auf die heilsgeschichtliche Richtung der NT-Forschung mit Namen wie Schlatter, Schniewind, Cullmann und Goppelt, dessen jetzt vorliegende zwei Bände NT-Theologie ich sehr empfehle. Ich beschränke mich auf K. Heim, *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart*, 6. Bd. Neuausgabe in TB-Form beim Aussaat-Verlag; und R. Guardini, *Die Existenz des Christen*, F. Schöningh-Verlag 1976, u. a. deswegen, weil es sich nicht um reine Fachliteratur handelt. Beide Denker entfalten die biblische Geschichtsschau in ständiger Auseinandersetzung mit der von der naturwissenschaftlichen Denkweise bestimmten Geisteshaltung der Neuzeit, für die die Geschichte eine Art Naturvorgang ist, wo die Ereignisse kausal programmiert ablaufen und der Mensch letztlich ohne Verantwortung lebt; für die die Rede von einem persönlich eingreifenden Gott und die Rede von der Freiheit und Verantwortung des Menschen für seine Entscheidungen und das endliche Entstehen dafür Mythologie sind. Heim tut dies auch im direkten Dialog mit der Naturwissenschaft (in Bd. 1, 4, 5), ein Unternehmen, das gegenwärtig von der Karl-Heim-Gesellschaft, besonders in den Schriften von H. W. Beck weitergeführt wird, dessen Buch „Götzendämmerung in den Wissenschaften“ (Brockhaus 1974) eine kleine Einführung in K. Heims Denken ist. An den Anfang stellt Heim den allerdings sehr anspruchsvollen Versuch, denkerisch die „doppelte Buchführung“ zwischen biblischem und modernem Wirklichkeitsverständnis zu überwinden, indem er gegen die statische Wirklichkeitschau eine dynamische setzt, die von der modernen Naturwissenschaft bestätigt wird. Die inhaltliche Entfaltung des Geschichtsbildes liefern die Bände 2, 3 und 6. Guardini gelingt es großartig, die allgemeine Geisteshaltung zu diagnostizieren und im Gespräch mit dem Mythos vom kausalgeschlossenen Weltbild das durch und durch perso-

nal bestimmte Bild der Geschichte zu zeichnen. In hermeneutischer Beziehung stellen beide Theologen ein Ärgernis für die Theologie dar, weil sich nach beiden die biblische Gesamtschau erst durch das „Totalexperiment des Lebens“ erschließt.

3. Die praktische Notwendigkeit eines biblischen Geschichtsbildes

Daß Philosophen und Theologen sich wieder den Kopf zerbrechen über den Gang der Geschichte, ist wohl ein Anlaß, aber keine Begründung der Notwendigkeit eines Geschichtsbildes für die Gemeinde. Die Begründung liegt im Wesen der Christusbotschaft selbst, die ja nichts weniger besagt, als daß Gott mit der gesamten Schöpfung und Menschenwelt zum Ziel kommt. Ob wir da ein Grundbild — nicht ein spekulatives Maximalsystem — haben, ist keine Randfrage, sondern stellt viele praktische Weichen für den Glaubens- und Lebensvollzug der Gemeinde.

3.1 Ein richtiges Bild vom Gang der Dinge ist notwendig für unser Gottesbild, daß Gott nämlich nicht ohnmächtig Stück um Stück aus der Hand gibt, was „sehr gut“ begann, sondern daß er auch durch Katastrophen hindurch seine Ziele erreicht. Erst als Paulus das Rätsel Israel im Grundriß klargesehen hat, folgt der große Lobpreis in Rö 11 Ende.

