Theologisches Gespräch

1/2/78

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inhalt

Manfred Bärenfänger, Die Freikirchen von der Weimarer Republik zum Dritten Reich

Torsten Bergsten, Die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts als Protest und Korrektiv

Bernd Busche, Die Bedeutung der wissenschaftlichen Bibelexegese für die Gemeindepraxis

Buchbesprechung: Siegfried Liebschner: Klaus Haacker u. a., Biblische Theologie heute

Thema: Freikirche und Staat

Die Freikirchen von der Weimarer Republik zum Dritten Reich

UB TÜB
17. JAN. 1978
ZA 4201

Um erste Versuche zu machen, die Gemeindegeschichte seit dem ersten Weltkrieg aufzuarbeiten, trafen sich vom 26. bis 29. September 1977 *im Theologischen Seminar Hamburg Vertreter der „klassischen" Freikirchen.* Weil diese Zeit immer noch mit vielen gefühlsmäßigen Belastungen beschwert ist, waren auch nicht offizielle Delegierte eingeladen worden, sondern interessierte Angehörige der Mennoniten, Methodisten, der Evangelisch-Freikirchlichen und der Freien evangelischen Gemeinden fanden sich zu dieser „Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Kirchengeschichte" zusammen. Auch einige Landeskirchler als Kenner des „Kirchenkampfes" waren dabei. Man war sich schnell einig, daß die Bezeichnung „Kirchenkampf" von den Freikirchen nicht verwendet werden kann, weil er eine Auseinandersetzung innerhalb der damaligen Deutschen Evangelischen Kirche gewesen ist.

Von den *Mennoniten* liegen erste Arbeiten für ihren Weg im „Dritten Reich" vor, etwa von *Dr. Hans-Jürgen Goertz,* Hamburg, der zu den Einladenden gehörte und zu Beginn eine Einführung in den Forschungsstand und die damit verbundene Problematik gab. Quellenmaterial muß gesammelt und jedem zugänglich gemacht werden, der darüber arbeitet. Leider werden Akten oft als Privatbesitz der damals Verantwortlichen oder ihrer Erben angesehen.

Im Raum der *Evangelisch-methodistischen Kirche* werden erste Forschungen angestellt. Dr. Karl Zehrer, Werdau (DDR), hat eine Habilitationsschrift „Die Freikirchen und das Dritte Reich" abgeschlossen. Dafür konnte er die in der DDR lagernden Akten des damaligen Reichskirchenministeriums einsehen und verarbeiten. Sein einführendes Referat war die Basis für die weitere Arbeit der Tagung.

Es war sicher gut, mit der Weimarer Republik einzusetzen. Auch die Freikirchen, die zu den konservativen Kräften gehörten, fanden nur sehr langsam Zugang zu den neuen Verhältnissen. Ihr Herz schlug noch für die zur Abdankung gezwungenen Fürsten. Andrerseits bemühten sich die Freikirchen, jetzt

endlich die Anerkennung als öffentlich-rechtliche Körperschaften zu erlangen, und erhofften sich dadurch eine öffentliche Aufwertung. Die Freikirchen waren nicht frei von Nationalismus und teilten die landläufige Auffassung von Krieg und Frieden, nach der der Krieg eine Naturnotwendigkeit ist. Nach Matthäus 24,6 muß die Gemeinde bis ans Ende von Kriegen und Kriegsgeschrei hören. Daraus wurde abgeleitet, daß man Kriegsgeschrei nicht nur ohnmächtig hinzunehmen, sondern sich bei Konflikten auch tatkräftig zu beteiligen habe. Selbst unter den ursprünglich pazifistischen Mennoniten setzte sich diese Auffassung schon während des ersten Weltkrieges durch.

Im Gegensatz dazu übten die Freikirchen, deren ausländische Schwesterkirchen — wie Methodisten und Baptisten — viele Parlamentarier, Gewerkschaftler und Parteiführer stellten, eine große Zurückhaltung gegenüber aktiver parteipolitischer Betätigung. Erst als sich die Notwendigkeit zeigte, gewisse Ziele — etwa in der Schul- und Abstinenzfrage — mit politischen Mitteln durchzusetzen, entstand der „Christenbund", dem zeitweilig der Baptistenprediger *C. A. Flügge* und der Methodistenbischof *Dr. Melle* vorstanden. Er blieb nicht lebensfähig. Dagegen konnte 1930 der „Christlich-Soziale Volksdienst" 14 Reichstagsmandate erringen. Eins davon hatte der baptistische Schriftleiter *Paul Schmidt*. Schon bald warnten Freikirchen und Gemeinschaften aber auch vor dieser Partei.

Dr. Zehrer machte deutlich, daß es später zum Nationalsozialismus niemals ernste Differenzen gab, die evangelischen Freikirchen aber auch nie die eng verbundenen Vertrauten des NS-Staates waren. Sie begrüßten es, daß mit dem „Führer" ein starker Mann dem von vielen Regierungskrisen und den Belastungen des Versailler Vertrages erschütterten Staat zu Ordnung und Stärke verhalf. Zur Verunsicherung kam es, als die „Deutschen Christen" eine Einheitskirche propagierten, der auch die Freikirchen angehören sollten. Daraufhin planten diese ernsthaft, sich zu einer „Deutschen Freikirche" zusammenzuschließen, um so neben der Katholischen und der Deutschen Evangelischen Kirche eine „Dritte Säule" zu bilden. Spätere Enttäuschungen führten zu einer Unterscheidung zwischen „echtem" und „unechtem" Nationalsozialismus. Die antijüdische Haltung des NS-Staates wurde von den Freikirchen nicht als so unerträglich empfunden, daß sie sich dagegen in irgendeiner Form auflehnten. Neben der Angst vor einer eventuellen Strafe für eine derartige „Unbotmäßigkeit" und der ans Unbegreifliche grenzenden Gleichgültigkeit dürfte für diese Haltung bedeutsam gewesen sein, daß es in ihren Reihen kaum Juden und Antifaschisten gab. Den wenigen aus rassischen Gründen Gefährdeten konnte meist dank guter Beziehungen geholfen werden. Ausländische Berichte über die Behandlung von Juden hielt man für übertrieben.

Die regimefreundliche Einstellung blieb dadurch bestimmt, daß die Freikirchen bis Kriegsausbruch in der Volksmission das Evangelium verkündigen konnten. Das wurde ihnen auch unwidersprochen abgenommen. So ist auch das Auftreten von Bischof Dr. Melle und Paul Schmidt auf der Weltkirchenkonferenz für Praktisches Christentum im Juli 1937 in Oxford zu verstehen. Weil die Deutsche Ev. Kirche (DEK) keine Delegierten dazu entsenden durfte, empfand die Bekennende Kirche (BK) die Erklärungen der anwesenden Freikirchler als Verrat ihres Kampfes um das Evangelium. Bis 1944 gab es bis zur Unerträglichkeit gesteigerte Akklamationen an und für das Regime, die Hitler als Gottesgeschenk für Deutschland und die Welt bezeichneten.

Nach dem Zusammenbruch schwiegen die Freikirchen sich aus. Ein Schuldbekenntnis wurde allenfalls indirekt und auf Veranlassung der ausländischen Brüder abgegeben. Die verantwortlichen Männer verblieben auch zumeist nach 1945 in ihren leitenden Diensten.

Dr. Zehrers Referat zeigt die ganze Problematik auf, vor der die Erforschung jener Zeit steht. Offizielle Akten eines Ministeriums und der Kirchen- und Gemeindeleitungen können

„Die Freikirchen wollten mit einer Freikirchlichen Sammlung oder Deutschen Freikirche der Eingliederungsgefahr begegnen"

nicht die ganze Wirklichkeit wiedergeben. Darum fehlt die Gegenseite ganz. Welcher Einfluß ging etwa von der apokalyptischen „Untergrundliteratur" aus! Für viele Freunde des „prophetischen Wortes" in Freikirchen und Gemeinschaften galt etwa seit den 1929 erschienenen Vorträgen „Der Weiße Herzog" von Friedrich Hoffmann Hitler als der „Antichrist" und bewahrte sie so vor einer Regime-Bejahung! Vom Dienstag ab schilderten Vertreter einzelner Freikirchen den Weg ihrer speziellen Gemeinden. *Karl-Heinz Voigt,* Methodistenpastor in Bremen und Miteinlader der Tagung, zeichnete den *„Weg der Methodistenkirche ins Dritte Reich"*. Ähnlich wie die Mennoniten konnte er sich für die Methodisten auf beträchtliche Vorarbeit zum Thema stützen. Die deutschen Methodisten gehörten mit denen der Schweiz und Ungarns zum „Mitteleuropäischen Sprengel". Ihr Bischof Nuelsen war amerikanischer Staatsbürger und residierte in Zürich. Dadurch blieb aber auch unschätzbares Aktenmaterial erhalten.

Die Methodisten gründeten zunächst einen „Sonderausschuß für unsere kirchlichen Belange in Deutschland". 1935 bekamen sie die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes und beriefen in Dr. Melle einen eigenen deutschen Bischof. Vorausgegangen war ein starkes Fragen nach dem einzuschlagenden Weg. 1926 bildeten die Bischöflichen Methodisten, die Evangelische Gemeinschaft, die Baptisten und die Freien evangelischen Gemeinden die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) als eine Interessenvertretung gegenüber den Landeskirchen, zu denen das Verhältnis gespannt war, und gegenüber dem Staat. Nach 1933 wuchs unter dem Reichsbischof Müller ernsthaft die Gefahr der Auflösung. Die Freikirchen sollten der Reichskirche eingegliedert werden. Über die Form des Anschlusses gab es verschiedene Vorstellungen. Die Freikirchen reagierten ihrerseits mit verschiedenen Denkvorschlägen, um mit einer „Freikirchlichen Sammlung" oder „Deutschen Freikirche" der Eingliederungsgefahr zu begegnen, eine Front gegen die röm.-kath. Kirche aufzubauen und als „Dritte Säule" neben den Großkirchen ein Verhandlungspartner der Reichsregierung zu werden.

Die Kontakte zur „Bekennenden Kirche" befriedigten nicht. Karl Barth lehnte die „nichtreformatorischen Kirchen" — damit meinte er die Freikirchen — rundheraus ab.

Bei den Methodisten gab es auch einen kurzen Einbruchsversuch „deutsch-christlicher" Methodisten, die eine Fachschaft von NS-Pastoren zu schaffen suchten. Die Leitung der VEF (Melle, Schmidt) wirkte oft wie „freischwebende Künstler", denn was für die Methodisten galt, traf sicher auch auf die Glieder der anderen Freikirchen zu: Die Evangelisation war ihnen wichtiger als Organisationsformen. Diese Haltung erschwerte aber auch den verantwortlichen Männern die Arbeit.

Günter Balders, der eigentliche Gastgeber der Tagung, schilderte den Weg *„Vom Bund der Baptistengemeinden zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden – Wege und Sackgassen"*. Er konnte sich dabei noch nicht auf eine so reiche Vorarbeit stützen, wie es Mennoniten und Methodisten können, sondern nur eine allererste Sichtung des Materials vornehmen.

Am 28. 4. 1933 erschien ein Aufsatz von *Dr. Hans Luckey* „Das Gebot der Stunde", in dem er aufrief, nicht abseits zu stehen. Die Bundesorganisation bedurfte einer neuen Konzeption. Es ging ihm um die Frage: Zurück zum Independentismus der Vorkriegszeit oder hin zum Führerprinzip? Im deutschen Baptismus gab es ursprünglich die eine große Bundesgemeinde. Luckey fragte: Warum nicht Stärkung der Einheit durch stärkere Führung? Warum nicht zurück zu 1851 — hin zum Führerprinzip?

Sieben damals junge Prediger, von denen keiner der Bundesverwaltung angehörte, fünf aber Gefährten gemeinsamer Studienzeit auf dem Hamburger Predigerseminar waren, veröffentlichten am 18. Mai 1933 „Ein bekennendes Wort zur gegenwärtigen Stunde", in dem sie es „begrüßen von Herzen, daß durch

„Dem NS-Staat war diese Machtzusammenballung der Freikirchen nicht recht"

die nationale Revolution wieder die geistigen Werte zur Herrschaft kommen sollen und daß dadurch auch *unsere* Botschaft von dem Gnadenwalten Gottes und seines Geistes in unserem Volke neues Gewicht gewinnt". Den Predigern Fehr, Harnisch, Luckey, Pohl, Przygodda, Riemenschneider und Rockel ging es um eine gemeindegemäße Form zwischen lähmendem Parlamentarismus und entmündigendem „absolutem Führertum" unter „klar führenden und verantwortlich sorgenden Hirten". Zur Begründung des Führerprinzips greift der Text auf die Theologie der Schöpfungsordnungen zurück und vernachlässigt die für die Lehre von der christlichen Gemeinde konstitutive Christologie.

Am 23. Oktober 1933 erging ein Schreiben der Bundesältesten an alle Gemeinden. Wenn sie weiterhin dem Bund der Baptistengemeinden angehören wollten, müßten sie innerhalb von drei Wochen einen Bruder namentlich bestimmen, „daß er der Vorsitzende oder Führer der Gemeinde sei (das wird wohl in den meisten Fällen der Prediger der Gemeinde sein)". Dagegen wandte sich ein Sonderdruck der „Rheinischen Traube", des Vereinigungsblattes der rheinisch-westfälischen Baptistengemeinden (1/1934), von *E. Merten* unterzeichnet, der mit der Liedstrophe endet: „Jesus, du allein, sollst mein Führer sein!"
Eine Verkürzung der Tatsache ist es, daß die Gebetsgemeinschaft auf der Theologischen Woche in Hamburg 1937 die Initialzündung gewesen sei, den Weg zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zu beschreiten. Die politische Situation stimulierte sehr früh den Zusammenschluß freikirchlicher Gruppen. Schon vor dem Verbot der „Christlichen Versammlung" im April 1937 gab es Kontakte zur Brüderbewegung.

Am 22. Februar 1941 entstand auf der Bundeskonferenz in Berlin, Gubener Straße, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden aus vier Gemeindebünden: Dem Baptistenbund hatten sich 1938 die pfingstlerischen „Elim"-Gemeinden angeschlossen. Die „Offenen Brüder" hatten sich im August 1937 dem Bund freikirchlicher Christen (BfC) angeschlossen, der der verbotenen „Christlichen Versammlung" als neue Organisation zugestanden worden war, unter der persönlichen Verantwortung von *Dr. Hans Becker.* Dem NS-Staat war diese Machtzusammenballung der Freikirchen nicht recht. Erst im Oktober 1942 wurde die staatliche Anerkennung für die neue Bundesverfassung erteilt. Der Name „evangelisch-freikirchlich" deutet an, daß man das Ziel einer Zusammenführung aller Freikirchen noch nicht aufgegeben hatte. Nach dem Kriege traten eine Reihe ehemaliger „Christlicher Versammlungen" wieder aus dem Bunde aus und fanden sich zur „Freien Brüdergruppe". Die meisten Elim-Gemeinden in der Bundesrepublik schieden 1954 wieder aus dem Bunde aus.

Mit Spannung erwartet wurde am Dienstagabend das *„Gespräch mit Augenzeugen",* das *Dr. Heinold Fast,* Emden, führte, der die Zeit des „Dritten Reiches" selbst nur als Kind miterlebte. Subjektive, persönliche Erinnerungen wurden erwartet und berichtet. Erschütternd war, daß drei von den fünf Gesprächsteilnehmern aus ihren Gemeinden emigrieren mußten, weil sie auch von Brüdern allein gelassen wurden. Unbefriedigend blieb, daß nur Männer berichteten, die dem NS-Staat gegenüber negativ gesinnt waren. Es hätten sich auch sicherlich Teilnehmer finden lassen, die das Suchen nach der Klarheit und Wegführung — wie es sich in den schriftlichen Zeugnissen widerspiegelt — stärker hätten schildern können. Deutlich wurde aber auch hier im Gespräch der Unterschied zwischen den Freikirchen und der BK: Die BK bezeugte angesichts des totalitären Systems: Jesus Christus ist *der* Herr!, während sich die Freikirchler weithin auf das Bekenntnis: Jesus Christus ist *mein* Herr! beschränkten.

Am letzten Vormittag gab es noch *Kurzinformationen,* so aus dem Raum der *Evangelischen Gemeinschaft,* die heute ein Teil der Evangelisch-methodistischen Kirche ist, durch Helmut Mohr, und aus den *Freien evangelischen Gemeinden,* die, wie Waldemar Brenner deutlich machte, als einziger

„In den letzten Jahren ist die Diskussion um die Täufer erneut reger geworden"

Bund innerdeutsch, allenfalls innereuropäisch, verankert sind und bis 1945 Schwierigkeiten hatten, überhaupt wirklich ein Bund zu werden. Im „Dritten Reich" kam als homogener Block der Kreis um *Friedrich Heitmüller* hinzu, der sich erst nach dessen Tode in den Bund einzufügen begann. Heitmüller hielt zu Beginn der NS-Zeit „Zwölf Predigten eines Christen und Nationalsozialisten" in SA-Uniform. Später bekam er ein Predigtverbot, das aber aufgehoben wurde, wie Dr. Zehrer ergänzend mitteilte.
Der Hamburger *Mennonitenpastor Foth* schilderte den Weg der ältesten Freikirche überhaupt, die schon im 19. Jahrhundert zur Staatsbejahung fand. Schon 1934 sah sie die Frage der Wehrdienstverweigerung als ein überholtes Relikt an. (Die Allgemeine Wehrpflicht wurde erst 1935 eingeführt!). Im Dritten Reich gab es keine mennonitischen Wehrdienstverweigerer!

Joachim *Zeiger* zeigte den Weg der *Brüderbewegung* bis zum Verbot. Es wurde am 13. April 1937 durch die Tagespresse bekanntgemacht, weil es wegen ihrer Organisationsfeindlichkeit keine Adresse gab, an die sich der Staat halten konnte. Das Verbot wurde nie aufgehoben. Einzige Möglichkeit blieb eine Neuorganisation. Als der BfC den Zusammenschluß mit den Baptisten beschloß, gab es nur die Möglichkeit, sich dem BEFG anzuschließen oder in die Illegalität zurückzufallen.

Die Arbeit soll fortgesetzt werden. Ein weiteres Treffen wird in etwa anderthalb Jahren stattfinden. In der Zwischenzeit muß Quellenmaterial sichergestellt und bereits Veröffentlichtes zusammengetragen werden. Geprüft werden müßte, welchen Aussagewert unsere Zeitschriften haben. Was ist an den Seminaren gelehrt worden?

Der Kontakt der Teilnehmer an der Arbeitsgemeinschaft soll gepflegt und zu Vertretern anderer deutschsprachiger Freikirchen ausgeweitet werden.

Manfred Bärenfänger, An der Kapelle 11,
2957 Westoverledingen 3

Die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts als Protest und Korrektiv

I. Das Täufertum im Lichte der neusten Forschung

Der Ursprung des Täufertums des 16. Jahrhunderts ist ein in der Forschung lebhaft diskutiertes Problem. Seit den grundlegenden Arbeiten von Ernst Troeltsch und Karl Holl haben zwei Hauptauffassungen einander gegenübergestanden. Laut Troeltschs *Soziallehren* (1912) entstand das Täufertum und damit der „Sektentypus" in der neueren Kirchengeschichte 1525 in Zürich. In dem Aufsatz *Luther und die Schwärmer* (1923[2]) vertritt Holl die Ansicht, daß die „Schwärmer" und unter ihnen die „Wiedertäufer" aus der Auseinandersetzung Luthers mit seinen spiritualistischen Gegnern in den Jahren 1521 bis 1522 hervorgegangen sind. Troeltschs Standpunkt ist nicht zuletzt von zwei bekannten Reformationshistorikern weitergeführt worden: von Fritz Blanke in Zürich und von dem amerikanischen Mennoniten Harold Bender. In Uppsala war Gunnar Westin ebenfalls ein energischer Vertreter dieser Auffassung. Holls Interpretation wurde vor allem von den Mennoniten, aber auch von anderen als lutherische Kontroverstheologie abgelehnt. In den 1950er Jahren war man in der Täuferforschung vorherrschend der Meinung, daß das Täufertum aus der zwinglischen Reformation hervorgegangen sei und eine Radikalisierung dieser darstellte. Nach dieser Auffassung waren diese eigentlichen, ursprünglichen Täufer apolitische Pazifisten und Separatisten, Vorläufer des späteren Freikirchentums und des Pietismus.

In den letzten Jahren ist diese Diskussion erneut reger geworden. Als Beispiel für die neue Forschungslage soll hier auf einige Arbeiten des amerikanischen Historikers James M. Stayer hingewiesen werden und besonders auf seine Beurteilung des Täuferführers Hubmaier. Es mag dem Verfasser

„Die erste Stufe des Täufertums war kongregationalistisch, nicht separatistisch, und vertraute folglich auf Selbstverteidigung und nicht Wehrlosigkeit"

dieses Beitrages gestattet sein, Balthasar Hubmaier zu erwähnen, da er sich mit ihm eingehend befaßt hat.

In seiner Dissertation schreibt Stayer wie folgt: „Wessen Lehre vom Schwert war unter den Positionen, die wir untersuchten, die am wenigsten typisch täuferische? Nach meinem Urteil gibt es auf diese Frage nur eine Antwort: Balthasar Hubmaiers! . . . das realpolitische Motiv findet sich (zumindest in einer theoretischen Formulierung) nur bei Hubmaier; und zwar aus guten Gründen. Realpolitik ist der natürlichste Modus einer Politik der Legitimität; und wenn irgend etwas für die Täufer zutraf, dann die Tatsache ihrer Illegitimität."[2] 3 Jahre später beurteilt derselbe Verfasser Hubmaier ganz anders, wenn er in dem Aufsatz „Die Anfänge des schweizerischen Täufertums im reformierten Kongregationalismus" schreibt: „Hubmaier ist in der Täufergeschichte für seine Kirchenordnung und für seine Einstellung zum Schwert der Obrigkeit, die von der Sattlers und Grebels abwich, wohlbekannt. Man sah in ihm einen „Ausnahmefall", der von den frühen Täufern abgewichen sei. Es ist jedoch die Frage, ob sein Standpunkt zu dieser Zeit eine „Sonderstellung" einnahm oder ob er anfänglich nicht doch den von Grebel und Mantz, Gross und Teck überwog."[3] Eine ähnliche Position bezieht Stayer in einem Artikel aus dem gleichen Jahr. Er schreibt: „Wenn Bergsten betont, daß Hubmaier im frühen Schweizer Täufertum eher keine Randrolle spielte, scheint das heute viel für sich zu haben."[4]

Was ist demzufolge in der Forschung zwischen den Jahren 1972 und 1975 geschehen? Einmal ist die Meinung völlig inaktuell geworden, die Täuferbewegung habe nur *einen* Ursprung, „monogenesis". Statt dessen spricht man jetzt von deren „polygenesis". Man unterscheidet zumindest drei verschiedene Hauptrichtungen des frühen Täufertums: die Schweizer Brüder, die süddeutschen Täufer und die norddeutschen und holländischen Täufer.

Wichtiger aber in diesem Zusammenhang ist die völlig neue Beurteilung des frühen Schweizer Täufertums, deren vornehmlichster Vertreter eben James M. Stayer ist. Zusammenfassend schreibt er: „Dieser Aufsatz will das frühe Täufertum von 1525 als ein vorsektiererisches Phänomen erweisen und es seinerseits als Spätstadium einer radikalen reformierten Bewegung darstellen, die als Übergang von der etablierten reformierten *Kirche* zu der nach 1526 anzutreffenden *Sekte* der Schweizer Brüder diente. Meine Hypothese ist: Die radikale reformierte Bewegung verkörperte eine nichtseparatistische kongregationalistische Kirchenverfassung . . ."[5] Bezeichnend für diese Bewegung seien die Ablehnung der Zehntenpraxis, der Bildersturm, die Erneuerung der Taufe und die politische Aktivität, die eng mit dem Bauernaufstand verbunden war. So kann man in den Jahren 1523 bis 1525 ein Verwobensein von Reformation, Bauernbewegung und Widerstand gegen die Kindertaufe feststellen.

Für diese frühe radikale Schweizer Bewegung ist Hubmaier geradezu typisch. Es handelt sich um die Unabhängigkeit der Ortsgemeinde, die möglichst total durch die Gläubigentaufe kirchlich umgestaltet werden sollte. Aber es ging auch darum, aktiv und wenn nötig mit Gewalt die örtliche Selbständigkeit und Integrität zu verteidigen. So erklärt sich der Ausdruck Stayers, daß das frühe Schweizer Täufertum eine Art „reformierten Kongregationalismus" darstellt. Folglich kann man diesen Typus von Täufertum als ein Stück authentischer Reformation des 16. Jahrh. auffassen. „Die radikale reformierte Bewegung, zu der auch die erste Stufe des Täufertums gehörte, war kongregationalistisch, nicht separatistisch, und vertraute folglich auf Selbstverteidigung und nicht Wehrlosigkeit."[6] Der Apolitismus, die Wehrlosigkeit und die strenge Absonderung von der Großkirche und der Welt gehören demnach zu dem späteren Entwicklungsstadium der Schweizer Täuferbewegung, das im Schleitheimer Bekenntnis von 1527 programmatisch dargelegt wurde. Mit diesen Ausführungen ist nur ein Teilge-

„In Waldshut war die kirchliche und bürgerliche Einheit, das Corpus christianum, erhalten geblieben"

biet der neuesten Täuferforschung berührt worden. Dadurch wird aber das Hauptthema dieses Beitrages in ein neues Licht gerückt. Der täuferische Protest bedeutete nach den eben angeführten, überzeugenden Ergebnissen der Forschung ursprünglich nicht nur ein Nein zu Großkirche und Welt, sondern eine aktive Beteiligung an der Umgestaltung von Kirche und Welt.

II. Balthasar Hubmaier als Beispiel für den täuferischen Protest

Als zweiter Teil dieses Aufsatzes sollen jetzt einige Gedanken aus Hubmaiers Schriften als Beispiel für den ursprünglichen Täuferprotest dargelegt werden. Sein Protest wollte gleichzeitig ein Korrektiv zu der großen Reformationsbewegung zwinglischer und lutherischer Prägung sein. Es wird vorausgesetzt, daß Hubmaiers Biographie in großen Zügen bekannt ist. Seine Aussagen werden nach der wissenschaftlichen Ausgabe von Westin-Bergsten, jedoch in modernisierter Form, zitiert[7].

Von Hubmaiers 24 größeren und kleineren, in den 1520er Jahren gedruckten Schriften ist das Buch *Von der christlichen Taufe der Gläubigen* das beste, inhaltlich und der Form nach. Es erschien 1525 in Straßburg und richtet sich gegen eine Schrift von Zwingli, die im Mai desselben Jahres veröffentlicht worden war. Diese trug den Titel „Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe". Hubmaier erwähnt nicht Zwinglis Namen, da er immer noch hofft, Freundschaft und kirchlichen Frieden mit den Schweizer Reformatoren bewahren zu können. Die Entfremdung zwischen ihnen und den Täufern, unter ihnen Hubmaier, stellt sich jedoch als unheilbar heraus.

Im Vorwort des Taufbuches weist Hubmaier eine ganze Reihe von Anklagen und Beschuldigungen zurück. Ich zitiere etwas gekürzt: „Ich weiß gewiß, daß Gott sich wohl 7000 Männer vorbehalten hat, die ihre Kniee vor der kindischen Kindertaufe nicht gebeugt noch sie für recht erkannt haben. Etliche Kindswäscher dagegen verfechten die Kindertaufe und kommen mit unbegründeten Erdichtungen und unwahrhaftigen Einwürfen. Sie sagen, man wollte dadurch *Rotten* und *Sekten* machen, die Obrigkeit dadurch ausrotten und ihr nie gehorsam sein. Außerdem verbreiteten sie von den Täufern, daß diese sich rühmten, sie könnten *nach der Taufe nicht mehr sündigen.*" Diese drei Anklagen weist Hubmaier als unbegründet zurück. „Uns geschieht Unrecht. Wir machen nicht Rotten oder Sekten, sondern wir handeln nach dem Wort Gottes."[8]

Die Reform innerhalb der Kirche, die die Täufer durchführen wollten, wurde also von den reformatorischen Gegnern als Aufruhr, Sektenwesen und geistliche Überheblichkeit bezeichnet. Alle drei Anklagepunkte sind bemerkenswert.

1. Aufruhr

Zunächst die Anklage wegen Aufruhrs. Genau wie bei Luther, Zwingli und den übrigen Reformatoren ging es bei Hubmaier darum, das Wort Gottes recht zu verstehen, zu verkündigen und zu praktizieren. Nach seiner Meinung war die Taufe der Gläubigen ein unerläßliches Merkmal der christlichen Kirche. Wenn die österreichische Obrigkeit ihn und seine Stadt Waldshut dazu zwingen wollte, ihre neue Tauf- und Gemeindeordnung aufzugeben, war es selbstverständlich, daß man sich wehrte. Man muß ja Gott mehr als den Menschen gehorchen. Es ist nicht Aufruhr, Gottes Wort zu befolgen. In Waldshut ging es auch nicht darum, das Volk zu zersplittern. Fast die ganze Stadt stand ja hinter ihrem kirchlichen Führer Dr. Balthasar Hubmaier. In Waldshut war die kirchliche und bürgerliche Einheit, das Corpus christianum, erhalten geblieben, und zwar mit täuferischem Vorzeichen.

Auch in einer bekannten Schrift vom Herbst 1524, als Hubmaier noch nicht den Schritt zum Täufertum vollzogen hatte, verteidigt er sich und bezeichnet die Verfolgung und Gewaltmaßnahmen der Obrigkeit als unchristlich und ketzerisch. In *Von Ketzern und ihren Verbrennern* heißt es u.a.: „So folgt

„Das Täufertum steht am Beginn der Reformation als eine Protestbewegung gegen das tyrannische Staats- und Volkskirchentum"

nun, daß die Ketzermeister die allergrößten Ketzer sind, in dem daß sie wider Christi Lehre und Beispiel die Ketzer in das Feuer verurteilen und vor der Zeit der Ernte den Weizen ausraufen mit dem Unkraut zusammen. Denn Christus ist nicht gekommen um zu metzgen, umbringen und verbrennen, sondern damit die da leben, noch reichlicher leben."[9]

Das Täufertum steht am Beginn der Reformation als eine Protestbewegung gegen das tyrannische Staats- und Volkskirchentum, das sich schon in den 1520er Jahren in Deutschland und der Schweiz entwickelte. Von seiten der kirchlichen und bürgerlichen Obrigkeit aus gesehen war der Versuch der Täufer, die Gemeinde der Gläubigen wiederherzustellen, ein Übertreten der Reichsgesetze, eine Bedrohung der Sicherheit der Gesellschaft, kurz gesagt: Empörung, Aufruhr, Rottenwesen. Vom Gesichtspunkt der Täufer aus gesehen handelte es sich dagegen um Gehorsam gegenüber der Bibel und der göttlichen Wahrheit. Die Kindertaufe war ein Zeichen dafür, daß die Kirche vom Musterbeispiel abgewichen war und eine durchgreifende Reform nötig hatte. Das Nein der Täufer zur Kindertaufe war zugleich ein Ja zur Gläubigengemeinde und zur Glaubensfreiheit.

Zu Hubmaiers Wirksamkeit als Täuferführer und -theologe kann gesagt werden: Es ist eine Illusion zu meinen, man könne eine Territorialgemeinde durch die Gläubigentaufe in eine Gläubigengemeinde verwandeln. Die Taufe der Gläubigen muß früher oder später zwangsläufig zu Separatismus und Absonderung führen. Hubmaier durfte als Täuferführer nur gut zwei Jahre in Freiheit wirken. Das Ergebnis dieser Jahre ist ein erstaunliches Beispiel für ein territorialkirchliches Täufertum, das als Alternative und Korrektiv den kindertaufenden Reformationskirchen gegenübergestellt werden kann. Sowohl in Waldshut 1525 als auch in Nikolsburg 1526 — 27 ging nach Hubmaiers notgedrungenem Fortgang sein Reformationswerk zugrunde, und die alte kirchliche Ordnung wurde wiederhergestellt. Man kann deshalb nichts darüber sagen, ob seine besondere Art von Täuferreformation auf längere Sicht lebensfähig gewesen wäre, wenn sie nicht so schnell durch äußere Gewalt vernichtet worden wäre. Sie steht da als historische Ausnahme, aber auch als Verwirklichung von wichtigen Anliegen im frühen Schweizer Täufertum.

2. Sektenwesen

Die zweite Anklage, die Hubmaier in seiner Taufschrift aufgreift, richtete sich gegen die vermeintliche Sektiererei der Täufer. Das Wort Sekte ist vieldeutig, oft mißbraucht worden und daher sehr belastet. Im Englischen hat das Wort einen positiveren Klang als z. B. im Deutschen und Schwedischen. Im englischen theologischen Sprachgebrauch wird „sect" nach Troeltschs Terminologie meistens als gleichbedeutend mit Freikirche, Freiwilligengemeinde, „gathered church" benutzt im Gegensatz zur Volkskirche einerseits und dem individualistischen Spiritualismus auf der anderen Seite. Im Deutschen und Schwedischen ist „Sekte" dagegen zu einem Schimpfwort in der kirchlichen Polemik geworden. Es hat mit Enge, Abgesondertheit, Einseitigkeit, Fanatismus zu tun.
So scheint es schon im 16. Jahrh. gewesen zu sein. Gegen Beschuldigungen solcher Art wehrt Hubmaier sich energisch. Die Taufe der Gläubigen bedeutet für ihn nicht Absonderung, Abspaltung einer Gruppe von der Gesamtkirche. Seinen Kirchen- und Taufbegriff definiert er an einer Stelle im Taufbuch folgendermaßen: „Wo die Wassertaufe nicht ist, da ist keine Kirche, kein Diener, weder Bruder noch Schwester, keine brüderliche Strafe, Ausschließung oder Wiederaufnahme. Wir reden hier von der *auswendigen* Kirche, so wie Christus in Mat 18 es tut. So muß auch ein *auswendiges* Bekenntnis oder Zeugnis dasein, wodurch *auswendig* Brüder und Schwestern einander erkennen. Denn der Glaube ist allein im Herzen. Aber im Empfang der Wassertaufe bezeugt der Getaufte *öffentlich,* daß er sich darin ergeben habe, fortan nach der Regel Christi zu leben. In Kraft

„Hubmaier lehnte die reformatorische Vorstellung von der unsichtbaren Kirche ab"

dieser hat er sich den Schwestern, Brüdern und der Kirche unterworfen, daß sie jetzt Gewalt haben, ihn, wenn er sich vergeht, zu ermahnen, zu strafen, zu verbannen und wiederanzunehmen."[10]

In diesem Zitat ist bemerkenswert, wie das Wort „auswendig" mehrmals betont wird; das Wort „öffentlich" ist auch wichtig. Für Hubmaier ist die Kirche grundsätzlich *sichtbar*. Er unterscheidet zwischen ecclesia universalis und ecclesia particularis. Beide Arten von Kirche werden als „äußerlich" bezeichnet. Die allgemeine christliche Kirche, die „Gemeinde der Christenheit", ist nach Hubmaier die leibliche Gemeinschaft aller derer, die in einem Gott, einem Herrn, einem Glauben und in einer Taufe versammelt und vereint sind und die diesen Glauben mit dem Mund bekennen. Diese Kirche ist der Leib Christi, sie ist rein und versammelt sich nur im Geiste Gottes. Außerhalb ihrer Grenzen gibt es kein Heil.

Aus der allgemeinen Kirche wird die besondere Kirche, die Einzelkirche, als eine Tochter geboren. Eine solche ist jedes gläubige Pfarrvolk einer Stadt oder eines Dorfes wie auch jede besondere und äußerliche Versammlung, die zu einem Hirten oder Bischof gehört und leiblich in der Lehre, der Taufe und im Abendmahl zusammenkommt. Im Gegensatz zu der allgemeinen, vollkommenen Kirche kann die Einzelkirche Fehler machen.[11]

Somit hat Hubmaier die reformatorische Vorstellung von der unsichtbaren Kirche abgelehnt. Wenn die Kirche/Gemeinde überhaupt existiert, muß sie zu sehen und zu spüren sein. Die äußeren Merkmale sind im Neuen Testament völlig klar zu erkennen: Verkündigung des Wortes, Wassertaufe, das Bekenntnis des Mundes, Abendmahl, brüderliche Seelsorge und, wenn nötig, Ausschließung.

Wenn die Wassertaufe ein Merkmal der lebendigen Gemeinde ist, darf sie nicht als Kindertaufe geübt werden. In alten Zeiten wurden ja alle Säuglinge zwangsläufig getauft. Das heißt, daß das ganze Volk christianisiert wurde. Die Grenze zwischen Kirche und Welt wurde dadurch völlig verwischt. Aus der getauften Gläubigengemeinde des Neuen Testaments wurde allmählich eine Volksreligion.

Die katholische Theologie betont auch die Sichtbarkeit der Kirche. Demnach ist die Kirche eine greifbare Institution, der Ort, wo die sieben Sakramente verwaltet werden. Von einem ganz anderen Ausgangspunkt kommt Hubmaier zum gleichen Ergebnis: Die Kirche muß greifbar, erkennbar sein. Die Aufgabe der Gemeinde ist folglich nicht, sich abzusondern und sich sektenhaft der Welt zu entziehen. Statt dessen soll sie mitten in der Welt leben und durch Wortverkündigung und Taufe die Menschen für ihre Gemeinschaft gewinnen.

Durch blutige Verfolgung und grausame Unterdrückung wurden die Täufer, besonders ihre Führer, dazu gezwungen, sich zu verbergen, in den Wäldern zu leben oder ständig unterwegs zu sein. So wurde das Täufertum in den Separatismus getrieben. Es ist begreiflich, wenn unter solchen Umständen das spätere Täufertum sektenhafte Züge annahm, z. B. eine Gemeindezuchtpraxis, die übertrieben gesetzlich und rigoros werden konnte. Dabei muß man festhalten, daß die Täufer in diese Haltung von den Gegnern hineingezwungen wurden. Die Geschichte der Mennonitenkirche in Holland zeigt, daß unter politisch und materiell günstigen Bedingungen das täuferische Gemeindeleben sich auch ganz anders entwickeln konnte, in Richtung auf Toleranz, Weltoffenheit und Handel hin.[12]

Hubmaier gab sich nicht der Illusion hin, eine Gemeinde von nur Gläubigen zustande bringen zu können. Er sagt ausdrücklich, die „sonderlich Kirch mag gar irren".[13] Außerdem bezeugt er, daß „der glaub ist alleyn im hertzen".[14] Letztlich weiß nur Gott, was im Herzen des Menschen vorgeht. Völlige Identität zwischen Glaube und äußerer Gemeinde kann nie in dieser Welt erreicht werden. Erfahrungen, die Hubmaier als Prediger und Seelsorger in Waldshut und Nikolsburg gemacht hatte, haben ihn zweifellos zu diesen Feststellungen bewegt. Eine solche realisti-

sche Erkenntnis sollte aber nicht verhindern, daß man die Kongruenz zwischen den Getauften und den Gläubigen anstrebt.
Die Zielsetzung Hubmaiers war also der der „Sekte" völlig entgegengesetzt. Er wollte durch seine Kirchenreform das ganze Volk erfassen. Ein jeder sollte das Wort hören, es glaubend annehmen und erst dann sich taufen lassen. So sollte die lebendige Kirche Christi wiederhergestellt werden.

3. Sündlosigkeit und die Frage des Spiritualismus bei Hubmaier

Mit diesen Ausführungen ist eigentlich auch schon die dritte Anklage widerlegt worden, die Hubmaier in seinem Taufbuch aufgreift, nämlich daß die Täufer sich rühmten, sie könnten nach der Taufe nicht mehr sündigen. Zu diesem Thema äußert Hubmaier sich in derselben Schrift u. a. wie folgt: „Der Mensch weiß und bekennt, daß er von Natur aus ein böser, wurmstichiger und vergifteter Baum ist, der aus sich selbst keine gute Frucht bringen kann. Wenn der Mensch öffentlich seine Sünden bekennt und sich verpflichtet, ein neues Leben zu beginnen, geschieht es darum nicht aus menschlichen Kräften, das eine Vermessenheit wäre, sondern im Namen Gottes des Vaters, Sohns und des Heiligen Geistes . . . Wenn der Geist anfängt, so zu wirken . . ., springt der alte Adam hervor, das ist die vergiftete Natur, wie wir im Mutterleibe empfangen und geboren sind. Derselbe alte Schelm brüstet sich, spitzt seine Ohren, springt aus und schlägt nach hinten und vorne aus. Er gebraucht seine angeborene Art und widerstrebt dem Geist im Menschen, das ist, er setzt sich wider die neugeborene Seele, so daß der Mensch nicht tut, was er will nach dem Wort Gottes. Da muß das Fleisch getötet werden, aber es will ja leben und regieren nach seinen Lüsten. Hier obliegt und siegt der Geist Christi, und es bringt der Mensch gute Früchte, die nun von einem guten Baum Zeugnis geben, und übt sich Tag und Nacht in allem, was das Lob Gottes und die brüderliche Liebe betrifft. Dadurch wird der alte Adam gemartert, getötet und zu Grabe getragen. Das ist eine Summa und rechte Ordnung eines ganzen christlichen Lebens, das im Worte Gottes anfängt."[15]
Von Sündlosigkeit des Christen ist in diesem Text wahrhaftig nicht die Rede, wohl aber vom Kampf zwischen dem Geist und dem Fleisch im gläubigen Menschen. Wenn man in diesem Zusammenhang nach einem Protestmotiv sucht, läßt es sich in dem Optimismus finden, der sich darin zeigt, daß der Geist Christi langsam den alten Menschen zurückdrängen kann. Im Luthertum beurteilt man ja diese Möglichkeit gewöhnlicherweise weniger hoffnungsvoll. Mehrere Gedanken und Ausdrücke in der angeführten Aussage Hubmaiers klingen recht lutherisch. Es wäre jedoch übereilt, deswegen Hubmaiers Anthropologie als lutherisch zu bezeichnen.

In dem Zitat heißt es u. a., daß der alte Adam *dem Geist im Menschen* widerstrebt, „das ist, er setzt sich wider die neugeborene Seele". Hier versteht Hubmaier unter dem Geist des christlichen Menschen den durch Gottes Geist neugeborenen und lebendig gemachten Geist des Menschen. Aber wie steht es nach Hubmaier um den Geist in dem sündigen Menschen? Mit anderen Worten: Wie steht Hubmaier zu der klassischen Lehre von der Erbsünde? Besonders brennend wird ihm dieses Problem im Hinblick auf die Stellung der kleinen Kinder. Sind sie selig, ehe sie bewußt glauben können?

Zwingli lehrte, daß die Kinder von gläubigen Eltern durch den Glauben der Eltern selig sind. Diese Ansicht lehnt Hubmaier ab, wie auch die katholische Lehre von der durch die Kindertaufe eingegossenen Gnade, gratia infusa. Aber er weiß nicht recht, welchen Standpunkt er selbst vertreten soll. Das Jesuswort vom Himmelreich und den Kindern versteht er als ein Bild: *Solcher* ist das Himmelreich. Das heißt, die kleinen Kinder werden als Beispiel für wahre Demut angeführt. Zusammenfassend sagt er: „Ob der Christen Kinder und auch die Kinder des Alten Testaments Kinder Gottes sind, wollen wir allein dem überlassen, der alle Dinge weiß, und wir wollen uns kein Urteil darüber

zutrauen."[16] Da Hubmaier von der Kindertaufpraxis Abstand nahm, führte das dogmatische Konsequenzen mit sich, die er nicht völlig überblicken konnte. Ein Beispiel dafür sind gerade die anthropologischen Aspekte der Erbsündelehre.