3.2 Ein richtiges Bild ist wichtig für die richtige Einschätzung der Schrecken und Scheußlichkeiten in der Welt. Wir werden dann nicht alles anonymen „Prozessen“ zuschieben, die uns entschuldigen, oder mit einem unbestimmten Optimismus leben, sondern begreifen, daß es das Böse gibt, das Menschen tun — ich tue —, obwohl sie es nicht tun müssen, und daß dieser Weg, den der Mensch am Anfang der Geschichte betreten hat, bis zum bitteren Ende und bis zur bitteren Konsequenz gegangen wird. Zugleich schärft sich der Blick für das Hineinverflochtensein der Menschengeschichte in den zwar grundlegend entschiedenen, aber dennoch furchtbar wirklichen

*„Eine Kirche, die nicht
zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterscheidet,
konnte für Grafe nicht Träger des Evangelisationswerkes sein“*

Kampf zwischen Gott und seinem Widersacher. Der Lebensvollzug wird wach und realistisch dadurch.

3.3 Ein rechtes Bild vom Gang der Dinge war von Anfang die Hilfestellung für die Gemeinde, in politischer Konfrontation zu bestehen. Daniel und die Offenbarung gaben in vielen Engpässen in allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte das Wissen, daß „Gott es ist, der Könige ein- und absetzt“, und zugleich inspirierten sie die Bereitschaft, das Leiden Christi anzunehmen.

3.4 Ein Geschichtsbild ist nötig, damit die Gemeinde die Zeichen der Zeit in der von Jesus angewiesenen Art lesen lernt.

3.5 Das rechte Bild vom Gang der Dinge vermittelt die Freude, daß Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit, die jetzt praktisch die geringsten und um jeden Preis geopfert Maßstäbe der Machtausübung sind, doch zur Grundlage der Herrschaft werden.

3.6 Es ist schließlich eine Hilfe dazu, daß der Lebensvollzug der Gemeinde weder aus der Geschichte in die Innerlichkeit flieht noch die Dinge selbst in die Hand nimmt und nach säkularen Konzepten die gerechte Welt bauen will, sondern unter Gottes Führung gehorsam mitten in einer sich auf das Ziel hin zuspitzenden Geschichte die neue Gerechtigkeit lebt.

Siegfried Liebschner,
Heidmühlenweg 169, 2200 Elmshorn

Buchbesprechung

Hartmut Lenhard: *Die Einheit der Kinder Gottes*. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818—1869) zwischen Bruderbewegung und Baptisten. 197 S., DM 18,80. Witten/Wuppertal 1977

Dieser gemeinsam vom Bundes-Verlag und vom Theologischen Verlag R. Brockhaus

vorgelegte Titel ist ein Separatdruck einer im Jahre 1976 von der Universität Bonn angenommenen Dissertation. Lenhard beschreibt in seiner sorgfältig belegten Darstellung die Entwicklung der Ekklesiologie Hermann Heinrich Grafes, des Gründers der ersten Freien evangelischen Gemeinde in Wuppertal.

Zwei zentrale Gedanken bestimmten das theologische Denken und das kirchliche Wirken Grafes, der Gedanke der Einheit der Kinder Gottes und der damit eng verbundene Gedanke der Trennung von Gläubigen und Ungläubigen. Eine entscheidende Vorprägung für sein Gemeindeverständnis erhielt er in Lyon in der Eglise évangélique, die von dem berühmten reformierten Erweckungsprediger A. Monod 1832 gegründet wurde und die sich nicht als Freikirche verstand, sondern als Allianzgemeinde „oberhalb“ der Konfessionen.

Für Grafe sollte die sichtbare Kirche deckungsgleich sein mit dem Leib Christi. Aber eine Kirche, die nicht zwischen Gläubigen und Ungläubigen unterschied, konnte für Grafe nicht Träger des Evangelisationswerkes sein. Deswegen gründete er im Jahre 1850 den Evangelischen Bruderverein. Die Spannung, in der der Verein stand, zeigt sich darin, daß man bewußt das Abendmahl nicht im Bruderverein feierte, aber doch private Abendmahlsfeiern im kleinen Kreis der Gläubigen zuließ. So war der kommende Konflikt mit der Landeskirche vorprogrammiert, der Bruderverein mußte sich entweder „zurückentwickeln“ zu einem bloßen Evangelisationsverein oder „weiterentwickeln“ zu einer selbständigen Gemeinde. Die „Rückentwicklung“ widersprach Grafes Auffassung von der Reinheit des Leibes Christi, die „Weiterentwicklung“ zu einer Freikirche widersprach seinem Gedanken der Einheit aller Gläubigen.