In letzter Zeit ist die Hubmaierforschung durch Beiträge von Christof Windhorst sehr bereichert worden. Er ist Dozent für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule in Bielefeld. Bisher hat er drei Arbeiten über Hubmaier veröffentlicht: (1) *Wort und Geist.* Zur Frage des Spiritualismus bei Balthasar Hubmaier im Vergleich zu Zwingli und Luther. In: Mennonitische Geschichtsblätter 31, 1974, S. 7 — 24. (2) *Das Gedächtnis des Leidens Christi und Pflichtzeichen brüderlicher Liebe.* Zum Verständnis des Abendmahls bei Balthasar Hubmaier. In: Umstrittenes Täufertum, S. 111 — 137. (3) *Täuferisches Taufverständnis.* Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. Diss. Leiden 1976. 283 S.

Ein durchgehendes, bedeutsames Thema in diesen Arbeiten ist die Frage nach dem angeblichen Spiritualismus bei Hubmaier. In den Beiträgen von 1974 und 1976 behandelt er ausführlich dieses Problem unter besonderer Berücksichtigung von Augustin, Luther und Zwingli. Luthers Position umschreibt Windhorst kurz folgendermaßen: „Für Luther wirkt mit dem Wort der Geist . . . Undenkbar ist Luther der Gedanke, daß der Mensch überhaupt zuvor den Geist habe . . . Es entfällt also ein Raum soteriologischer Vorgabe — der unversehrte Geist — im Menschen.[17]

Mit diesem Maßstab tritt jetzt Windhorst an Hubmaier heran, und das Ergebnis ist bemerkenswert. Er findet bei Hubmaier eine „merkwürdige Ambivalenz". „Einerseits unterscheidet Hubmaier die auswendige Verkündigung von der inwendigen Erleuchtung, in der Gott handelt . . . Andererseits sagt Hubmaier ausdrücklich, daß die Seele vom Geist *und* vom gepredigten Wort überzeugt wird, und läßt damit das gepredigte äußere Wort an dem inwendigen Vorgang teilhaben. Ein Spiritualist im klassischen Sinne würde das nicht sagen können; denn er trennt die Bereiche Innen und Außen, inneres und äußeres Wort radikal. Auch Zwingli konnte so weit nicht gehen wie Hubmaier."[18] Zwingli ist also nach Windhorsts Meinung spiritualistischer als Hubmaier. Den Grund für diesen antispiritualistischen Zug in Hubmaiers Denken findet Windhorst in dessen Bindung an die Schrift und ihre einigermaßen gesetzliche Handhabung.[19] Der täuferische Biblizismus rettet also Hubmaier vor dem Vorwurf des radikalen Spiritualismus angesichts der Bedeutung der Predigt für die Vermittlung des Heils. Damit ist jedoch das Problem nicht erschöpft.

Windhorst fährt fort: „Das Spiritualismusphänomen ist bei Hubmaier also in einer tieferliegenden Schicht anzusetzen und differenzierter zu beurteilen." In der Auffassung vom Verhältnis zwischen Wort und Geist ist Hubmaier der Gefahr des konsequenten Spiritualismus entwichen. „Nur in der Sakramentsauffassung bricht der Spiritualismus eindeutiger durch. Zwar behält Hubmaier Taufe und Abendmahl als höchst bedeutungsvolle kirchliche Zeremonien bei, entkleidet sie aber ihrer traditionellen sakramentalen Bedeutung. Äußere Handlung und innere Heilswirkung sind so offensichtlich voneinander distanziert, daß hier in der Tat von Spiritualismus gesprochen werden muß." Zusammenfassend sagt Windhorst: „Hubmaier bleibt Zwingli und der Tradition insofern verbunden, als letztlich das Wort gegenüber dem Geist nicht genügt in Hinsicht auf die Schaffung des Heils im Menschen . . . Das spiritualistische Motiv der augustinisch-mittelalterlichen Theologie findet sich in abgewandelter Form auch bei Hubmaier. Grundsätzlich prägt es sich in einer höheren Einschätzung der res ipsa gegenüber den signa aus . . . Hubmaier ist somit, was seine ontologischen Voraussetzungen und deren theologische Verarbeitung anbetrifft, eher ein konsequenter Vertreter der Tradition als der ‚radikalen Reformation'! Er hat das Problem und die Gefahr des Spiritualismus nicht im

reformatorischen Sinne Luthers überwunden."[20]

Diese Ausführungen Windhorsts sind so ausführlich wiedergegeben worden, weil man darin ein sehr schönes und anregendes Beispiel für einen täuferisch-lutherischen Dialog finden kann. Hier werden die Rollen umgetauscht. In der neueren Forschung wird oft das Täufertum mit den anderen nebenreformatorischen Strömungen zusammen als *die radikale Reformation* bezeichnet. Das hervorragendste Beispiel dafür ist die große Arbeit von G. H. Williams *The Radical Reformation* (1962). Nach Windhorst ist aber Luther der einzig wirklich „radikale" Reformator! Zwingli, Hubmaier und die anderen Denker und Theologen der Reformationszeit sind alle mehr oder weniger tief in der mittelalterlichen Tradition steckengeblieben. Von dem Gesichtspunkt Windhorsts aus gesehen ist offenbar viel Wahrheit an dieser Analyse. Zu einem solchen Ergebnis kann man aber nur kommen, wenn man als Ausgangspunkt gerade das Problem von Wort-Geist-Sakrament wählt. Wenn man von sichtbarer-unsichtbarer Kirche, vom Verhältnis Kirche-Obrigkeit oder von der Wirkungskraft des Geistes im gläubigen Menschen spricht, ist Luther wahrhaftig kein „radikaler" Geist gewesen.

Zu Windhorsts Terminologie sollen hier zwei kritische Bemerkungen gemacht werden, einmal zum Begriff „radikal" und zum anderen zum Terminus „Spiritualismus". Diese beiden Ausdrücke sind Träger gewisser Werturteile. Als Modewort der modernen Zeit ist „radikal" ein ausgesprochen positiver, aber auch sehr unklarer Begriff. Die Täufer, die einmal in der Forschung als die „Stiefkinder der Reformation" behandelt wurden, sind in den letzten Jahrzehnten aus verschiedenen Gründen in der Forschung überwiegend positiv und wohlwollend beurteilt und dargestellt worden. Darum wurden sie auch oft „radikal" genannt. In derselben Zeitspanne ist Luther ebenso oft als „reaktionär", als von einer veralteten Gesellschaftsordnung hoffnungslos geprägt usw. hingestellt worden. Es ist daher ein geschickter Griff von Windhorst, Luther zum radikalsten seiner Zeit zu machen, seine sämtlichen Gegner aber traditionelle Denker zu nennen! Es ist jedoch zweifelhaft, ob man in der Wissenschaft mit solchen subjektiv geladenen Worten arbeiten sollte. Folglich wäre es ein Fortschritt, wenn man damit aufhören würde, sowohl von der „radikalen Reformation" als auch vom „radikalen Luther" zu sprechen.

Ferner verliert der Begriff „Spiritualismus" bei Windhorst seinen präzisen Inhalt. So wie er das Wort benutzt, wird es zu einer mehr nüchternen Benennung für alle diejenigen, die Luther damals „Schwarmgeister" hieß. Darunter fallen die Spiritualisten im engeren Sinne, wie Karlstadt, Müntzer, die Zwikkauer Propheten usw., aber auch die Täufer verschiedener Richtungen, Zwingli und seine Anhänger, Humanisten, Mystiker und sogar Augustin und die ganze mittelalterliche Denktradition. Wenn man Luthers Stellungnahme zu den verschiedenen Theologien und Ideologien seiner Zeit zum Ausgangspunkt seiner eigenen Forschung macht, mag Windhorsts weit ausgedehnter Begriff „Spiritualismus" verwendbar sein. Wenn man aber die Absicht hat, möglichst unvoreingenommen die Gedankenwelt der Reformationszeit zu analysieren und darzustellen, wird ein Terminus, der so umfassend ist wie „Spiritualismus" bei Windhorst, fast inhaltsleer und daher unbrauchbar. Es ist entschieden vorzuziehen, den Begriff „Spiritualismus" für die Denker in der christlichen Ideengeschichte vorzubehalten, die den Geist unmittelbar auf das Innere des Menschen wirken lassen ohne Vermittlung von Kirche, Predigt, Sakrament und anderen äußeren Dingen. Andernfalls läßt sich eine terminologische Unklarheit und Verwirrung nicht vermeiden, ähnlich wie die, die von vornherein Luthers Begriff „Schwärmerei" angehaftet hat.

4. Abschließende Worte

Balthasar Hubmaier starb am 10. März 1528 den Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen in Wien als Ketzer und Aufrührer. Vor 450

„Hubmaier war ein Mann des kirchlichen Protestes wie auch des kirchlichen Korrektivs und der Alternative"

Jahren wurde er zwar von Reformatoren, Katholiken und von der Mehrheit der Täufer scharf abgelehnt, aber auch von seinen Anhängern hochgeschätzt. Heute noch ist er in der Forschung eine umstrittene Gestalt. Von mennonitischen Forschern, vor allem von J. H. Yoder, ist er nicht selten als ein Verräter an der täuferischen Sache kritisiert worden. Von baptistischen Kirchenhistorikern wird er andererseits gerne als ein hervorragender Wegbereiter des modernen Freikirchentums beurteilt. Beispiele dafür sind H. C. Vedder, G. Westin und W. R. Estep. Christof Windhorst stellt also in jüngster Zeit Hubmaier als Vertreter der augustinisch-mittelalterlichen theologischen Tradition dar. Abgesehen von diesen und anderen verschiedenartigen Beurteilungen läßt sich feststellen, daß Hubmaier zu seinen Lebzeiten ausgesprochen ein Mann des kirchlichen Protestes wie auch des kirchlichen Korrektivs und der Alternative war. Als Abschluß dieses Beitrages mag mit Zustimmung eine treffende Aussage von Christof Windhorst angeführt werden: „So erscheint Hubmaier als ein Theologe zwischen den Fronten, zwischen dem — sit venia verbo — sakramentalen Wortverständnis Luthers und dem Spiritualismus Zwinglis, gebunden an traditionelle Denkstrukturen, aber in schroffer Ablehnung eines auf ihnen sich gründenden Sakramentalismus, stets auf der Suche nach einer Form von Theologie und Kirche, die dem Vorbild der neutestamentlichen apostolischen Gemeinde entsprechen sollte."[10]

Anmerkungen

1 James M. Stayer, Anabaptists and the sword (1972[1]), S. 336 f.
2 James M. Stayer, „From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist origins" in *The Mennonite Quarterly Review XLIX*, 1975, S. 98
3 Umstrittenes Täufertum 1525 - 1975. Neue Forschungen (1975[1]), S. 41
4 The Mennonite Quarterly Review XLIX, 1975, S. 98
5 Umstrittenes Täufertum, S. 20 f.
6 Umstrittenes Täufertum, S. 48
7 Balthasar Hubmaier, *Schriften*, Quellen zur Geschichte der Täufer IX. Gütersloh 1962. Hier mit HS abgekürzt.
8 HS, S. 119, kursiv nur hier
9 HS, S. 98
10 HS, S. 145, kursiv nur hier
11 *Eine christliche Lehrtafel*, 1526, HS, S. 315 f; *Eine Rechenschaft des Glaubens*, 1528, HS, S. 478, et passim; vgl. auch T. Bergsten, *Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufertum 1521 - 1528*, Kassel 1961, S. 379 - 382.
12 Siehe z. B. G. Westin, *Geschichte des Freikirchentums*, Kassel 1958[2], S. 148
13 HS, S. 315
14 HS, S. 145
15 HS, S. 160 f.
16 *Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein*, 1525 - 1526, HS, S. 210; vgl. Bergsten 1961, S. 378 f.
17 Windhorst 1976, S. 208 f.
18 Windhorst 1976, S. 203 f.
19 Windhorst 1976, S. 210 f.
20 Windhorst 1976, S. 211 f.
21 Windhorst 1974, S. 21

Dr. Torsten Bergsten,
Gamla Vintrosavägen 26,
S-702 28 Örebro / Schweden

Die Bedeutung der wissenschaftlichen Bibelexegese für die Gemeindepraxis — Theologiestudententagung 1977

Ungefähr dreißig Theologiestudenten von verschiedenen Universitäten trafen sich vom 30. 9. - 4. 10. 1977 im Theologischen Seminar in Hamburg-Horn. Ziel dieser alljährlichen Tagung ist die Kommunikation untereinander und mit den Dozenten des Predigerseminars und das gemeinsame Arbeiten an wichtigen theologischen Fragen.
Das Thema der diesjährigen Tagung *„Die Bedeutung der wissenschaftlichen Bibelexegese für die Gemeindepraxis"* versprach von vornherein lebhafte Diskussionen, hatten doch die meisten aus ihren exegetischen Proseminaren Primärerfahrungen mitgebracht. Nicht selten waren die ersten Berührungen mit wissenschaftlicher Bibelexegese frustrierend: Das Dickicht der Hypothesen erscheint nicht durchschaubar, die literarische Produktion auf dem Gebiet der Exegese trägt wenig Brauchbares aus. So

„Der postulierte alleinige Zugang historisch-kritischer Exegese zum Verständnis der Bibel wurde vehement bestritten"

konstatiert Stuhlmacher: „Es ist heute leider ein leichtes, in jeder wesentlichen exegetischen Frage kontradiktorische Urteile ein und derselben neutestamentlichen Wissenschaft nebeneinanderzustellen, so daß sich die neutestamentliche Exegese im Ergebnis selbst aufzuheben scheint."[1] Angesichts dieser verworrenen Lage galt es, nach Darstellung und Kritik der historisch-kritischen Exegese mögliche Auswege aufzuzeigen.

1. Die Position der historisch-kritischen Exegese

C. Petersen, Assistent im Fach Altes Testament in Erlangen, ging in seinem Referat von der Notwendigkeit wissenschaftlicher Bibelexegese aus und stellte deren Leistungen dar: Ziel jeder Exegese ist es, Texte zu verstehen. Auslegung, d. h. verstehen, was der Autor der Schriften damals sagen wollte, macht exegetische Methoden notwendig, die den Text in seinen historischen, kulturellen und sonstigen Bindungen erhellen können. Die biblischen Schriften müssen in ihrer Zeitbedingtheit als Dokumente einer vergangenen Epoche ernstgenommen werden. Auslegung der Schrift muß „in ihrer Methodik mitteilbar und nachvollziehbar sowie in ihren Ergebnissen überprüfbar sein, d. h. sie darf nicht subjektive, sondern muß intersubjektive Auslegung sein"[2]. Eine spezifisch „theologische" Methodik ist daher prinzipiell abzulehnen. Einen anderen Zugang zur Schrift als den einer historisch-kritischen Exegese sieht C. Petersen nicht.
Wissenschaftliche Bibelexegese zwingt den Ausleger dazu, neu auf den Text zu hören, sein Vorverständnis zu überprüfen und vom Text her — sofern er der Schrift eine normative Bedeutung beimißt — seine christliche Praxis in Frage stellen zu lassen. Sie eröffnet uns den Einblick in die Verschiedenartigkeit des biblischen Zeugnisses, aber auch in die Widersprüche biblischen Redens von Gott. Um einem flächenhaften Bibelverständnis zu entgehen, bedarf es eines hermeneutischen Schlüssels zur Auslegung: Der Exeget fragt nach der „Mitte der Schrift", nach dem „Kanon im Kanon".

2. Anfragen

M. Kempkes, Theologiestudent an der Universität Hamburg, ging es in seinem „Versuch einer Verunsicherung" darum, die Denkvoraussetzungen der historisch-kritischen Methode aufzuzeigen und zu erschüttern:
2.1 Die Geschichte der Forschung am Neuen Testament zeigt, daß die Texte jeweils unter bestimmten methodischen Prinzipien und mit einem vorgefaßten Geschichtsverständnis angegangen wurden: So interpretierte z. B. F. Chr. Baur die Geschichte des Urchristentums auf dem Hintergrund der Geschichtskonzeption Hegels als Dreitakt von These (Paulus), Antithese (Judaismus der Jerusalemer) und Synthese (Frühkatholizismus); E. Troeltsch gewann sein Bild vom Urchristentum nach den Prinzipien der Kritik, der Analogie und der Korrelation, in deren Folge neutestamentliche Theologie als ein Stück spätantiker Religionsgeschichte dargestellt wurde; R. Bultmann schließlich entlehnt seinen Geschichtsbegriff bei der Existenzphilosophie M. Heideggers und kommt so zu seiner existentialen Interpretation.
Gehen so prinzipielle Vorentscheidungen (Vorverständnis) in jede Exegese mit ein, ist die Frage nach dem hermeneutischen Ansatz für jede Schriftauslegung von fundamentaler Bedeutung. Die Richtung, in die eine der Schrift angemessene Hermeneutik zu gehen hat, soll in 3.1 angedeutet werden.
2.2 M. Kempkes sieht den Wissenschaftsbegriff der historisch-kritischen Exegese im Schlepptau des Rationalismus: Er engt Wirklichkeit ein durch die Erhebung der autonomen Ratio zur einzigen kritischen Autorität. Die Distanz des Beobachters und die kritische Überordnung des forschenden Subjekts über sein Objekt müssen als Voraussetzung hinterfragt werden. Von daher wurde der von C. Petersen postulierte alleinige Zugang historisch-kritischer Exegese zum Verständnis der Bibel von M. Kempkes vehement bestritten: Eine Methode, die sich

„Die prinzipielle Andersartigkeit des Stoffes, mit dem sich biblische Exegese befaßt, erfordert grundsätzlich andere Erkenntnisweisen"

ihrem Gegenstand nur von einer Seite nähert, ist unangemessen. Entsprechend forderte er ein mehrdimensionales Schriftverständnis, das den Gegenstand in seiner ganzen Fülle rezipiert; so sind z. B. Meditation, Rollenspiel biblischer Geschichten und das Vertiefen in Ikonen ebenso adäquate Weisen der Schriftauslegung wie die historisch-kritische Exegese. Ein Versuch, dem Gegenstand der Auslegung angemessen zu begegnen, stellt die in 3.2 skizzierte pneumatische Exegese dar.

3. Auswege

S. Liebschner, Dozent am Predigerseminar in Hamburg, skizzierte in seinem Referat zwei hermeneutische Voraussetzungen sachgemäßer Exegese, die die Anfragen aus 2.1 und 2.2 aufnehmen und weiterführen.

3.1 Exegese ist biblisch-theologische Exegese, d. h.: Der christozentrische und zugleich heilsgeschichtliche Charakter der Selbstmitteilung Gottes erfordert die Einübung in ein gesamtbiblisches Denken. Offenbarung in Jesus Christus muß in ihrem heilsgeschichtlichen Kontext zwischen Urgeschichte und Endgeschichte begriffen werden, NT und AT müssen im Auslegungsprozeß beständig aufeinander bezogen werden. Weil hier Schrift durch Schrift ausgelegt wird, ist permanentes Bibelstudium die Voraussetzung für Exegese.

Zusätzlich zum Rückgriff auf das gesamtbiblische Zeugnis muß die Wirkungsgeschichte der Texte in der Exegese berücksichtigt werden, um zu sehen, wie die Überlieferung in der Geschichte der Kirche gewirkt und Welt mitgestaltet hat.

3.2 Exegese ist „pneumatische" Exegese. Nach H. Frey, der hier C. Girgensohn aufnimmt und weiterführt, erfordert die prinzipielle Andersartigkeit des Stoffes, mit dem sich biblische Exegese befaßt, grundsätzlich andere Erkenntnisweisen. „Exegese ist auf allen ihren Stufen auf pneumatische Erleuchtung und Erkenntnis angewiesen."[3] Der Exeget hat in einem lebendigen Zusammenhang zum „Christus praesens", zu seinem „Leib", der Gemeinde, und im Zeichen der Sendung zur Welt zu stehen. „Dieser dreifache pneumatische Lebenszusammenhang ist vom Wesen der biblischen Selbstmitteilung Gottes her das sachgemäße ‚hermeneutische Prinzip'. Es stellt den gleichen Wirklichkeitszusammenhang her, in welchem auch die biblischen Schriften entstanden sind" (S. Liebschner). Dieser Ansatz bei der Pneumatologie ist kein Sprung in die Subjektivität, nicht eine Ächtung historischer Arbeit oder eine Flucht in den Fundamentalismus, sondern ein Ernstnehmen des biblischen Textes in Anerkenntnis unserer Angewiesenheit auf den Heiligen Geist.

4. Ausblick

Da Exegese nicht zu treiben ist ohne die *geistliche Existenz des Auslegers* und ohne den *Kontext der auslegenden Gemeinde,* so stellt sich abschließend die Frage nach dem Bezug zur Lebenspraxis sowohl des einzelnen Christen und Theologen als auch der Gemeinde. Diese Fragen sind leider auf der Tagung zu kurz gekommen. Hier muß weiter nachgedacht werden, damit Theologie der ihr gemäße Platz „zwischen Praxis und Praxis" (H. Gollwitzer) zugewiesen wird. Als ein Schritt in diese Richtung kann das *Thema der nächsten Tagung* gelten: *„Religiöse Erziehung".*

Anmerkungen:

1 P. Stuhlmacher, Neues Testament und Hermeneutik — Versuch einer Bestandsaufnahme, in: ders.: Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975, S. 10.

2 G. Fohrer u. a., Exegese des Alten Testaments, Heidelberg 1973, S. 12.

3 H. Frey, Die Krise der Theologie, Wuppertal 1971, S. 80.

Bernd Busche, Sendelbacher Str. 5,
8521 Poxdorf

„Es würde die traurige Grenze zwischen alt- und neutestamentlicher Wissenschaft gesprengt"

Buchbesprechung

Klaus Haacker u. a.: Biblische Theologie heute, ca. 14,– DM. Neukirchener Verlag, 1977

„Biblische Theologie" als Schriftauslegung in der ständigen Korrelation von AT und NT wurde in den letzten Jahrzehnten besonders von den Alttestamentlern um G. von Rad betrieben. Mit Ausnahme der großen Arbeiten von O. Cullmann und L. Goppelt schob die NT-Exegese in Gestalt der dominierenden Bultmannschule die Fragestellung beiseite. Das Neue ist, daß das Stichwort „Biblische Theologie" etwa seit dem großen Forschungsbericht von H. J. Krauss 1970 immer stärker ein beachtetes Programm wird. Das hängt sicher u. a. damit zusammen, daß mit P. Stuhlmacher ein Neutestamentler aus dem Lager der bisherigen Verneiner jetzt Anwalt der Fragestellung ist.

Was ist heute von diesem Thema zu erwarten? Man merkt diesem ersten Band einer Reihe „biblisch-theologische studien" an, daß die Verfasser die Spitze des Unternehmens verschieden sehen. Schrage greift im Vorwort eine bekanntgewordene Unterscheidung Ebelings auf und sagt, es gehe nicht um „die der Bibel gemäße" Theologie, sondern um „die in der Bibel enthaltene" Theologie. Bedeutet das eine Beschränkung auf bloß historische Aufarbeitung? Der Text auf der Umschlagrückseite legt sich solche Beschränkung nicht auf, sondern setzt die Spitze der Bemühungen bei „systematisch-theologischen Konsequenzen". Biblische Theologie also nicht lediglich ein besonderes die Testamente übergreifendes exegetisches Sonderfach, sondern doch ein Beitrag zu einer „der Bibel gemäßen" Theologie? Ein erstes Durchblättern zeigt, daß z. B. Schmid in dieser Richtung maximal denkt. Bei einer sachgemäßen biblisch-theologischen Auslegung würde nicht nur die traurige Grenze zwischen alt- und neutestamentlicher Wissenschaft gesprengt, sondern auch diejenige zwischen Exegese und Dogmatik, wobei zugleich die Frage der Relevanz für heutige Wirklichkeitserfahrung in den Auslegungsprozeß mit einbezogen ist. Das ist natürlich gegenüber einer vorwiegend historischen Exegese ein ganz anderes Profil exegetischer Arbeit!

Es ist verständlich, daß Vorwort und Klappentext versichern, dies sei kein Programmheft und die Reihe sei nicht das Sprachrohr einer bestimmten biblisch-theologischen oder überlieferungsgeschichtlichen Richtung. Der Einzugsbereich der Stimmen ist vergleichsweise breiter als z. B. am Beginn von Schlatters Reihe „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie". Die weitere Arbeit muß zeigen, ob auf die Dauer der „Konsensus über die theologische Dringlichkeit des Themas und der Wille zur Überwindung des Dualismus zwischen alt- und neutestamentlicher Exegese" reicht oder ob die gemeinsame Aufgabe doch präziser umrissen werden muß. Das allerdings tun die sehr lesenswerten Einzelbeiträge je auf ihre Weise z. T. sehr unmißverständlich.

Siegfried Liebschner, Heidmühlenweg 169, 2200 Elmshorn/Holst.

Schriftleiter: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74, Tel.040/6518980. THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der Oncken-Mitarbeiterzeitschrift, die außerdem aus den selbständig zu abonnierenden Teilen BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE besteht. Erscheinungsweise: viermonatlich. 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

UB TÜB
26. MAI 1978

Theologisches Gespräch

3/4/78

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inhalt

Sigfrid Deminger, Die Erneuerung der christlichen Gemeinde und die Form und Funktion der theologischen Ausbildung in der Zukunft.

Rudolf Thaut, Theologie als „Kunstlehre der Kirchenleitung"

Thema: Theologische Ausbildung

Die Erneuerung der christlichen Gemeinde und die Form und Funktion der theologischen Ausbildung in der Zukunft

1. Die Rolle des Predigers

1.1 Die Debatte über die Erneuerung der christlichen Gemeinde hat sich in den letzten Jahren in hohem Maße mit Strukturproblemen beschäftigt. Viele haben in radikalen strukturellen Veränderungen eine Lösung dessen gesehen, was man als die funktionale Krise der Gemeinde bezeichnen könnte. Die funktionale Krise hängt weitgehend mit der Fähigkeit bzw. der Unfähigkeit der christlichen Gemeinde zusammen, Anregung geben zu können zu einer tieferen Gemeinschaft nach innen, aber auch zu einer Erweiterung der Kontaktgebiete nach außen.

1.2 Eine Überprüfung der Gemeindestrukturen führt auch zu einer Diskussion über die Dienste. Darum ist es natürlich, daß die *Rolle des Predigers* mehr und mehr zum Gegenstand kritischer Überlegungen geworden ist. Nicht zuletzt haben die, die selbst in der vollzeitlichen Gemeindearbeit stehen, Bedenken angesichts der herkömmlichen Predigerrolle. Dafür gibt es mancherlei Gründe. Es geht einerseits um größere Möglichkeiten zur Konzentration auf bestimmte Aufgaben, was auch zu einem bedeutend breiteren Verantwortungsgefühl innerhalb der Gemeinde führen würde. Andererseits geht es darum, die Einstellung zu den Aufgaben zu verändern. Der Schwerpunkt soll von den Bedürfnissen der Gemeinde auf die der Umwelt verlegt werden. Wenn man die Rolle des Pastors/Predigers verändert, indem man mehr die Konzentration auf bestimmte Aufgaben betont und damit auch eine größere Mannigfaltigkeit der Aufgaben, führt das selbstverständlich Konsequenzen für die theologische Ausbildung mit sich.

1.3 Unsere *theologischen Seminare* haben bis jetzt für relativ bestimmte Aufgaben ausgebildet, wobei die Predigerausbildung vorherrschend war und die Missionarausbildung ein Zweig kleineren Umfangs. In letzter Zeit ist die Ausbildung von Freizeitpädagogen, die in den Gemeindedienst gehen wollen, hinzugekommen. Die theologischen Seminare haben eine große Verantwortung, sie müssen hellhörig sein für das, was in der Christenheit geschieht. Sie müssen die Veränderungen aufgreifen, die im Gedanken an die Zukunft überzeugend sind. Sie müssen in voraussehender, ja prophetischer Weise Anregungen zu einer weiteren Entwicklung geben. Das kann nur geschehen, wenn wir auch dazu

bereit sind, die *Zielsetzung unserer Seminare* zu überprüfen und unsere Pläne mit Rücksicht auf die Ansprüche, die in einem oder zwei Jahrzehnten im Zentrum stehen werden, zu ändern.

2. Die funktionale Erneuerung der Gemeinde

2.1 Eine Voraussetzung für das Leben einer gläubigen Gemeinde sind vielfältige und *vitale Kontakte zur Umwelt.* In erster Linie sind nicht die Kontakte gemeint, die die Gemeinde als Kollektiv hat, sondern die, die durch die Lebensweise jedes einzelnen Mitglieds entstehen. Der Grund für das Leben der Gemeinde ist die Offenheit und die Fähigkeit eines jeden Gliedes, sachlich für andere sorgen zu können. Der Schwerpunkt dieser grundlegenden Beziehungen muß verschoben werden, und zwar von dem ohnmächtigen Gefühl angesichts der Forderung, Zeugnis ablegen zu müssen und Menschen zu gewinnen, hin zu der Fähigkeit des Zuhörens, der Teilnahme, der Selbstlosigkeit, des Verständnisses und der persönlichen Wärme, die kennzeichnend für einen Menschen ist, der innerlich geheilt worden ist. Evangelisation, die gleichbedeutend damit ist, daß Menschen zum Glauben kommen, ist eine natürliche Entwicklung, weil gläubige Menschen ihr Christentum als geheilte Menschen ausleben. Die geheilte Haltung zur Umwelt erstreckt sich selbstverständlich auf alle Lebensbereiche. Das Interesse für Menschen, der Blick für das Verlangen der Menschen, Offenheit für die Fragen und Lebensprobleme anderer, ist verbunden mit Einfühlungsvermögen, mit einem allgemeinen Augenmerk für die Situation der Mitmenschen, frei von Angst vor all den Dingen, die vielleicht nicht ohne weiteres zu dem eigenen Lebensstil passen. Die gewohnheitsmäßige Erwartung, daß alle zu uns kommen sollen — eine Erwartung, die man nicht mit der Bibel belegen kann —, muß ersetzt werden durch ein frisches und freimütiges Verlangen, wirklich dort zu sein, wo die Menschen sind. Uns ist das so ungewohnt, daß wir sogar die dafür notwendige Art zu reden vergessen haben.

2.2 Die Gemeinde ist kein Selbstzweck. Christ zu sein bedeutet nicht in erster Linie, daß man Mitglied einer Gemeinde ist. Christ sein heißt, daß man durch eine persönliche Beziehung zu Gott auf Grund der Vergebung aufgerichtet und geheilt wird in seiner ganzen Persönlichkeit. Die Gemeinde ist kein Behälter, in dem man das Fischfangergebnis der Evangelisation sammelt. Die *Aufgabe der Gemeinde* ist es, in der Welt wirksam zu sein. Sie ist ein Werkzeug für das, was Gott in der Welt ausrichten will. Wir reden viel von der Entwicklung der Gemeinde, ihrer Erneuerung, ihrer Situation in verschiedener Hinsicht. Was wirklich interessant ist und die Ursache für die Existenz der Gemeinde darstellt, ist die Entwicklung in der Welt, die Erneuerung der Welt, die Situation der Menschen im allgemeinen und im persönlichen. Gemeinde und Gottesreich sind keine identischen Begriffe. Gottes Reich bedeutet Gottes Herrschaft. Wir leben hier, um diese Herrschaft aufzurichten in allen Beziehungen und auf allen Ebenen. Um dieses Auftrags willen haben wir die Gemeinde als Ausgangspunkt, als *Brückenkopf,* als Stütze bekommen. Es sollte uns im Blick auf die Gemeinde nicht so sehr darum gehen, was die Gemeinde in sich selbst ist, sondern mehr um die Absicht und Aufgabe, die die Existenz der Gemeinde in der Welt motivieren.

2.3 Die Strukturen der Gemeinde

Die Strukturen müssen der grundlegenden funktionalen Einstellung der Gemeinde Platz geben und davon geprägt sein. Die persönliche Lebensweise des einzelnen Christen im lebendigen Kontakt zu seiner Umwelt muß sich widerspiegeln in der Art, wie man sich zu Gottesdienst und Gemeinde trifft. Was man zusammen tut, muß mit dem harmonieren, was jeder dann allein tut. Die augenblicklichen Formen für das Beisammensein, die Sprache und der Inhalt in den meisten Gottesdiensten zeugen in tragischer Weise davon, daß die grundlegenden Funktionen nicht vorhanden sind. Einzelne müssen nun notwendigerweise und selbständig eine neue Form verpflichtenden Christentums entwik-

„Die funktionale Erneuerung zur Umwelt hin setzt allerdings auch eine Erneuerung der Gemeinschaft der Gläubigen voraus"

keln und so zu einem Vorbild für die anderen werden. Durch Verkündigung und Unterweisung kann der schwere, aber unumgängliche Aufbruch eingeleitet werden. Man könnte fast sagen, daß die verlorene „Weltlichkeit" (in der Bedeutung: Interesse und Gefühl für Menschen) zurückgewonnen werden muß.

2.4 Die funktionale Erneuerung zur Umwelt hin setzt allerdings auch eine Erneuerung der *Gemeinschaft der Gläubigen* voraus. Sicher hat die Gemeinschaft in der Gemeinde in der jetzigen Form ihren Wert. Sie bedeutet viel für gewisse Menschen, weniger für andere. Dennoch ist das nicht genug. Ein wirkliches Christenleben setzt eine sehr aktive soziale Stütze voraus. Wir brauchen einander in hohem Maße. Gemeinschaft der Gläubigen darf nicht nur bedeuten, daß man im allgemeinen in derselben Kirche Gottesdienst feiert. Sie muß eine persönliche auf dem Glauben ruhende Gemeinschaft darstellen, deren Inhalt Verständnis, Gegenseitigkeit, Fürsorge und Stütze ist. Die gegenwärtigen Strukturen ermöglichen kaum eine solche persönliche Gemeinschaft. Diese setzt ja voraus, daß sich kleinere Gruppen treffen, sich gegenseitig kennenlernen und Erfahrungen austauschen. Durch den Erfahrungsaustausch und das gemeinsame menschliche Reiferwerden wie auch die gemeinsame Zielsetzung, etwas für andere bedeuten zu dürfen, wird die Gruppe zusammengebunden. Die Gefahr der Abgeschlossenheit und Exklusivität, die bei allen Gebetskreisen und Hausgemeinden besteht, beseitigt man am besten, indem die Gesamtgemeinde großzügig die kleineren Gemeinschaftsformen als wichtigen Ausdruck ihres Gemeindelebens betrachtet. Schon hier sei gesagt, daß persönliche Gemeinschaft und Fürsorge mit dem Ziel, Menschen zu befreien, große Anforderungen an Wissen und Erfahrung stellen. Darum ist es wichtig, daß die *Pastoraltheologie* und der Unterricht in *Seelsorge* so breit und tief wie möglich betrieben werden, damit die Zahl der Menschen, denen dieses Wissen zugute kommt, bedeutend größer wird, als es jetzt der Fall ist.

2.5 Wenn eine Gemeinschaft lebendig sein will, muß sie einen *Inhalt* haben. Um der Gemeinschaft willen und als eine absolute Voraussetzung für die funktionale Erneuerung überhaupt muß die *Unterweisung* in der Gemeinde einen ganz anderen Umfang und eine andere Ausrichtung als bisher bekommen. Die meisten Probleme, mit denen wir kämpfen, sind mehr oder weniger direkt durch mangelhafte Unterweisung verursacht. Nirgends sonst in unserer menschlichen Gesellschaft findet man Beispiele dafür, daß der Schulung in so hohem Maße Ziel, Kontinuität und die Aufforderung an die Teilnehmer, sich persönlich einzusetzen, fehlen. Die Gemeinde muß eine Schule werden, die bewußt und mit einer überlegten Pädagogik Menschen die Synthese zwischen Lebensfragen in ihrer ganzen Breite und der Botschaft der biblischen Texte klarmacht. Gerade wenn es um Schulung geht, ist die Verbindung zwischen der kleinen Gruppe und der großen Gottesdienst feiernden Gemeinde von außerordentlichem Wert. Einige sind der Meinung, daß der gesamte Unterricht innerhalb der Ortsgemeinde gegeben werden sollte. Aus vielerlei Gründen ist jedoch eine Zusammenarbeit zwischen der Ortsgemeinde und den theologischen Lehrstätten mit ihren größeren Hilfsquellen vorzuziehen. Dadurch öffnen sich Möglichkeiten theologischer Forschung, deren Ergebnisse oft von großem Wert auch für die Ortsgemeinde sind.

2.6 Keine Gemeinde braucht sich Sorge zu machen wegen der zunehmenden „Weltlichkeit" einzelner Mitglieder noch wegen ihrer intensiven persönlichen Kontakte. Im Gegenteil. Es gibt bemerkenswerte Beispiele dafür, daß die Verantwortung für gemeinsame Aufgaben, z. B. finanzieller Art, wie auch für größere gemeinsame *Gottesdienste* wesentlich zugenommen hat. Die Gottesdienste werden lebendig, weil die Gottesdienstteilnehmer durch persönliche Gemeinschaft miteinander und das Wissen umeinander daran teilhaben. Die Fürbitte bekommt eine neue Ausrichtung und damit einen neuen Sinn. Der Lobgesang wird echt und stark. Man hat ganz

„Die Gemeinschaftsstrukturen, die wir aus der Zeit der Erweckung übernommen haben, werden in Zukunft nicht mehr die gleiche Rolle spielen"

neuen Grund, der Verkündigung zuzuhören. Wir setzen voraus, daß auch diese erneuert ist.

2.7 Was geschieht nun aber mit den Konfessionen, wenn die alten Grenzen verwischt werden? Kann z. B. der *Baptismus* weiterleben, ohne daß baptistische Bewegungen in festen Formen existieren? Ja, das kann er in dem Maße, in dem er ein wahrheitsgetreuer Ausdruck des Evangeliums ist. Und er sollte auch nur in dem Maße fortleben. Die Rolle der Glaubensgemeinschaften als Vertreter verschiedener Christentumsinterpretationen ist wesentlich abgeschwächt worden. Die Grenzen laufen immer mehr mitten durch die Konfessionen. In Zukunft werden sie aller Wahrscheinlichkeit nach noch schärfer hervortreten. Eine funktionale Erneuerung bedeutet, daß die Persönlichkeit größere Bedeutung bekommt. Das trifft auch auf die Theologie zu. In Zukunft muß die Theologie mehr und mehr gerade von Persönlichkeiten weitergetragen werden. Sie stellen in anderer Weise als die gegenwärtigen in guter Ordnung gewählten Beamten eine Führerschicht dar.

2.8 Der Begriff Ökumene ist kaum noch verwendbar. Er weckt sehr verschiedenartige Assoziationen. Praktisch bedeutet eine funktionale Erneuerung für die Gemeinde selbstverständlich einen radikalen *Aufbruch in bezug auf die konfessionellen Abgrenzungen,* die bisher vorherrschend gewesen sind. Der natürliche Ausgangspunkt für die Zusammengehörigkeit von Christen werden immer mehr die Christen an einem Arbeitsplatz, in einem Häuserblock oder in einem Wohnviertel sein. Denn dort wird das Leben gelebt, dort wird persönliche Gemeinschaft hergestellt. Die Kirchen und Kapellen, die wir haben, sind natürlich auf absehbare Zeit hin von unschätzbarem Nutzen für größere Gottesdienste und erweiterten Unterricht. Jedoch wird der Schwerpunkt entscheidend von der Kirche/Kapelle zum Wohnzimmer, Arbeitsplatz, zu Schulen, Vereinen, Klubs, kurz, dorthin verschoben werden, wo Menschen aus irgendeinem Anlaß zusammen sind.

2.9 Die Gemeinschaftsstrukturen, die wir aus der Zeit der Erweckung übernommen haben, werden in Zukunft nicht mehr die gleiche Rolle spielen. Viele erwarten jedoch immer noch, daß sie eine zentrale Rolle einnehmen sollen. Erstaunlich oft tauchen *sektiererische Züge* auf, nicht selten hinter ökumenischen Fassaden. Es ist wichtig, daß die Erneuerung, die sich lokal immer mehr bemerkbar macht, nicht erstickt wird, indem man ihr mit Loyalitätsansprüchen entgegentritt. Sobald eine Glaubensgemeinschaft sich selbst genug ist, hat sie ihre Existenzberechtigung verloren.

2.10 Eine funktionale Erneuerung, die die Gemeinde zu dem macht, was sie sein soll, bringt auch ein neues Bedürfnis nach Führung mit sich. Die hierarchische Ordnung, von der viele Gemeinden heute geprägt sind, spiegelt mehr die Verhältnisse innerhalb der römischen Verwaltung als die der Gemeinde im NT. „Der Leib Christi" ist gleichbedeutend mit verteilter Verantwortung, Abwechslungsreichtum in bezug auf die Aufgaben und der Fähigkeit, Gegenseitigkeit und Abhängigkeit von vielen als etwas Positives zu erleben. Die herkömmliche Predigerrolle sollte aus Treue zum NT abgebaut werden.

3. Für andere dasein in mancherlei Weise

3.1 Typisch für den größten Teil der Kirchengeschichte ist, daß ein einziger (Pastor oder Priester) oder einige wenige die Verantwortung für die Gemeinde getragen haben. Die mangelhafte Fähigkeit, Platz zu schaffen für die Breite und den Abwechslungsreichtum, die kennzeichnend sind für das NT, hat sich hemmend ausgewirkt und wirkt noch immer so. Eine funktionale Erneuerung setzt voraus, daß das neutestamentliche Vorbild wirklich zum Ausdruck kommt. Das würde sehr markante Veränderungen mit sich führen. Die Einstellung der ganzen Gemeinde zur Umwelt gilt auch für die Dienste der einzelnen. Wir haben uns daran gewöhnt, daß Dienste in der Gemeinde für den internen Bedarf der Gemeinde gedacht sind; im NT ist das aber nicht

so. Die Gemeinde gibt den Auftrag oder bestätigt ihn; die *Gemeinde ist eine Plattform,* sie gibt aktive Unterstützung; aber der Zweck der Dienste erstreckt sich viel weiter. Die großen Taten Gottes geschehen nicht in der Gemeinde, sie geschehen in der Welt. Also hat Gott die Welt geliebt — nicht die Gemeinde. Kürzlich wurden in einem Ort in Südschweden zwei Prediger eingeführt. Parallel zu einer anderen Halbzeitarbeit ist es ihre Aufgabe, mit der kleinen Baptistengemeinde als Ausgangspunkt als Prediger in der Ortschaft zu wirken.

3.2 Das NT spricht mit größerer Überzeugung von verwandelten Menschen als wir. Die klassische Verkündigung und Seelsorge haben nicht die *Befreiung der ganzen Persönlichkeit* in dem Maße zustande bringen können, wie sie das NT voraussetzt. Die verschiedenartigen Dienste setzen im Grunde erlöste Menschen voraus. In jedem Menschen liegen Quellen, die freigelegt werden können und die weit mehr sind als das, was man mit Begabung, Anlage, Geschick usw. bezeichnet. Die Erlösung und die Gemeinschaft der Gläubigen zielen darauf hin, diese Quellen freizulegen. Hier spielt natürlich die Unterweisung eine entscheidende Rolle. Die Zeit muß bald vorbei sein, in der so viele, die sich Christen nennen, derart unverändert sind.