Es blieb im Grunde, so wie in Lyon, nur der Weg zu einer eigenen Gemeinde, die Grafe aber wie Monod nicht als Freikirche unter anderen verstand, sondern als Notkirche in

*„Inzwischen haben alle drei Bewegungen
Modifikationen ihres Gemeindeverständnisses vorgenommen“*

einer Zeit des Verfalls, die also die Einheit der Gläubigen nicht zerstört, sondern fördert. Auf diesem Weg zu einer Allianzgemeinde mußten sich Grafe und die ihm nahestehenden Brüder mit zwei zeitgenössischen Bewegungen auseinandersetzen, einmal mit der beginnenden Elberfelder Brüderbewegung (Carl Brockhaus), in der die Gedanken Darbys eine entscheidende Rolle spielten, zum anderen mit dem frühen deutschen Baptismus (Julius Köbner).

Es ist faszinierend, wie im Evangelischen Brüderverein drei unterschiedliche Gemeindeauffassungen so nahe beieinander standen, die darbytische Auffassung von der Nicht-Kirche, die Auffassung Grafes von der Allianzgemeinde und die baptistische von der Verwirklichung der neutestamentlichen Gemeinde in Form einer Freikirche. Von Brockhaus trennte Grafe die Ablehnung der Organisation und des Amtes in der Gemeinde, von Köbner dessen Bestehen auf der unbedingten Notwendigkeit der Gläubigentaufe.

Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts sind die drei Bewegungen (Freie evangelische Gemeinde, Brüderbewegung und Baptisten) häufig miteinander in Berührung gekommen. Die unterschiedlichen ekklesiologischen Ansätze machten damals die Entwicklung zu verschiedenen selbständigen christlichen Gruppierungen nötig. Inzwischen haben alle drei Bewegungen Modifikationen ihres Gemeindeverständnisses vorgenommen.

In dem nicht in diesem Buch abgedruckten dritten Teil seiner Dissertation* zeigt Lenhard auf, daß die stark allianzgesinnte Elberfelder Richtung 1898 von der mehr independentistisch-freikirchlichen „Wittener Richtung“ abgelöst wurde. In der Bewegung des Baptismus zeigt die Frage, ob eine offene Mitgliedschaft möglich ist, an, daß die selbstverständliche Identifikation des baptistischen mit dem neutestamentlichen Gemeindebild in Frage gestellt wird. Spannungen innerhalb der Brüderbewegung zeigen, daß auch hier die Frage nach dem Gemeindeverständnis nicht mehr einheitlich beantwortet wird.

Als es 1942 zum Zusammenschluß der Baptisten und des Bundes freikirchlicher Christen (Brüderbewegung) kam, blieben die Freien evangelischen Gemeinden dem Zusammenschluß fern. Lenhards Buch hilft, diese Zurückhaltung zu verstehen; es ist aber auch eine Herausforderung, das Gespräch um das Wesen der Gemeinde innerhalb und zwischen den drei Bewegungen zu intensivieren.

* Hartmut Lenhard, Studien zur Entwicklung der Ekklesiologie in den Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Witten/Wuppertal 1977

Klaus Fiedler, Berliner Straße 87,
4030 Ratingen

Schriftleiter: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74, Tel. 040 / 6518980. DAS THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist Teil der Oncken-Mitarbeiterzeitschrift, die außerdem aus den selbständig zu abonnierenden Teilen WERKSTATT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE besteht. Erscheinungsweise: 1977 dreimal. Bezugspreis: DM 2,- pro Heft, bei Einzelbezug zuzügl. Versandkosten. Abbestellungen 4 Wochen vor Quartalssschluß.

Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung gestattet.

Verlag: J. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Tel. 0561 / 2 10 81. Druck: Bundes-Verlag eG, Witten