3.3 Wichtig ist auch die Tatsache, daß im NT alle Dienste für alle zugänglich sind. Im NT findet man keine Spur von Elite-Denken. *Alle* sind wir Glieder, die einander dienen sollen. Alle *dienen* und werden *bedient.* Alle Unterschiede sind aufgehoben. Die lange Debatte in Schweden über die weiblichen Pfarrer beruht nicht nur auf einer künstlichen Auslegung von einzelnen Bibelstellen, sondern (was schlimmer ist) auf dem Unvermögen, das Wesen des Dienens im NT zu verstehen.

3.4 Es gab in der griechischen Sprache mehrere Bezeichnungen für einen Dienst, eine Aufgabe, eine Verantwortung usw. Sie alle signalisierten aber zugleich Macht, Vortritt. Keines dieser Wörter (archä, timä usw.) wird im NT für die Dienste in der Gemeinde verwandt. Ein ganz neues Wort wird eingeführt: *diakonia.* Es ist ein zusammenfassender Begriff für alles Dienen und offenbart einen *neuen Charakter.* Es geht darum, in Demut zu dienen, von unten her zu dienen, sich tief zu beugen, genauso tief oder tiefer als der Sklave. Die innere Freiheit ermöglicht diese Haltung.

3.5 Die gleiche Vielfalt, die man im NT in bezug auf die Dienste sieht, gilt auch für die neutestamentliche Unterweisung über die *Gnadengaben.* Die Charismen im NT sind Ausrüstung zum Dienst. Für jeden Dienst, welcher immer er auch sei, gibt es eine entsprechende Ausrüstung, die wir uns aneignen können. Diese Ausrüstung ermöglicht es uns, den Dienst weit über unsere eigene persönliche Begrenzung hinaus zu tun.

4. Form und Funktion der theologischen Ausbildung

Im folgenden soll die theologische Ausbildung in der Zukunft behandelt werden, wobei all das berücksichtigt werden soll, was bis jetzt über die funktionale Erneuerung der Gemeinde und den Sinn des Dienens im NT gesagt worden ist.

4.1 Im letzten Jahrzehnt ist über die Form und Funktion der theologischen Ausbildung besonders viel gesprochen worden. Dabei hat sich die Debatte meistens um das Verhältnis der Ausbildung zu den Bedürfnissen der Gemeinde gedreht — einen Zusammenhang mit der Erneuerung der Gemeinde findet man fast gar nicht. In der Debatte in *Schweden* ist es hauptsächlich um die staatliche Ermittlungsarbeit über Zielsetzung und Organisation der religionswissenschaftlichen Ausbildung gegangen.

Die Diskussionen über die erwähnte Ermittlungsarbeit und über die Gestaltung der praktisch-theologischen Ausbildung haben dazu geführt, daß in der schwedischen Landeskirche die Meinungen sehr auseinandergehen. Eine wichtige Veränderung besteht darin, daß die *theologischen Fakultäten,* die früher ein ziemlich homogen-lutherisch geprägtes Milieu darstellten, nun eine offenere,

allgemeinere und mehr kritische Haltung eingenommen haben. Infolgedessen kam es zu einer Krise in der Pfarrerausbildung. Der lutherisch konfessionelle Anstrich, der immer noch spürbar ist in der Literaturauswahl und vor allem in der inneren Einstellung, wird sicher schwächer werden und nach und nach verschwinden. Auf längere Sicht muß es für die schwedische Kirche ein großer Nachteil sein, so wenig Einfluß auf die Pfarrerausbildung zu haben, wie es jetzt der Fall ist.

4.2 In den letzten Jahren ist die *schwedische Landeskirche* als Kirche bedeutend lebendiger geworden. Der Schwerpunkt der Erneuerung innerhalb der schwedischen Christenheit liegt in der schwedischen Landeskirche. Für die Landeskirche mit ihrer offenen Struktur ist es offensichtlich leichter als für die fertigen freikirchlichen Bünde, Raum für Erneuerung zu schaffen. In dieser nahezu dramatischen Zeit könnte die Entwicklung einen wesentlichen Anstoß bekommen, wenn die Kirche selbst die Verantwortung für die Pfarrerausbildung an eigenen Seminaren übernehmen würde und ihre besten Persönlichkeiten für deren Leitung einsetzen würde. Sicher sind alle daran interessiert, die religionswissenschaftlichen Fakultäten zu schützen — auch in solch einer neuen Situation wären sie von unschätzbarem Wert, vor allem für die Forschung —, aber nicht um jeden Preis. Es ist ein zu hoher Preis, auf die Dauer die Pfarrerausbildung den allgemeinen religionswissenschaftlichen Fakultäten zu überlassen.

4.3 Erstaunlicherweise kann man in der gegenwärtigen Debatte auch eine umgekehrte Tendenz sehen. Im Zusammenhang mit Erwägungen über die finanzielle Unterstützung des Staates für die *freikirchlichen Seminare* hat man vorgeschlagen, daß die Seminare, jedenfalls teilweise, in die religionswissenschaftlichen Fakultäten eingeordnet würden. Das würde bedeuten, daß man eine Entwicklung herbeiführt, die nur eine einzige Form von Pfarrer- und Predigerausbildung in Schweden zuläßt, nämlich die an den religionswissenschaftlichen Fakultäten. Diese Vorschläge gründen sich mehr auf den Wunsch, die religionswissenschaftlichen Fakultäten zu schützen, als auf ein Verständnis dafür, daß die Kirchen theologische Ausbildung benötigen!

Wenn die freikirchlichen Seminare überhaupt eine Möglichkeit haben wollen, den mit den Aufgaben in den Gemeinden an sie gestellten Ansprüchen zu entsprechen und aktiv zur Erneuerung der Gemeinden beitragen zu können, müssen sie ihre Selbständigkeit und Integrität auch auf längere Sicht hin bewahren. Das Verhältnis zwischen den Seminaren einerseits und den religionswissenschaftlichen Fakultäten andererseits kann man sicher ordnen, aber daß muß unter Rücksichtnahme auf die gegenwärtige und zukünftige Form und Funktion der Seminare geschehen. Das Verhältnis darf nicht dadurch bestimmt werden, daß die Fakultäten sich um eine größere Breite bemühen, was die Abnehmer betrifft, sondern muß in Einklang stehen mit der Zielsetzung der Seminare, so wie diese sie selbst auffassen.

4.4 Das *Bethelseminar in Bromma* (Stockholm) und die *Missionsschule in Örebro* untersuchen gegenwärtig Möglichkeiten für eine intensive Zusammenarbeit mit dem Baptistischen Seminar in Rüschlikon/Schweiz. Einmal tut man das, um auch in Zukunft seine Selbständigkeit zu bekunden; zum andern, um den formalen Anschluß an die internationale Universitätsausbildung zu bekommen mit Möglichkeiten für ein weiteres Studium teilweise anderer Art als das, was wir in Schweden anbieten können. Seit längerer Zeit sind die beiden Schulen immer *internationaler* geworden, vor allem durch den zunehmenden Anteil an englischsprachiger Literatur für die Kurse. Auf die Dauer kann es von ungeheurem Wert sein, daß Lehrer und Studenten den Kontakt mit diesen Strömungen bekommen und behalten. Wir können einfach nicht ohne ihn sein. Die internationale Zusammenarbeit, um die es hier geht, berührt in erster Linie den allgemeinen Rahmen für den Umfang der Studien und deren

methodologische Breite, Bibliotheksquellen und die Kompetenz der Lehrer.

4.5 Schon bevor die Frage nach einem schwedischen BD (Bachelor of Divinity) aufkam, erwog man an der *Missionsschule in Örebro* die Möglichkeit, ein längeres, zunächst vierjähriges, Studium einzuführen. In den letzten Jahren hat man den Studiengang geändert. Von den Ansprüchen ausgehend, die die übliche Predigerrolle stellt, ist man mehr zu dem gekommen, was man *Lehrerausbildung* nennen könnte. Innerhalb der Gemeinden ist das Bedürfnis nach Unterweisung sehr groß. Wir rechnen damit, daß man in zehn Jahren in den Gemeinden Lehrer in Theologie anstatt Prediger anstellen wird. Die übrigen Aufgaben, die jetzt der Prediger erledigt, werden von einer kollektiven Leitung übernommen, die sich schon vielerorts entwickelt hat. Eine Umgestaltung der Aufgaben in diesem Sinne erfordert mit der Zeit eine erschöpfendere Grundausbildung als die augenblickliche dreijährige. Dies ist eines der wichtigsten Motive für die Verlängerung der Ausbildung und auch für die internationale Zusammenarbeit, die neue Möglichkeiten für weiterführende Studien öffnet.

4.6 Auf die Dauer kann natürlich bei der Planung der theologischen Ausbildung nicht nur der Bedarf an Unterweisung im Mittelpunkt stehen. Es ist zwar so, daß die theologische Ausbildung in ihrer jetzigen Gestalt Grundlage für eine ganze Reihe von Aufgaben bilden kann. Die Grundausbildung in Theologie entspricht dem Wunsch vieler, wenn auch die Aufgaben hernach verschiedenartig werden. Es gibt aber auch ein Verlangen nach größerer Mannigfaltigkeit. Die *verschiedenen Ausbildungslinien*, die in den letzten Jahren hinzugekommen sind, stellen einen wesentlichen Beitrag dar: die Linie für Freizeitpädagogen, kürzere theologische Ausbildung für „Laien", Kurse verschiedener Art. Auf die Dauer ist es unmöglich, daß jedes Seminar ein vollständiges Programm entwickeln kann. Wenn die jetzigen Seminare als selbständige Einheiten beibehalten werden sollen, muß nach und nach eine *Spezialisierung* dahin gehend geschehen, daß das Ausbildungsangebot unterschiedliche Profile bekommt. Ansätze dazu sind bereits vorhanden. Die Missionsschule in Örebro entwickelt eine avancierte Missionarausbildung, das Bethelseminar ein sehr interessantes Programm für Musikausbildung in Zusammenarbeit mit der Musikhochschule in Stockholm. Beide Ausbildungsmöglichkeiten werden vom Bund der Baptisten und von der Örebromission in Anspruch genommen. Ein anderes interessantes Programm am Bethelseminar ist der Plan, eine Evangelisations-/Evangelistenausbildung mit einer umfassenden theologischen Ausbildung als Grundlage einzuführen. So wie das NT vom Leibe Christi spricht, von den Gliedern, die sich in *schöpferischer Gegenseitigkeit* ergänzen, so sollten wir das auch tun. Der Begriff „Leib Christi" sollte nicht nur auf die Ortsgemeinde angewandt werden. Mit der Zeit wird die funktionale Erneuerung es bewirken, diese Betrachtungsweise auf die ganze Christenheit anzuwenden. Auch die Seminare können Glieder werden, die einander dienen.

4.7 Ein wichtiger Beitrag in der Entwicklung zu größerer Mannigfaltigkeit in der Gemeindearbeit ist eine größere Offenheit für das, was die Studenten selbst über ihre zukünftige Arbeit denken und sagen. Bisher ist das Studium zugeschnitten worden auf die kommende Prediger- oder Missionarrolle mit sehr wenig Platz für Abweichungen. An der Missionsschule in Örebro hat man eine neue Zielsetzung ausgearbeitet. Wir bilden jetzt nicht mehr Prediger und Missionare in der herkömmlichen Bedeutung aus. Die Schule vermittelt eine theologische Ausbildung, aber jeder Student kann die *Form seines späteren Dienstes* selbst wählen. Es ist auch nicht so, daß nur solche ausgebildet werden, die schon im voraus auf eine bestimmte Aufgabe eingestellt sind. Wir definieren die Aufgabe der Schule so: Sie soll ein Zentrum für theologischen Unterricht sein. In den letzten Jahren ist die Anzahl der Schüler, die bereits eine andere Berufsausbildung haben, gestie-

gen. Eine zunehmende Anzahl von Lehrern, Ingenieuren und anderen haben an besonderen ein- oder zweijährigen Kursen teilgenommen, um neben ihrem täglichen Beruf eine größere Verantwortung in der Gemeinde tragen zu können. Dem gleichen Zweck dient das *einjährige Bibelinstitut* und das *theologische Abendseminar*. In diesem Schuljahr nehmen ungefähr sechzig Schüler an dem theologischen Unterricht und dem in Seelsorge teil, ohne z. B. Prediger werden zu wollen. Dadurch wird Schritt für Schritt eine bessere Grundlage für die kollektive Leitung in der Ortsgemeinde geschaffen.

4.8 Das internationale Bewußtsein ist in mehrfacher Hinsicht wichtig. Der direkte Kontakt mit der internationalen Theologie ist schon genannt worden. Wir kommen auf die unerhört wichtige Frage zurück, bei der es um das Verständnis und das Einfühlungsvermögen in die internationale Problematik geht. Wichtig in diesem Zusammenhang sind auch die Verbindungen des Seminars zu dem, was wir *äußere Mission* nennen. Auf fast allen Missionsfeldern, in allen Kirchen der Dritten Welt ist der Bedarf an theologischer Unterweisung sehr groß. In vielen Fällen befindet man sich immer noch im Aufbauzustand. Man sollte das Kollegium unserer Seminare für Einsätze in verschiedenen Teilen der Welt während einer kürzeren oder längeren Zeit in Anspruch nehmen. Dadurch können wir aktiv am Aufbau der einheimischen Kirchen mithelfen. Gleichzeitig sammeln wir fortlaufend Erfahrungen aus diesen Ländern. Wenn ein oder einige Lehrer ständig im Ausland sind, um einen solchen Dienst zu tun, ist das gleichbedeutend mit einer größeren Kontaktfläche und vermehrten Erfahrungen. Diese *Internationalisierung des Kollegiums* ist auch in mancherlei anderer Hinsicht von außerordentlichem Wert.

5. *Die Identität eines theologischen Seminars*

5.1 Ein wichtiges Stück *unserer Verantwortung* als theologisches Seminar liegt darin, daß wir an der Frage unserer Identität arbeiten, was wir wollen und wie wir es tun wollen. Oft wird die Debatte über die theologische Ausbildung so geführt, als bestände kein grundlegender Unterschied zwischen dem theologischen Seminar und einer religionswissenschaftlichen Fakultät. Wenn man einen Unterschied sieht, pflegt man diesen als ein Anzeichen von Konfessionalismus in der Arbeit des Seminars zu definieren; man könne ebensogut ohne ihn sein. So einfach ist das natürlich nicht. Ein konfessionelles Gepräge in dem Sinne haben wir nicht. Es gibt jedoch einen anderen grundlegenden Unterschied. Von meiner Sicht gesehen, könnte man unsere Haltung in drei Punkten klarmachen:

5.1.1 *Ehrfurcht vor der Offenbarung*

Das bedeutet, daß wir im Unterricht davon ausgehen, daß die biblischen Texte Träger göttlicher Weisheit sind. Ihrem Charakter nach unterscheiden sie sich von anderen Texten. Die religionswissenschaftlichen Fakultäten können diesen Unterschied nicht angeben, auch wenn man bis zu einem gewissen Grade mit dem Selbstzeugnis der Texte als Ausgangspunkt arbeiten kann. Für den, der sich für die Arbeit in einer Gemeinde vorbereitet, ist dieser Ausgangspunkt für das Studium unentbehrlich.

5.1.2 *Offenheit für die Ergebnisse der theologischen Forschung*

Das führt eine methodologische Breite mit sich, die dem Studenten Verständnis für unterschiedliche Auffassungen vermittelt, die man innerhalb der verschiedenen theologischen Disziplinen vertritt. Hier nutzen die Fakultäten ihre Möglichkeiten weniger, als man erwarten könnte. Die methodologische Schulung ist oft fragmentarisch und nicht selten einseitig. Oft bekommt man den Eindruck, daß z. B. eine mehr konservative theologische Haltung einfach als unwissenschaftlich abgetan wird. Das ist eine ungerechte und grobe Vereinfachung. Es geht ja darum, seine Ausgangspositionen klar anzugeben.

5.1.3 *Eine zielbewußte Arbeit, die Botschaft der biblischen Texte heute auszuwerten*
Das gilt für Lehrer und Studenten. Man muß bereit sein, in seinem eigenen Leben zu verwirklichen, worin man andere unterweisen will. Nur dann hat man das Recht, Lehrer in einer Gemeinschaft zu sein. Hier bietet das Seminar natürlich mit seinem seelsorgerlichen Milieu, seiner starken Gemeinschaft, seinen Gelegenheiten zu gemeinsamem Gebet ganz andere Möglichkeiten als die Fakultäten. Die Konzentration des Seminars auf die Persönlichkeitsentwicklung und die Integration zwischen Wissen und Leben steht oft in krassem Kontrast zu der Einsamkeit und dem Gefühl der Verlassenheit der Fakultätsstudenten. Das theologische Studium muß so betrieben werden, daß es ständig neue Impulse zu größerem Einfühlen gibt bis hin zu der Grenze, wo die Botschaft der biblischen Texte und die eigene Persönlichkeitsentwicklung zu einem Verlangen zusammenschmelzen: das, was man gefunden hat, in all seinen Beziehungen zur Umwelt zu verwirklichen und zu vermitteln.

5.2 Theologie darf in Zukunft nicht so isoliert studiert werden wie bisher. Theologie ist nur sinnvoll, wenn sie ein *lebendiges Dasein* führt. Es gibt und hat Theologie als Selbstzweck in allzu großem Maße gegeben. Es genügt nicht, daß die Seminare ganz allgemein ihre Möglichkeiten wahrnehmen, der Umwelt gegenüber offen zu sein. Die Planung am Seminar muß weit mehr als bisher davon beeinflußt werden. In unseren Gesprächen über die Entwicklung der Missionsschule in Örebro in den nächsten Jahren sehen wir drei Entwicklungslinien:

5.2.1 Zuerst muß die Arbeit an unserem Plan zur *Entwicklung des theologischen Studiums* fortgesetzt werden. Das erreicht man u. a. durch eine verlängerte Ausbildung, durch vorgeplante fortgesetzte Studien für fast das ganze Kollegium, durch die ausgebaute internationale Zusammenarbeit mit dem BD-Examen im Rahmen für unser eigenes Programm und durch wesentlich größere Möglichkeiten zu weiterführenden theologischen Studien für Studenten mit besonderen Voraussetzungen.

5.2.2 Zum anderen müssen die *gemeinschaftswissenschaftlichen Studien* verstärkt werden. Schon jetzt handhaben wir es so, daß wir jede Woche besondere Vorlesungen haben, die hauptsächlich auf Material aus Zeitungen und Zeitschriften und Material vom Außenpolitischen Institut beruhen. Aber sowohl die schwedischen Probleme mit den Fragen nach Lebensqualität und verantwortungsvoller Lebensführung wie auch die internationalen Probleme müssen viel mehr Beachtung finden in direkter Verbindung zur Theologie.

5.2.3 Zum dritten geht es um die *Kommunikation*. Wenn wir der Auffassung sind, daß wir der Umwelt etwas zu sagen haben, müssen wir bedeutend zielbewußter daran arbeiten, *wie* man es sagt. Wie spricht man mit Menschen? Wie kann man die allgemeine Meinung beeinflussen? Was versteht man unter der ganzen Breite der Informationskanäle? Um Hilfsmittel für diese Erweiterung des Programmes zu bekommen, haben wir vorgeschlagen, daß eine Volkshochschule zum neuen Ausbildungszentrum gehören soll. Damit würde man eine Ausbildungsstätte mit nahezu einzigartigen Möglichkeiten schaffen.

6. Rückblick

6.1 *Zusammenfassung*
Die Erweiterung des Studiums von der Theologie in der Isolierung zu einem tieferen Erleben unserer eigenen Zeit entspricht dem Vorgang in der Gemeinde. Die Gemeinde wird lebendiger, und die Kontakte nach außen hin zur Umwelt sind wichtig für die Erneuerung. Der Einsatz der Gemeinde und die Ausbildung müssen auf die Ansprüche der Umwelt zugeschnitten werden. Die Welt muß sozusagen entscheiden, wie die Gemeinde und die Ausbildungsstätten arbeiten sollen. Die warme Gemeinschaft, oft in Form von kleineren Gruppen, setzt eine bedeutend größere Anzahl von Menschen voraus, die Verantwor-

tung in der Leitung übernehmen können. Die erhebliche Erweiterung der Ausbildung soll diesen Bedarf decken. Der Mangel an fortlaufender Unterweisung in der Ortsgemeinde soll durch die Veränderung der Predigerrolle zur Lehrerrolle hin behoben werden. Durch größere Möglichkeiten zu weiterführendem theologischem Studium in schöpferischem Milieu können Persönlichkeiten ausgebildet werden. Sie tragen die Christentumsinterpretation weiter, die wir vertreten. Um die Zusammengehörigkeit der Christen über die konfessionellen Grenzen hinaus örtlich zu erleichtern, sollte die Ausbildung für alle und unter gleichen Bedingungen offen sein ohne Rücksicht darauf, welcher Glaubensgemeinschaft der Student angehört. Je mehr Menschen engagiert werden, desto größer sind die Möglichkeiten, diejenigen zu finden und anzuleiten, die wirklich die Voraussetzungen für geistige und geistliche Führerschaft haben.

6.2 Manchmal bemerkt man eine auffallende Furcht vor Veränderungen überhaupt und vielleicht nicht zuletzt vor Veränderungen in der Art, wie sie hier diskutiert worden sind. Das ist leicht zu verstehen. Es geht hierbei um *Aufbruch*, radikalen Aufbruch. Unsere Generation ist jedoch keineswegs die einzige, die umwälzende Veränderungen erlebt hat. Im Vergleich zu dem Geschehen zur Zeit der Erweckungsbewegung nimmt sich das oben Gesagte allerdings nur wie eine Randbemerkung aus. Gleichzeitig ist es wichtig, daß wir uns dessen bewußt sind, daß wir sicher noch nicht wissen, wohin der Weg führt. Niemand hat das Endziel von dem, was der Herr der Gemeinde tun wird, gesehen. Wir müssen uns gemeinsam vorantasten. Auf dem Wege dürfen wir demütig Ansichten und Erfahrungen miteinander austauschen.

Sigfrid Deminger, c/o Teologiska Seminarium, Järnvägsg. 28, S-703 62 Örebro; übersetzt von Helga Bergsten, Örebro

Buchbesprechung

Siegfried Großmann: *Haushalter der Gnade Gottes.* Von der charismatischen Bewegung zur charismatischen Erneuerung der Gemeinde. 212 S., DM 17,80. Oncken-Verlag, 1977

Der Verfasser legt eine Art Handbuch vor, da eigentlich alle Bereiche vorkommen, in denen man Orientierung zum Thema Charismen wünscht. Der geschichtliche Teil informiert über Schwerpunkte aus 2 000 Jahren Kirchengeschichte, über den Weg zur Pfingstbewegung und ausführlich über Vorgeschichte und Geschichte der charismatischen Bewegung, deren deutschen Teil der Verfasser von der Ruferarbeit her miterlebt und schreibend begleitet hat.

Der theologische Teil setzt sinnvollerweise den einen Schwerpunkt beim heißumstrittenen Thema Geistestaufe, den anderen bei der ausführlichen Unterscheidung und Charakterisierung der einzelnen Charismen, die zuvor allerdings in das umfassende Wirken des Geistes eingezeichnet werden. Dieser Teil verbindet geschickt biblische und praktische Beobachtungen.

Das Profil des Buches kommt am stärksten im praktischen Teil heraus: Integration und Balance sind die charakteristischen Begriffe. Es sei unbedingt nötig, daß die charismatische Bewegung, die als Initialzündung von Gott her bewertet wird, in die Gemeinde mündet. Umgekehrt werden die Gemeinden/Kirchen davor gewarnt, durch Abweisung Fehlentwicklungen zu fördern. Das bisherige Echo auf diese vermittelnde Linie ist gut. Die Spitze des Buches liegt jedoch nicht in bloßer Darstellung, verbunden mit einem Werben um eine mittlere Linie, sondern klar bei einer „Ermunterung zum Aufbruch".

Siegfried Liebschner, Heidmühlenweg 169, 2200 Elmshorn

„Die Universitätstheologie fühlt sich zuerst dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit verantwortlich, dann erst dem Auftrag der Kirche"

Theologie als „Kunstlehre der Kirchenleitung"

Dieser Beitrag wurde ursprünglich 1976 für den im Kaiser Verlag, München, erschienenen Band „Theologie und Kirchenleitung" verfaßt, herausgegeben von Wolfgang Erk und Yorick Spiegel (der Martin Fischer zum 65. Geburtstag gewidmet ist). In diesem Band soll vor allem auf die Bindung der Theologie an die Gemeinde und deren Sendung hingewiesen werden. Nach Meinung des Verfassers werden der Sinn und die Bedeutung dieser Bindung in Gemeinden mit demokratischen Strukturen deutlicher erkannt als in anderen Kirchen. Sich dies zu vergegenwärtigen ist für so strukturierte Gemeinden selbst (also auch die evangelisch-freikirchlichen) sicherlich ebenso wichtig wie für diejenigen, die in ihnen eine theologische Verantwortung wahrnehmen. Der vorliegende Aufsatz stellt eine überarbeitete Fassung dar.

Um die kirchliche Bindung der Theologie herauszuarbeiten, hat der Erlanger Systematiker Friedrich Mildenberger die Definition Schleiermachers für die Theologie „als Kunstlehre der Kirchenleitung" neu in die Debatte geworfen.[1]. Dieses Verständnis von Theologie, das zunächst für die Gegenwart absolut nicht hilfreich zu sein scheint, gewinnt durchaus aktuelle Bedeutung, wenn wir den von Mildenberger zitierten Paragraphen aus Schleiermachers kurzer Darstellung des theologischen Studiums lesen: „Die christliche Theologie ist sonach der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d. h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist."

1. Spannung zwischen Theologie und Gemeindefrömmigkeit

Angesichts der Spannung zwischen Theologie und Gemeindefrömmigkeit, die gegenwärtig verschiedene Kirchen unseres Landes in Zerreißproben hineingeführt hat, muß die Frage gestellt werden, ob Schleiermacher nicht eine wesentliche Aufgabe der Theologie erkannt hat. Wird diese Funktion der Theologie in unserer Zeit nicht weitgehend verkannt, so daß tatsächlich diese *„zusammenstimmende* Leitung der christlichen Kirche" oft kaum noch gelingt? Es wäre gewiß zu billig, einseitig etwa der Universitätstheologie die Alleinschuld an der gegenwärtigen Polarisierung zuzuschieben. Daß die kirchliche Bindung der evangelischen Theologie — wie auch immer diese im einzelnen zu verstehen und zu gestalten ist — in unserem Land und unserer Zeit völlig unterentwickelt ist, dürfte jedoch kaum in Frage gestellt werden. Da in den Freikirchen die Überzeugung weiterhin lebendig ist, daß Gemeinde und Theologie in ihrem Dienst und in ihrer Verantwortung unmittelbar und unauflösbar aneinander gebunden sind, darf von dieser Seite aus wohl einmal mit Nachdruck auf diese Schwäche unserer so hoch entwickelten Theologie hingewiesen werden. Weil die Freikirchen in Deutschland Minoritäten darstellen und deshalb auf die Arbeit der evangelisch-theologischen Fakultäten mit angewiesen sind, leiden sie ebenso wie die anderen Kirchen darunter, daß sich die evangelische Theologie bei uns in erster Linie verantwortlich fühlt, dem an der Universität herausgebildeten Anspruch der Wissenschaftlichkeit zu genügen, und daß die Verantwortung gegenüber dem Auftrag der Kirche erst in zweiter Linie gesehen bzw. dies der Disziplin der Praktischen Theologie überlassen wird.

Es geschieht sicherlich in der Überzeugung, daß gerade Wissenschaft nur in Freiheit gesund gedeiht und daß der wissenschaftlich so Gebildete am besten die Fähigkeiten entwickeln kann, die die Wahrnehmung seines Amtes erfordern. Für den Theologen zeigt sich aber, daß ihm heute zumindest eine wesentliche Aufgabe nicht mehr ausreichend gelingen will: die Gemeinden und ihre Glieder so zueinander zu führen, daß es zu einem lebendigen Zusammenwirken aller kommt.

„Stets wird das Beteiligtsein aller Glieder ebenso wie die unterschiedliche Funktion der einzelnen Glieder herausgestellt"

Im Gegenteil: die Polarisierungen werden immer stärker und entwickeln zentrifugale Kräfte, die nicht mehr als Spannungen einer gesunden, zur christlichen Kirche gehörenden Pluriformität der Gaben und Erkenntnisse verstanden werden können. Daß es aber gerade Aufgabe des ordinierten Amtes ist, die Pluralität der Kräfte zusammenzuführen, hat nicht nur Schleiermacher damals gesehen, es wird vielmehr auch in der Ämterdiskussion der Gegenwart immer wieder herausgestellt[2]. Darum ist es in der Tat nicht abwegig, neu zur Sprache zu bringen, daß Theologie „Kunstlehre der Kirchenleitung" ist. Es muß heute nur zugleich begriffen werden, daß sich „Kirchenleitung" nicht lediglich an der „Spitze" einer Landeskirche oder Freikirche vollzieht, wo das institutionell zu Ordnende zusammenläuft, sondern vor allem in der örtlichen Kirchengemeinde, also dort, wo die Gemeinde ihr Leben führt, sich zum Gottesdienst versammelt und in ihrer Umwelt den missionarischen und diakonischen Auftrag auszuführen unterwegs ist.

Durch diese kritischen Anmerkungen soll nun auch wieder nicht einfach den „Amtsträgern" die Schuld an einer gewissen Misere in der kirchlichen Situation zugeschoben werden. Die Kritik zielt tiefer. Sie geht von der Überzeugung aus, daß die Gemeinde Jesu Christi immer, wenn sie lebendig ist, in Strukturen lebt, die wir heute als demokratisch bezeichnen. Dieser Gegebenheit trägt jedoch die Theologie nicht zureichend Rechnung. Dadurch entsteht jenes Mißverhältnis zwischen Theologie und Kirche, das wir heute erleben, das fast unüberbrückbare Gräben aufgerissen hat und zu schwer auflöslichen Mißverständnissen führt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß viele Pfarrer für die Gemeindearbeit die Theologie einfach beiseite schieben, indem sie entweder schlicht biblizistisch arbeiten oder sich in sozialpolitische Aktivitäten flüchten.

2. *Der Begriff „demokratisch"*

Der Begriff ist allerdings nicht völlig zutreffend und bedarf der Erläuterung. Gemeint ist, daß die *ganze* Gemeinde mit allen ihren Gliedern unmittelbar vor Gott steht, am Heil in Jesus Christus teilhat und daher auch an dem apostolischen Auftrag, „einer heillosen Welt das heilsame Werk Christi zu vermitteln"[3]. Jedem Gemeindeglied ist nach 1. Kor 12 deshalb eine Gnadengabe verliehen, mit der es seinen Beitrag zum Aufbau der Gesamtgemeinde leistet, damit diese im Zusammenwirken der verschiedenen Glieder ihre Mission erfüllen kann. Ähnlich wird es in Röm 12 und Eph 4 dargestellt. Stets werden das Beteiligtsein aller Glieder ebenso wie die unterschiedliche Funktion der einzelnen Glieder herausgestellt. Aus dem Neuen Testament gewinnen wir jedenfalls die Erkenntnis, daß in allen Gemeindeordnungen, obwohl sie nach Zeit und Umwelt erhebliche Unterschiede aufweisen, stets die ganze Gemeinde mit allen ihren Gliedern am Aufbau der Gemeinde sowie der Erfüllung ihrer Sendung beteiligt war und deshalb auch an der Verantwortung und Willensbildung bei wichtigen Entscheidungen beteiligt wurde.

Gewiß wird der theologisch ausgebildete Amtsträger einen Mittlerdienst zwischen dem zu übernehmen haben, was die Fachwissenschaft erforscht und bereithält, und der Gemeinde, die dieses verarbeiten soll, um zu ihrem Dienst zugerüstet zu werden (vgl. Eph 4, 11 f.). Das erfordert aber, soweit es aus der Praxis der Gemeindearbeit und eines Studieninstitutes zu übersehen ist, in dem Pastoren für demokratisch strukturierte Gemeinden ausgebildet werden, eine Neubesinnung und -orientierung auf beiden Seiten — der Theologie und der Gemeinde.

Denominationen, die aus dieser Erkenntnis „demokratische" Gemeindestrukturen entwickelt haben, verstehen sie als den Weg, Pneumatokratie zu verwirklichen. Dabei gehen sie von dem Vertrauen aus, daß der Heilige Geist die Gemeinde leitet, wenn sie im Glauben darum bittet, und daß es unter seinem Wirken zum rechten Zusammenwirken der verschiedenen Gaben und Funktio-

„Demokratische Formen sind kein Zugeständnis an den Zeitgeist, sondern eine reife Frucht der Evangeliumsverkündigung"

nen sowie der Erkenntnisse kommt. Demokratische Formen sollten nicht als Zugeständnis an den Zeitgeist verstanden werden, dem, obwohl an sich den Gemeinden wesensfremd, nun einmal Rechnung getragen werden muß. Sondern es ist als eine reife Frucht der Evangeliumsverkündigung anzunehmen, auch wenn diese in manche Kirchen jetzt auf dem Umweg über politische Entwicklungen eindringt. Tatsächlich ist doch der geschichtliche Prozeß umgekehrt verlaufen.

Die moderne Demokratie ist, zuerst in England und Nordamerika, als Auswirkung der Gemeindedemokratie entstanden. Auch in Europa ist der Boden für die Demokratie durch die Kirche mitvorbereitet worden, vor allem durch die Theologie der Nachfolger Calvins[4]. Das von den sogenannten Monarchomachen verfochtene Prinzip der Volkssouveränität wurde allerdings von den Kräften, die hier die politischen Revolutionen durchsetzen, nicht wie in der reformierten Theologie der Ehre Gottes unter- und zugeordnet. Daher besteht bei uns in der Tat die Gefahr, daß der Einbruch demokratischer Tendenzen in bisher anders geartete Strukturen der Kirchen von Auffassungen begleitet wird, die stärker an politischen und weltanschaulichen Prinzipien orientiert sind als an biblischem Gedankengut. Deshalb aber sollten die Kirchen nicht grundsätzlich demokratischen Gemeindestrukturen skeptisch gegenüberstehen, sondern nur darauf bedacht sein, daß in ihnen eine „Demokratie" wachsen kann, deren Zielsetzung es ist, im Vertrauen auf die Leitung und auf die Gaben des Heiligen Geistes, im Sinne des „allgemeinen Priestertums aller Gläubigen" der Theokratie und ihrer Ausbreitung zu dienen.

3. Das Verhältnis von Theologie und Gemeinde wird schwieriger

Gemeinden, die von Anfang an in demokratischen Strukturen leben, erkennen vielleicht deutlicher als Kirchen, die diese noch nicht voll integriert haben, daß nicht nur der Pastor, sondern letztlich in gewissem Umfang die Gemeinde in ihrer Gesamtheit darauf angewiesen ist, die Ergebnisse der wissenschaftlichen, theologischen Arbeit zu rezipieren. Aber die Gemeinde kann die unüberschaubare Menge der Teilergebnisse einer hochspezialisierten Wissenschaft nicht zusammentragen, geschweige denn für die praktische Arbeit nutzbar machen. Wie soll das auch gelingen, wenn es schon denen, die ein Studium durchlaufen haben, kaum noch möglich ist, den Gesamtrahmen der Theologie so zu überschauen, daß sie daraus Leitlinien für ihre Gemeindearbeit gewinnen. Es gelingt ja fast nicht einmal mehr, die exegetischen Arbeiten der biblischen Theologie als wirkliche Hilfe für die Predigtvorbereitung anzunehmen und zu verwenden. Dabei kann in diesem Zusammenhang die Frage offenbleiben, ob diese Situation tatsächlich durch die historisch-kritische Forschung an sich, also aufgrund ihres theologischen Ansatzes, bedingt ist. Es ist nur festzustellen, daß die bis ins Äußerste vorangetriebene Entwicklung der Methoden es schon dem Fachmann schwermacht, mit ihrer Hilfe in den Text so einzudringen, daß er als Wort Gottes an uns heute für die Verkündigung lebendig wird. Wer die historisch-kritische Methode recht zu handhaben weiß, dem kann sich auf diesem Wege durchaus der Text erschließen, gerade in seiner Bedeutung für die gegenwärtige Situation. Aber wie selten erlebt man das in Predigten, und wie hilflos ist die Gemeinde, wenn sie von der Theologie letztlich im Stich gelassen wird! Ist es da wirklich verwunderlich, daß sie der „modernen Theologie" mißtraut? Wird Theologie in ihrer Aufgabe noch recht verstanden, wenn sie nur für den hochqualifizierten und spezialisierten Fachmann brauchbar ist? Ihr Auftrag ist doch, der Gemeinde mit ihrem Pastor zu helfen, als irdisch-menschliche Gemeinschaft immer wieder dahin zu gelangen, daß sich in ihr das ereignet, was Emil Brunner als ihr „analogieloses Sein" bezeichnet, nämlich die vom

„Der Theologe ist nicht für die religiöse Betreuung zuständig, sondern er ist verantwortlich, daß die Kirche ihren Sendungsauftrag wahrnimmt"

Heiligen Geist gewirkte Gemeinschaft mit Christus und untereinander. Und die Theologie soll diese Gemeinde dann fördern, ihren Sendungsauftrag zu erfüllen.

4. Als Versuch und Wagnis, hier zu helfen und weiterzuführen, folgende *wegweisende Gesichtspunkte:*

4.1 Wo auch immer die theologische Forschung und Lehre institutionell eingegliedert wird — sie versteht sich als christliche Theologie nur recht, wenn sie ihre Arbeit als Auftrag innerhalb des Gesamtgefüges der Gemeinde Jesu Christi annimmt und ausübt. „Apostellehre" und „Gemeinschaft (Koinonia)" gehören zueinander (Apg 2, 42). Auch wer an der Universität als Theologe das Amt der Lehre oder Forschung wahrnimmt, steht dort als Glied und verantwortlicher Mitarbeiter der Kirche Jesu Christi. Das ist grundsätzlich gewiß selbstverständlich. Ist es aber auch gelebte Wirklichkeit?

4.2 Die Erkenntnis, daß Kirche Mission ist und Mission sich heute in sechs Kontinenten ereignet, also auch auf dem unsrigen, sollte endlich in die Lehr- und Studienkonzeption eingehen. Der Pastor ist in seinem Amt eben nicht dem Arzt, Lehrer oder Juristen vergleichbar, die die Bevölkerung aufgrund ihrer wissenschaftlichen Ausbildung jeweils auf einem Teilgebiet des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens zu versorgen haben. Der Theologe ist nicht für die religiöse Betreuung zuständig, sondern er ist verantwortlich dafür, daß die Kirche den ihr von ihrem Herrn aufgetragenen Sendungsauftrag wahrnimmt.

Die Ausbildung dafür bedarf durchaus des wissenschaftlichen Niveaus. Vor allem das Erfassen der geschichtlichen Situation erfordert dies, in die hinein das Evangelium zu bezeugen ist und durch die hindurch die Gemeinde ihren Weg zu finden hat. Der Kirchenkampf der nationalsozialistischen Epoche hat uns dies erneut vor Augen geführt. Das stellt nicht in Frage, daß Glaubensmut und geistliche Vollmacht die letztlich entscheidenden Faktoren waren, die den Kampf bestehen ließen. Aber gerade in jener Auseinandersetzung wurde, wie rückblickend festzustellen ist, deutlich, daß auch echte Frömmigkeit in ihrer Fähigkeit beeinträchtigt wird, die Situation im rechten Licht zu sehen und zu erfassen, wenn sie zugleich mit einer Wissenschafts- und Theologiefeindlichkeit verbunden ist.

Es geht also einerseits darum, daß die Theologie in Forschung und Lehre auf den Sendungsauftrag der Kirche bezogen ist, an der die *ganze* Gemeinde teilhat. Die Gemeinde wird es andererseits begreifen müssen, daß sie dafür heute wie zu aller Zeit der Theologie bedarf. Die Briefe des Neuen Testaments könnten uns lehren, daß Theologie und Gemeindeleben in einem lebendigen Zusammenhang stehen und wie sie zueinander gehören. Ich meine damit, daß Paulus z. B. den lehrhaften Teil seiner Schreiben stets in die Paränese einmünden läßt, d. h. in die Gemeindepraxis. Die Paränese ergibt sich wiederum als eine überzeugende Konsequenz der systematischen und dogmatischen Ausführungen.

4.3 Die wissenschaftliche Theologie darf ihre Arbeit nicht weiterhin nur oder vor allem in die Spezialgebiete hinein entwickeln, auch wenn dieser Prozeß in gewisser Weise unaufhaltsam ist. Sie muß selbst den Bereich erarbeiten, in dem die Ströme theologischer Forschung und Lehre zusammenfließen; denn nur dann können sie in ihrer Zuordnung zueinander von jedem, der sich ernsthaft mit Theologie befaßt, erkannt und für die Gemeindearbeit ausgewertet werden. Das darf nicht dem Gemeindepfarrer überlassen bleiben.

Ob es ratsam ist, dafür, wie Ebeling[5] vorschlägt, als zusätzliche Disziplin die Fun-

damentaltheologie zu neuem Leben zu erwecken, erscheint zweifelhaft, weil das wahrscheinlich nur der theoretischen Überschaubarkeit dienen würde. Das Ziel ist aber, daß die Theologie wieder in ihrer Gesamtheit der Gemeinde in ihrer praktischen Arbeit hilft, um das Evangelium in seiner Ganzheitlichkeit zu erfassen und auszubreiten.
Dazu müssen wohl alle Disziplinen durch eine Neubesinnung beitragen, die dazu führt, daß sie einander bewußt in die Hände arbeiten, um so miteinander den Dienst der Kirche mit allen Gliedern fördern zu können. Ist es nicht höchste Zeit, aus einer solchen Besinnung zielstrebige praktische Konsequenzen für Forschungsprogramme und Lehrplanung zu ziehen?
4.4 Das Motiv, das in der Theologie immer neu bestimmend werden muß, kann nur die Agape sein[6]. Für den Theologen genügt es nicht, daß der Eros des Wissenschaftlers ihn bewegt; denn mit diesem allein kommt er dem „Gegenstand" seiner Wissenschaft, der Theologie, nicht nahe, auch wenn Übereinstimmung darin besteht, daß es in der christlichen Theologie nicht um die Lehre von Gott, sondern um das Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes geht. Ohne „die Liebe zu Gott und zur Sache Gottes", seinem Erlösungswerk für die Welt, kann die Arbeit nicht „sachgemäß" betrieben werden. Diese göttliche Liebe bewährt sich aber in der Liebe zum Nächsten und zum Bruder. Wenn diese Liebe den Theologen in seiner Arbeit bestimmt, dann wird das an ihrer lebendigen Beziehung zur Kirche erkennbar werden als der Bruderschaft, in der Gott sich offenbart und durch die er seine Liebe und sein Heil in der Welt offenbar werden läßt.

Anmerkungen:

1 Fr. Mildenberger, Theorie der Theologie, Enzyklopädie als Methodenlehre, 1972, Ziffer 1 (1.1 - 1.3), Calwer Verlag 1972: hier findet sich auch das Zitat aus Schleiermacher und die Quellenangabe.

2 Vgl. z. B. Das ordinierte Amt in ökumenischer Perspektive, Dokumente der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, in: Ökumenische Rundschau, 2, 1973.
3 Zitat aus Mildenberger, aaO. 20.
4 Siehe u. a. A. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte 1966, 221 - 242, und H. Vahle, Calvinismus und Demokratie im Spiegel der Forschung, Archiv für Reformationsgeschichte, 66, 1975, 182 ff.
5 G. Ebeling, Studium der Theologie 1975, bes. 162 ff., Mohr 1975 (UTB 446).
6 Vgl. Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Siebenstern 110, S. 153 ff.

Dr. Rudolf Thaut, Meiendorfer Weg 3,
2000 Hamburg 73

Buchbesprechungen

Jürgen Redhart: *Wie religiös sind die Deutschen?* Das psychologische Profil des Glaubens in der Bundesrepublik. 120 S., br. DM 16,80, Benziger Verlag

Auf der Grundlage der wichtigsten empirischen Forschungen der letzten Jahre und mit Hilfe der Psychologie werden die religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen der Bevölkerung in der Bundesrepublik dargestellt.

Auf der einen Seite macht sich eine zunehmende Tendenz zur konservativen Strenge sowohl in den beiden „Großkirchen", in den Sekten und Freikirchen wie auch in den sogenannten Jugendreligionen (Jesus-people u. a.) deutlich bemerkbar. Anderseits läßt sich eine Hinwendung zur „Religion ohne Entscheidung", zur religiösen Privatisierung und Verinnerlichung feststellen. Über diese beiden ausgeprägten Erscheinungen hinaus hat sich eine außerordentlich bunte Vielfalt von Frömmigkeitsrichtungen, vom engen Sektierertum bis zum erklärten Atheismus breitgemacht.

„Eine differenzierte Darstellung der Geschichte des evangelischen Kirchenkampfes"

Woher rührt diese Entwicklung? Was hat sie für die religiöse Selbstfindung des einzelnen zu bedeuten?

Auf solche, viele verunsichernde Fragen will das Buch Antworten geben, die von jedem, der an der geistig-kulturellen Entwicklung seiner Zeit Anteil nimmt, auch auf Anhieb verstanden werden können, ohne daß besondere theologische Fachkenntnisse vorausgesetzt werden.

Wilhelm Gerwig

Kurt Meier, *Der evangelische Kirchenkampf*, Gesamtdarstellung in drei Bänden, Band 1 — 1976 (647 S.); Band 2 — 1976 (472 S.); Band 3 folgt. Subskr. I DM 58,—, II DM 44,—; regul. Preis I DM 64,—, II DM 48,—. VEB Max Niemeyer Verlag, Halle/Vandenhoek & Ruprecht, Göttingen.

Der durch sein (inzwischen in den gleichen Verlagen wieder aufgelegtes) Werk über die Deutschen Christen bekanntgewordene Leipziger Kirchengeschichtler Kurt Meier legt in diesen drei Bänden eine sehr gründliche Darstellung der Geschichte des Kirchenkampfes vor. Der erste Band behandelt den Kampf um die Reichskirche (1933 - 1934), der zweite Band schildert die gescheiterten Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher Rechtshilfe (1935 - 1937), der dritte Band wird die Jahre bis zum Ende des zweiten Weltkrieges behandeln.
Die Bände behandeln sowohl das Gesamtgeschehen als auch die Vorgänge in den einzelnen Landeskirchen. Die Entwicklung in den Landeskirchen, die ja sehr unterschiedlich war, benutzt Meier, um ein differenziertes Bild des Kirchenkampfes zu entwerfen. Dem gleichen Zweck dient die Betonung und Darstellung der Unterschiede innerhalb der Bekennenden Kirche und der Deutschen Christen und auch die Aufmerksamkeit, die Meier der „Mitte" widmet. Wichtig für die differenzierte Darstellung ist auch, daß Meier die Konzeption des NS-Reichskirchenministers Kerrl (z. T. auf Grund von internem Archivmaterial seines Ministeriums) deutlich von der der „weltanschaulichen Distanzierungskräfte" um Rosenberg abhebt.

Klaus Fiedler

Möchten Sie das THEOLOGISCHE GESPRÄCH abheften? Wir legen diesem Heft einen Aufkleber bei, den Sie auf den Rücken eines Ordners aufkleben können.

Schriftleiter: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74, Tel. 040 / 651 89 80. THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der Oncken-Mitarbeiterzeitschrift, die außerdem aus den selbständig zu abonnierenden Teilen BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE besteht. Erscheinungsweise: viermonatlich. 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

Theologisches Gespräch

5-6/78

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inhalt

Adolf Pohl, Evangelium von Jesus Christus – nach Markus. Neues Hören auf das älteste Evangelium

Manfred Bärenfänger, Neo-apokalyptische Literatur – wirklich neu? Zum Beitrag von Carmen Rossol

Thorwald Lorenzen, Glaube ohne Werke zählt nicht vor Gott

Thema:

Neues Hören auf das Neue Testament

Evangelium von Jesus Christus — nach Markus Neues Hören auf das älteste Evangelium

1. „Theologie des Markus"? (Zur Situation der Forschung)

1.1 Seit den fünfziger Jahren erntet die Erforschung des Markusevangeliums ein Feld ab, das William Wrede schon vor einem halben Jahrhundert bestellt hat, nämlich durch sein nun immer wieder zitiertes Buch von 1901: „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums"[1]. Nach Wrede ist es „prinzipiell falsch", davon auszugehen, „daß Markus bei seiner Geschichtenerzählung die wirklichen Verhältnisse des Lebens Jesu annähernd deutlich, wenn auch nicht lückenlos, vor Augen habe". „Es muß offen gesagt werden: Markus hatte keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Jesus" (129). Vielmehr hätten wir es schon bei unserm ältesten Evangelium zuerst und zuletzt mit einem dogmatischen Werk zu tun, mit einer theologischen Lehrbildung aus dem siebten Jahrzehnt (131), wobei lediglich aus Dogmen Geschichten gemacht worden seien (104.135).[2] Hier knüpft W. Marxsen ausdrücklich an, als er 1956 sein Programm einer Erforschung der „Redaktionsgeschichte" der Evangelien und besonders des zweiten Evangeliums vorlegte. Er beschließt seine Studie mit einer Würdigung des Markus als „Theologe eigener Prägung" in „zentraler Stellung unter den Theologen der Urchristenheit"[3]. Seitdem spricht man allenthalben von seiner „theologischen Leistung". Bis auf seltene Ausnahmen[4] erfreut sie sich einer guten Benotung. Sie ist nämlich „erheblich"[5], ja „gewaltig" und „ersten Ranges"[6]. Markus ist ein „Schriftsteller und Theologe eigener Größe"[7]. Schon seine Gliederung kann „durch ihre symmetrischen Baumaße überraschen"[8] und ist „erstaunlich gut theologisch durchdacht"[9]. Das Ergebnis „kann nicht hoch genug veranschlagt werden"[10], denn den geistigen Umbruch bei diesem Theologen kann man sich „kaum groß und weit genug vorstellen", stößt er doch Türen auf und führt zu Lösungen, die gegenüber Paulus „in eine bisher nicht geahnte Breite weisen"[11]. Kurzum, wir stehen an einem „theologiegeschichtlichen

12 SEP 1978

„Viele Aussagen der Zeugen muten unter diesen Umständen wie geröchelte Aussagen unter Folter an"

Wendepunkt"[12] und vor einer „theologischen Tat ersten Ranges" (Schnackenburg).

Mit Absicht haben wir die inhaltlichen Bestimmungen dieser markinischen Theologie ausgeklammert. Um so stärker tritt die allgemeine Gestimmtheit hervor.

1.2 Wer mit diesen Klängen im Ohr das Inhaltsverzeichnis der neuen „Theologie des Neuen Testaments" von Leonhard Goppelt[13] durchsieht, empfängt eine kalte Dusche. Unter den „Theologien der nachpaulinischen Schriften" nehmen zwar die Lehre des Matthäus und die des Lukas einen angemessenen Platz ein, aber nach einer Theologie des Markus sucht man vergebens. Der Schüler und Herausgeber, Jürgen Roloff, hat mit diesem Befremden gerechnet und erklärt in seinem Vorwort zum zweiten Band (317): „Wenn einige neutestamentliche Schriften und Schriftengruppen ausgespart blieben, so dürfte dies daran liegen, daß Goppelt angesichts der seiner Meinung nach noch offenen Forschungssituation in diesen Fällen die Möglichkeit zu einer zusammenfassenden Darstellung und Beurteilung noch nicht gegeben sah." Dann fügt er ausdrücklich hinzu: „Dies gilt besonders für das Markusevangelium; . . . "
Wer längst unter dem quälenden Eindruck steht, daß die exegetischen Methoden in unsern Tagen weithin zu scharf eingestellt werden, daß mit ihrer Hilfe eher nur noch Information abgerufen als wirklich Zeugen angehört werden, daß viele Aussagen der Zeugen unter diesen Umständen wie geröchelte Aussagen unter Folter anmuten, hätte gerade zur Theologie des Markus gern einen Leonhard Goppelt gehört. Goppelt bejahte die exegetischen Methoden und war durch jahrzehntelange Mitarbeit voll in ihnen zu Hause, flößte aber zugleich durch sein vorsichtiges Urteil besonderes Vertrauen ein. Doch Roloff fährt fort: „ . . . die redaktionsgeschichtlichen Arbeiten der letzten Jahre konnten infolge ihrer methodischen und sachlichen Divergenzen Goppelt nicht davon überzeugen, daß die Rekonstruktion des theologischen Profils des ältesten Evangelisten unter den derzeit gegebenen Voraussetzungen im Rahmen einer neutestamentlichen Theologie bereits ein sinnvolles Unternehmen sei."

1.3 Wie soll es nun angesichts dieses „noch nicht" weitergehen? Wenn man Goppelts Verhalten im Lichte der Arbeiten deuten darf, die etwa sein Schüler Roloff selbst veröffentlicht hat oder auch Forscher wie Martin Hengel, Josef Schmid, Karl Kertelge, R. Schnackenburg oder auch Thorleif Boman könnte folgendes herauskommen: Es wird vorwärtsgehen, indem es zunächst wieder ein Stück zurückgeht. Vor allem ist hier der große Markus-Kommentar zu beachten, an dem Rudolf Pesch arbeitet.[14] Danach hat Markus seinen Überlieferungsstoff nicht durchgreifend theologisch eingeschmolzen, vielmehr an Hunderten von Einzelheiten erkennen lassen, wie konservativ schon literarisch und entsprechend auch theologisch er verfuhr. Wenn er eine eigene und einheitliche Theologie gehabt haben sollte — darüber können wir nicht urteilen —, so hat er sie jedenfalls in dieser seiner Schrift nicht zum Zuge gebracht, weil er sich jetzt einer anderen Funktion verpflichtet wußte. Er wollte und sollte jetzt seine Hörer, offenbar beim Übergang von einer Generation zur anderen, mit den Grundlagen der Christenheit konfrontieren: Wie Gott sich in Jesus endgültig, bis ans Ende gültig und immer wieder zu berichten, in die Geschichte verstrickt hat. Markus hatte also zu erinnern und nachzuerzählen, wobei bekanntlich die Existenz des Hörers und die aktuelle Anrede an ihn zunächst aus dem Spiel bleiben. Erzählungen sind nicht Direkt-Appelle, wenn sie auch schon Darstellungen von Möglichkeiten auch für den Hörer enthalten.

Pesch macht auf S. 51 auf die Umakzentuierung aufmerksam, die mit diesen Einsichten in die Markusforschung einzöge. Er erinnert noch einmal an typische Sätze des epochemachenden Werkes von Marxsen: „Das Werk (des Markus) ist als Verkündigung zu lesen, ist als solches Anrede, nicht aber ‚Bericht von Jesus'. Daß hier *auch* Berichtetes auftaucht, ist unter diesem Aspekt fast

zufällig . . . " Auch für Pesch ist das Markusevangelium Verkündigung, aber nicht unmittelbar. Er stellt das energisch klar: „Das Evangelium ist indirekt Predigt, direkt Geschichtenerzählung — nicht umgekehrt!"

1.4 Hier bricht unsere Übersicht ab. Die redaktionsgeschichtliche Forschung geht weiter, tastet sich in bezug auf Markus ganz besonders vorsichtig weiter, nachdem sie ohne Frage ein Stück zurückgeworfen wird. Vielleicht wird man einmal nicht mehr so vollmundig von seiner „Theologie", sondern — in deutlicher Abstufung zu Matthäus und Lukas — nur noch von seinen redaktionellen Absichten sprechen.
Auf den folgenden Seiten will ich keineswegs leicht hinblättern, was Leonhard Goppelt sich noch nicht getraute. Ich nütze nur den Umstand aus, daß die Frage nach dem „Evangelium von Jesus Christus" nach Markus wieder offener ist. Damit ist auch der Spielraum für Anläufe aus verschiedenen Richtungen größer, der Fraktionszwang geringer und die Hörbereitschaft auch für ganz schlichte Darstellungen erhöht.[15]

2. „Wer ist Jesus?"

2.1 „Dies ist der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus." Aufgrund dieser Eröffnung könnte man das Markusevangelium einen innerhalb der Kirchengeschichte ganz frühen Ruf zurück zu Jesus nennen. Aber wir müssen genauer werden, redeten doch seine Leser schon alle von Jesus. Markus ging es um eine neue Schärfeneinstellung des Christusglaubens, um eine genaue Identifizierung: Wer *ist* er denn? Dieses Interesse, also die christologische Frage, beginnt in seinem Buch nicht etwa erst in der zweiten Hälfte mit der berühmten Perikope 8, 27 ff. [16], sondern sie beherrscht alles von Anfang bis Ende.

Immer neue Ist-Aussagen tauchen auf. „Wer ist dieser, daß ihm auch Wind und Meer gehorchen?" fragen die Jünger, 4, 41. „Ist er nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria?" meinen seine Landsleute, 6, 3. Herodes denkt: Er ist der vom Tode auferstandene Täufer. Andere: Er ist der zurückgekehrte Elia. Wieder andere: Er ist ein Prophet (6, 14 f; 8, 28). Die Dämonen bekennen zähneknirschend, 1, 25: „Du bist der Heilige Gottes" oder „Sohn Gottes" (3, 11; 5, 7). Seine Verwandten sagen, 3, 21: „Er ist von Sinnen", die Rabbinen, 3, 30: „Er ist besessen." Petrus bekennt 8, 29: „Du bist der Messias." Der blinde Barthimäus ruft, 10, 47 (vgl. 12, 35): „Du Sohn Davids". Für die Festpilger beim Einzug in Jerusalem ist er der, der „kommt im Namen des Herrn" (11, 9 f.). Damit scheint der Fuß des letzten Gipfels erreicht. Der freilich überaus paradoxe Aufstieg beginnt. In 14, 44 ist Jesus der durch den Verräterkuß Identifizierte und V 61 der gefesselte Menschensohn, den nach V 71 sein mutigster Jünger nicht mehr kennen will. In Kapitel 15 ist er dann der ausgelieferte (V 1), unerwünschte (V 10), exkommunizierte (V 12), verlästerte und mit Speichel bedeckte (V 18 f.) und unglaubwürdige Judenkönig (V 32). Er ist der Übeltäter (V 29). Damit erreichen die Dinge ihren Zielpunkt. Der Hauptmann unter dem Kreuz kann bekennen, 15, 39: „Wahrhaftig, dieser Mensch war (!) Gottes Sohn." Er bestätigt endlich, was die Himmelsstimme schon 1, 11 Jesus selbst zugesprochen und 9, 7 den vertrautesten Jüngern offenbart hatte.
So strapaziert Markus nicht einfach den Ruf: „Zurück zu Jesus!" Zu groß war damals schon und ist bei uns Menschen im Grunde immer die Spannweite der Jesusdeutungen. Auch da, wo man sich auf seinen Namen geeinigt hat, müssen wir mit weit auseinanderklaffenden Verständnissen rechnen. Es ist nie selbstverständlich, daß Jesus für uns „Jesus" ist. Naheliegender ist immer das Mißverständnis, wohlgemerkt, auch unter Jüngern. Die vielbesprochenen Stellen vom Jüngerunverstand bei Markus sind ein erhobener Zeigefinger.

In einer Meditation schreibt Klaus Weyers: „Stellen wir uns einmal einen Lehrer vor, der einen wochenlangen Spezialkurs über Italien abgehalten hat. Nun kommt die Prüfung. Der Lehrer stellt die Frage: Welches ist die Haupt-

stadt von Italien? Und nun kommen Antworten: Die einen nennen Turin, die andern Madrid, aus der letzten Bank wird der Vorschlag Hongkong gemacht. Dann kommt noch ein schüchternes Stimmchen, das Erfurt nennt. Der Rest ist eine große Stille und ein Lehrer, der in Ohnmacht fällt." Der Artikel leitet dann zu Jesus dem Lehrer über. Nachdem Jesus lange genug durchs Land gezogen war, voller Worte und Taten, voller Gebet und Gott, kommt seine Frage: „Für wen halten mich die Menschen?" Die enttäuschenden Antworten in Mark 8 sind bekannt. Der Verfasser meint dann, wir sollten uns nicht zu schnell über diese Antworten wundern. Stellen wir doch einmal unter uns die Frage nach Jesus. Man weiß von seiner Messianität, aber versteht man sie? Er ist der Sohn Gottes, der Erlöser, der Auferstandene — nur, wer von uns begreift bis ins Innerste, was das für sein Leben und für das Leben der Welt bedeutet? Wen formt das und wessen Dasein erfüllt das, daß Jesus *das* ist?

2.2 Ist die Fragestellung des Markus unter uns lebendig, können wir uns nach seiner Antwort umsehen. Wie identifiziert das „Evangelium von Jesus Christus" nach Markus diesen Jesus? Die Antwort wurde oben schon angebahnt. Bereits Martin Kähler hat sie 1892 — schlagwortartig sicher zutreffend — in einem Satz zusammengefaßt, der unter Theologen zum geflügelten Wort geworden ist: Die Evangelien, und besonders gilt das vom ältesten Evangelium, seien Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung. Alles in ihnen läuft auf die Kreuzigung zu. Jesus ist der liebe Sohn, der gehorsame Gottesknecht, der die Sünden der vielen trägt. So lüftet sich das „Geheimnis der Gottesherrschaft", das seitenlang vom Markusevangelium umkreist wurde. Aber wir wollen uns mit diesem passionstheologischen Akzent so allgemein nicht begnügen, sondern zeigen, wie er sich bei Markus eng mit einem zweiten Schwerpunkt verknüpft. Markus bringt nämlich im Vergleich mit den anderen Evangelien das Jesus-JüngerVerhältnis in Großaufnahme.
Während die anderen Evangelisten häufig einfach von „den Jüngern" reden, geschieht das so bei Markus ausgesprochen selten (9, 14; 10, 13.24). Typisch für ihn ist die Verbindung mit dem besitzanzeigenden Fürwort[17]: „seine Jünger". Öfter als bei Matthäus und Lukas steht bei ihm auch die volle Wendung: „Jesus mit seinen Jüngern" (2, 15; 8, 27; 3, 7). Bis auf wenige Ausnahmen sind die Jünger Perikope für Perikope dabei.
Nur in dem langen Kapitel 15 klafft eine Lücke, die noch zu deuten ist. Daß Jesus einmal allein sein wollte, wird jedesmal als etwas Besonderes berichtet, das auf seine energische Initiative zurückging (1, 35; 6, 45). Daß Jesus allein sein *mußte,* ohne seine Jünger, erscheint als Katastrophe (Kap 15).
Jesus ist nach Markus nicht anders zu haben als „mit seinen Jüngern". Wenn die am Strand stehende Menge ihn vor sich sah, wie er vom Boot aus lehrte, sah sie nie nur ihn, sondern dicht neben ihm die kauernden Jüngergestalten im Boot. So prägte sich sein Bild ein: „Jesus mit seinen Jüngern". Dieses Bild will Markus auch seinen Lesern einprägen.

3. Der Zwölferkreis

Aber er geht noch einen Schritt weiter. Öfter als die anderen Evangelisten spricht Markus von einem innerhalb der großen Jüngerschar ausgegrenzten Kreis, nämlich von den „Zwölfen"[18]. Hier liegt nicht nur von der Vokabelstatistik her ein Sonderanliegen. Der Eindruck wird vielmehr unterstützt durch die exponierte Stellung der Zwölfer-Abschnitte im Buchganzen[19]. Sie haben ihren Ort gezielt erhalten und sind wie ein Netz über das ganze Evangelium gelegt. Darum konzentrieren wir uns im folgenden auf die Zwölf. — Zwei Berufungsinhalte werden in 3, 14 programmatisch nebeneinandergestellt:

3.1 Das Mit-ihm-Sein der Zwölf

Der Platz bei Jesus schloß für die Zwölf die Aufgabe aller anderen Plätze ein, also die Aufgabe des Arbeitsplatzes und auch die Auf-

gabe des Platzes in der Volks- und Jüngermenge. Sie sind nicht Berufene innerhalb der Menge, sondern gehen sofort von dort weg zu Jesus hinüber (3, 13) und sind jetzt in einer unerhörten Weise auf Jesus und sein Geschick bezogen. Fortan werden sie spektakulär von „denen da draußen" unterschieden (4, 11).
Wozu sollten sie in dieser Weise sein Leben mitleben? Zu einem einzigen Zweck: seine Identität und damit das Geheimnis der Gottesherrschaft zu erfassen. Das zeigen seine wiederholten Vorwürfe wegen ihres Unverstandes. Nach der Sturmstillung, 4, 40: „Was seid ihr so feige? Habt ihr noch keinen Glauben?" Nach der Rede über Rein und Unrein, 7, 18: „So seid auch ihr unverständig?" Im Anschluß an das Brotwunder, 8, 17: „Begreift ihr immer noch nicht und habt keine Einsicht?" Vor der Heilung des fallsüchtigen Knaben, 9, 19: „O ungläubiges Geschlecht! Wie lange werde ich bei euch sein, wie lange euch ertragen!" Anderen macht Jesus nicht diese Art Vorwürfe. Die Zwölf *können* verstehen, empfingen sie doch intern immer wieder besondere Belehrung, 4, 34: „Wenn sie allein waren, legte er seinen Jüngern alles aus." Die Zwölf sollten einmal gültig in die Auseinandersetzung über Jesus eingreifen können. Wenn die einen dies, die anderen das und die dritten jenes von Jesus sagten, dann sollten sie seine Zeugen sein. Kennzeichnend dafür ist die Szene 8, 27 - 30: „Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei?"

Nur im Mit-ihm-Sein war die Erfassung seiner Identität für sie möglich. Sonst wäre es bei einem bloß verbal-intellektuellen Jesusverständnis geblieben. Die Zwölf sollten Jesus aber nicht nur vom Hörensagen oder Nachlesen kennen, nicht nur objektive Richtigkeiten über ihn hersagen wie über einen Paragraphen, sondern als personal von ihm Betroffene dastehen, von ihm geschaffen, gewollt und geformt als seine Kreaturen. Es ist grundlegend für das Evangelium, daß Jesus nicht als Einsiedler Bücher über seine Identität und über die Gottesherrschaft geschrieben hat. Dann hätte er nur für seine Bücher Verleger und für ihre Auslegung Historiker nötig gehabt. Nun aber rief er diese Zwölf zum Mit-ihm-Sein, denn erst so kam seine Botschaft voll heraus, in seinem Wirken an diesen Boten. Zwar nahmen auch die Rabbinen Knaben und Männer in ihre Kommune auf, damit sie sich auf ganzheitliche Weise den Unterrichtsstoff aneigneten. Aber bei Jesus war Lebensgemeinschaft mehr als Mittel zum Zweck, sie war selber Zweck. Sein „Unterrichtsstoff" bestand ja nicht in einer bestimmten Dogmatik oder Ethik, sondern war letztendlich er selbst. Die Zwölf sollten „Christum lernen" (vgl. Eph 4, 20). Darum genügte eine rein verbale Offenbarung nicht und auch kein Gehirnchristentum.
Außerordentlich wichtig ist nun, an welcher Stelle Markus die Berufung der Zwölf bringt. Sieben Verse zuvor hieß es, daß der Todesbeschluß fertig war (3, 6). *Darauf* antwortet Jesus mit der Bestellung der Zwölf! Mit-ihm-Sein bezog sich auf den Todeskandidaten. Er wollte ihr Dabeisein auf seinem *Leidens*weg. Und wohlgemerkt, daraus sollte dann ihr zukünftiger Dienst erwachsen. So fließen der passionstheologische und der ekklesiologische Akzent zusammen.
Aus diesen Zusammenhängen heraus betont Markus die Begleitung Jesu durch die Zwölf gerade für seinen Aufstieg nach Jerusalem, 10, 32. 33: „Sie waren aber auf dem Weg nach Jerusalem; und Jesus ging ihnen voran; die ihm aber nachfolgten, fürchteten sich. Und er nahm abermals die Zwölf zu sich und hob an, ihnen zu sagen, was ihm widerfahren würde: Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem . . ." Es folgt die dritte Leidensdidache. — Ab Kap 14 wird ihr Zusammensein mit ihm ganz intensiv. Laufend wird jetzt in irgendwelchen Zusammenhängen von den „Zwölfen" geredet (14, 10. 17. 20. 43 oder von den „Jüngern" in diesem Sinne).
Jesu Umgang bilden jetzt nicht mehr die Volksmengen, nicht mehr die Kranken, Besessenen oder Gegner, sondern nur noch sie. Er nimmt sie mit in den Garten und will sie unbedingt in seiner Nähe behalten: „Bleibt hier und wachet!" Fast flehentlich wird die Bitte wiederholt, bis es schließlich heißt: „Stehet auf, laßt uns gehen" (14, 42). So gehen sie

gemeinsam dahin. In keiner Phase will er sie loslassen. Aber schon stößt sein intensives Verlangen nach ihrem Mit-ihm-Sein auf die Tatsache, daß sie es ihm zunehmend schuldig bleiben. Ab Kap 15 sind sie verschwunden, und Jesus stirbt von ihnen verlassen.

Dieser erschütternde Zerbruch des Mit-ihm-Seins ereignet sich genau an dem Punkt, für den es besonders gedacht war, an seiner Passion. Aber angekündigt hatte es sich schon lange zuvor. Wir denken nur an den Einspruch des Petrus in 8, 32 nach der ersten Leidensdidache. Jetzt wird er realisiert. Vor allem bleibt der Kreis der „Zwölf" für immer damit verbunden, daß einer von ihnen Jesus verraten hat.
Regelmäßig trägt Judas den Beinamen „einer von den Zwölfen". Verrat ist das extreme Gegenteil vom Mit-ihm-Sein. Dabei geht es nicht um die Privatsache des Judas. Als Jesus sie beim letzten Mahl mit diesem Thema konfrontiert, fühlt sich einer nach dem anderen betroffen: „Bin ich's?" Schließlich verlassen sie ihn „alle" und fliehen (14, 50). So brechen sie das Mit-ihm-Sein ab. Eine Magd bindet Petrus noch einmal zurück: „Du warst auch mit Jesus von Nazareth." Aber Petrus stellt selbst seine Vergangenheit mit Jesus in Abrede, 14, 71: „Ich kenne den Menschen nicht, von dem ihr redet." Im 15. Kapitel, das vom Leiden, Sterben und Begrabenwerden Jesu erzählt, sind die Zwölf mit keinem Wort mehr erwähnt, 47 Verse lang. Ein vielsagendes Schweigen bei Markus. Es dokumentiert die Abwesenheit derer, die doch gerade hier dabeisein sollten.

Aber unsere Nachzeichnung ist noch in einem entscheidenden Punkt unvollständig. Zwar haben die Zwölf von sich aus ihr Verhältnis zu Jesus gründlich gekündigt, nicht aber er zu ihnen. Das sagt Markus 14, 72. Das Weinen des Petrus wird ausdrücklich damit begründet, daß plötzlich das Wort Jesu bei Petrus ist. Er erinnert sich, daß Jesus zu ihm gesagt hatte: „Ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen." Solche Vorhersagen spielen gleich von ihrer Berufung an eine Rolle. Durch sie ist alles Versagen irgendwie umfangen von seiner Treue, so der Verrat des Judas nach 3, 19, so das Ärgernisnehmen aller Jünger nach 14, 27. Für diese zweite Stelle ist kennzeichnend: In derselben Stunde, in der er dies Unsagbare — Verrat, Flucht und Verleugnung — berührt, überwölbt er alles durch: „Mein Leib, mein Blut für euch!" — d. h. eben: für euch Verräter und Verleugner (14, 22 bis 24).

So gab es von seiner Seite aus keinen Abbruch. Im Gegenteil, sein Verhältnis zu ihnen erreichte gerade jetzt eine alles in den Schatten stellende Kraft und Fülle. Schon bei der Ankündigung ihres Falles zeigt er ihnen dessen Überwindung an: Sie werden sich alle an ihm ärgern, er aber wird ihnen vorangehen nach Galiläa (14, 28) als dem Schauplatz ihres früheren Mit-ihm-Seins. Daran wird er wieder anknüpfen. Aber die neue Bindung an Jesus wird ganz und gar Bindung an den sein, der sich für sie zerschlagen ließ.

Gewiß, sie selber waren bei der Passion nicht dabei, oder sie waren eben nur mit ihrem Versagen dabei. Aber die Passion geschah vornehmlich für sie. Insofern wurde ihnen gerade die Passionswoche zur Erfahrung seiner Identität, eben auf dem Kontrasthintergrund ihrer eigenen hoffnungslosen Identifizierung mit Schuld und Schande. Kein Wunder, daß diese Männer den Herrn Jesus Christus später zentral als den Gekreuzigten verkündigten.

3.2 Das Gesandtsein der Zwölf

Markus berichtet mehr Berufungen als die der Zwölf. Die der Zwölf unterscheiden sich aber von den anderen Berichten durch die Erwähnung eines Dienstes. Ihr Mit-ihm-Sein war keine private Gunsterweisung, sondern sollte nach 1, 17 ausmünden in Menschenfischerei und nach 3, 15 in die Ausrufung der Herrschaft Gottes in Wort und Tat. Ihre Dienstbestimmung lag schon in ihrer Zwölfzahl. Sie waren die zwölf neuen Erzväter Israels. Sie fungierten als Fundament des erneuerten messianischen Volkes, das auf dem von Gott gelegten Eckstein, nämlich dem verworfenen Messias,

„Ihr Mit-ihm-Sein hatte keinen privilegierenden, sondern rein funktionalen Sinn"

erbaut werden sollte. Mehr noch: Sie waren darüber hinaus auch Grundstock für eine erlöste Menschheit, die in den „Vielen" von 10, 45 und 14, 25 auftaucht.
Sie sind es lebenslänglich und ewig. Man darf nicht bei ihrer Aussendung durch den irdischen Jesus stehenbleiben. Diese war zeitlich und örtlich begrenzt und als solches deutlich eine Symbolhandlung. Ihr Dienst aber, für den sie nach 3, 14 „geschaffen" waren, bezog sich ausgesprochen auf die Zeit nach seinem Tode. Das wurde schon deutlich. Er berief sie ja, als er seinen Tod vor Augen hatte, er berief sie für seine Sterbewoche, damit sie ihn einmal als den gekreuzigten Messias identifizieren könnten. Sie waren und sind — in welcher Form auch immer — seine Organe für sein universales Weiterwirken als der Erhöhte bis an die Ränder der besiedelten Erde. Nur darum hatte er ihre Gegenwart so nachhaltig gewollt. Durch sie wollte er über seine unmittelbare Umgebung und Zeit hinaus.

Erst in dieser Sicht bekommen ihre unsagbaren Erfahrungen ihren Sinn. Nur so haben sie überhaupt verarbeiten und überliefern können. Was in ihnen gewachsen oder zerstört worden war, was immer sie geworden oder eben nicht geworden waren — es war bedeutsam für viele andere. Es befähigte sie und verpflichtete sie zum Dienst. Nur um dieses Dienstes willen waren sie in dieser auffälligen Weise Adressaten seines Wirkens gewesen. Ihr Mit-ihm-Sein hatte keinen privilegierenden, sondern rein funktionalen Sinn.[20]
Viele andere haben ebenfalls Jesus gehört, wurden auch von ihm gerufen, vielleicht sogar von ihm geheilt oder haben sich in seiner Passion besser bewährt. Dennoch — als die offiziellen Vertreter Jesu waren allein die Zwölf auserwählt und befähigt. Ihr Persönliches, von dem oben so betont die Rede war, ist nicht als etwas Privat-Persönliches mißzuverstehen. Wie bei jedem Zeugen erhielt es einen juristisch-öffentlichen Rang, bekam Amts- oder Dienstcharakter. Ohne ihr Mit-ihm-Sein und sein Für-sie-Sein ist er niemals und nirgendwo zu haben. Ohne diesen Bezug käme seine Botschaft nicht voll heraus.

So gehören seine zwölf Jünger zum *„Anfang* des Evangeliums von Jesus Christus" (1, 1). Es handelt sich zunächst um einen Anfang im Sinn eines echten Damals. Aber diese Vergangenheit ist nicht vergangen. Sie ist der bleibende Ursprung alles gegenwärtigen Geschehens durch den lebendigen Herrn. Wo immer die Botschaft heute weiterwirkt, ist es *ihre* Botschaft. Im Neuen Testament hat sie ihre frühest greifbare Gestalt gefunden.
Wir haben zwar auch auf die Frage unserer Zeit zu achten, aber unsere Antwort kann nur dieses Weiterwirken des Neuen Testamentes und der Bibel sein. Wenigstens hängt daran unsere Existenzberechtigung als christliche Gemeinde, ob wir noch die Bibel als Antwort auf die Fragen unserer Zeit zur Sprache zu bringen vermögen.
In diesem Sinne bleiben die Zwölf die Umgebung, der Kontext, der Jesus wahrhaft identifiziert. Sie sind sein klarer Spiegel, seine vornehmliche Spur, sein primärer Resonanzboden. Immer wieder erhebt sich seine hoheitliche Macht aus ihrer Mitte.

3.3 Der Modellcharakter des Zwölferkreises
In den Jahrhunderten der Kirchengeschichte ist der Zwölferkreis in besonderem Maße von der kirchlichen Hierarchie vereinnahmt worden. Päpste und Bischöfe beriefen sich auf ihn in der „apostolischen Sukzession". Und damit ist er von den normalen Christen ferngerückt. Dabei steht uns keine andere Jüngergruppe aus den Evangelien so nahe wie die Zwölf. Durch ihr Mit-ihm-Sein haben sie einen ausgesprochenen Modellcharakter für die nachösterliche Gemeinde, über der ja ebenfalls ausgerufen ist: Ich bin mitten unter euch, ich bin bei euch alle Tage; ihr bildet meine Kommune! Dagegen ist der weitere Jüngerkreis des irdischen Jesus, der nur in begrenzten Kontakten mit ihm lebte, nicht im gleichen Maße unsere Entsprechung.
Gewiß bleibt da die einmalige historische Funktion der Zwölf und damit eine Menge Unwiederholbares in ihrem Geschick. Aber neben dem Beispiellosen steht das gerade für uns so Beispielhafte. Von dieser Überzeugung scheint die Überlieferung der Zwölfer-Ab-

schnitte getragen und gesteuert. Gewiß ist diejenige Auslegung des Markusevangeliums die richtige, unter der es bei uns laufend „klingelt". —

Anmerkungen:

1 Seitenzahlen hier nach der 4. Aufl. von 1969, Göttingen.
2 In diesem Sinne heute z. B. S. Schulz, Die Stunde der Botschaft, Einführung in die Theologie der vier Evangelien, Berlin 1969, 27: Konkrete Angaben seien bei Markus „einfach" „dogmatische Mittel"; J. Schreiber, Theologie des Vertrauens, Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums, Hamburg 1967, 21: Sie seien grundsätzlich „allegorisch-symbolisch" auszulegen; nicht so weitgehend, aber ähnlich auch E. Schweizer (s. Anm. 6).
3 W. Marxsen, Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums, FRLANT NF 49, Göttingen 1956, 147.
4 Hier ist z. B. W. Schmithals zu nennen, dessen Auffassung G. Schille wie folgt referiert (Belege dort): Dem Markus gelinge „ein für die Geschichte der Kirche geradezu tragischer Streich". „Dadurch sei eines der wirklich zu bedauernden Grundübel der christlichen Theologiegeschichte installiert worden." In: G. Schille, Offen für alle Menschen, Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Theologie des Markus-Evangeliums, AVThR 61, Berlin 1973, 37.
5 W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus, ThHzNT 2, 7. erweiterte Aufl., Berlin 1977, 161.
6 E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus, NTD 1, 12. Auflage, Göttingen 1968, 11. 222.
7 E. Haenchen, Der Weg Jesu, Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin 1966, 539.
8 R. Pesch, Naherwartung, Tradition und Redaktion in Markus 13, Düsseldorf 1968, 68.
9 H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, Einführung in die evangelische Theologie 2, München 1967, 161.
10 W. Marxsen, aaO (s. Anm. 3), 99.
11 G. Schille, aaO (s. Anm. 4) 34. 98.
12 J. Schmid, zitiert nach Grundmann aaO (s. Anm. 5).
13 Band 1 Göttingen 1975, Band 2 1976, herausgegeben von J. Roloff.
14 Das Markusevangelium, HThK II/1, Freiburg 1976 (umfaßt 1, 1 - 8, 26).
15 Anregungen verdanke ich R. Pesch (s. Anm. 14) und vor allem K. Stock, Boten aus dem Mit-ihm-Sein, Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus Analecta Biblica 70, Rom 1975.
16 Gegen Wellhausen, das Evangelium Marci, 2. Aufl. 1909 Berlin: „Jetzt beginnt eigentlich erst das Evangelium, wie es die Apostel verkündigt haben; vorher merkt man wenig davon."
17 Reichlich 30 Stellen mit „seine Jünger", ein Drittel davon ohne Parallelen bei den Seitenreferenten, dazu einige Male „deine Jünger" oder „meine Jünger". Bei Matthäus etwa 25mal und bei Lukas 20mal „seine Jünger".
18 Es handelt sich in seinem, dem weitaus kürzesten Evangelium, um elf Stellen gegenüber acht bei Matthäus und nur sieben bei Lukas.
19 K. Stock (s. Anm. 15) behandelt als solche: 3, 13 - 19; 4, 10 - 13; 6, 7 - 13; 6, 30 - 32; 9, 33 - 50; 10, 32 - 45; 11, 11; 14, 10. 20. 43; 14, 17 - 50.
20 Wie extrem es um ihre Funktion ging und nur um sie, mag darin zum Ausdruck kommen, daß die meisten von ihnen dem Urchristentum bald als Person kaum noch bekannt waren. Gerade noch ihre Namen wußte man, wobei der Vergleich der vier Apostellisten und derer Varianten zeigt, daß in einigen Fällen selbst diese Namen schon nicht mehr unbestritten festsaßen. Wir haben zwar einen ausführlichen Niederschlag ihres apostolischen Zeugnisses, von ihnen selbst aber oft nur gerade das „daß" ihres Gewesenseins. —

Adolf Pohl, Ernst-Thälmann-Str. 26,
DDR-1276 Buckow

Neo-apokalyptische Literatur — wirklich neu?

Zum Beitrag von Carmen Rossol, Nr. 3/1977

Die Analyse und Kritik „neo-apokalyptischer" Literatur ist längst überfällig und trifft für die besprochene Literatur durchaus zu. Allerdings ist die Grundvoraussetzung falsch! Unsere Gemeinden sind immer von Endzeitgedanken bewegt worden. Sie haben allerdings die junge Generation oft nicht erreicht und wurden geringschätzig als „Rentnerevangelium" abgetan. Junge Prediger sahen sich manchmal unvorbereitet in eine Auseinandersetzung gestellt, in der sie gelegentlich scheiterten oder ungewollt Anlaß zu Gemeindeaustritten waren, weil sie nicht die richtige „Schau" hatten.

Die „Schau" ist aber wichtig, weil die damit verbundenen Fragen in den Gemeinden zu scharfen Frontstellungen führen: ob die Entrückung vor oder nach der großen Trübsal zu erwarten ist, ob Zahlen realistisch oder symbolisch gemeint sind, woher der Antichrist kommt usw.

Roland Brown schockierte vor einigen Jahren, als er seiner Verwunderung darüber Ausdruck gab, daß in Deutschland eine so starke eschatologische Naherwartung herrsche, die er nicht teile und auch sonst nicht auf der Welt angetroffen habe. Tatsächlich haben sich diese Gedanken in Amerika etwa erst in der jüngsten Vergangenheit merklich ausgebreitet. Das zeigte sich bei den Gesprächen in Verbindung mit der amerikanisch-deutschen Partnerschaftsmission im Juni 1973. Die in den letzten Jahren in USA entstandenen Veröffentlichungen sind in der Sprache sensationell und eignen sich für die Übersetzung. Darum fanden sie in Deutschland auf vorbereitetem Boden weite Verbreitung, zumal sie den Geruch des Weltweiten mitbrachten. Das sind die von Carmen Rossol besprochenen Bücher. Zum amerikanischen Lebensoptimismus gehört die Auffassung, daß die Gemeinde durch die Entrückung vor der großen Trübsal bewahrt bleibt. Diese Bewahrung wird zum evangelistischen Motor. Bei uns gibt es viele Stimmen, die warnen und die Gläubigen ermahnen, fest zu bleiben, damit sie sich in der Trübsal bewähren. Als einer der Hauptvertreter sei hier Walter Schäble erwähnt („Die glaubende Gemeinde in der Endzeit" und viele Kleinschriften).
Sicher stimulieren besondere Zeitereignisse das Entstehen apokalyptischer Literatur. Meist hat sie einen pessimistischen Ton.

Aufgrund früher Kindheitserlebnisse ist das Thema „Endzeit" für meine Frau eine Art Trauma. Ich selbst entsinne mich mancher Hausbesuche, die die ganze Predigerfamilie machte, bei denen sehr schnell die Frage im Raume stand, ob Hitler wohl der Antichrist sei. Anlaß dafür war eine Schrift von Friedrich Hoffmann, die er schon 1929 veröffentlicht hatte, „Der Weiße Herzog". Darin wird der Reiter auf dem weißen Pferd aus Offenbarung 6, also der Antichrist, als der aus Deutschland kommende Diktator Europas geschildert, der Völker unterwirft und England entmachtet. Im „Dritten Reich" verboten, kursierte diese Schrift unter der Hand. Eine mir vorliegende Abschrift aus jener Zeit ist Beweis, wie sehr man damals Wegweisung suchte. Bei aller Problematik der bis in Einzelheiten gehenden Endzeitschilderung, die teils zutraf, teils in der Vorstellungswelt jener Zeit verhaftet blieb, tat diese Schrift den Dienst, Gläubige zur Zurückhaltung gegenüber der Hitlerdiktatur zu führen.
Die Frage, ob Hitler der Antichrist war, bewegt noch das Buch von Badura/Pawlicki, „Prophetische Zahlen, Hitler, der Antichrist", Lüneburg 1962. Es beunruhigte unsere Gemeinden, weil, durch Bilder belegt, der Gebrauch von Führerbild und Hakenkreuzfahne in baptistischen Diakonissenhäusern als „Anbetung des Tieres" angeprangert wurde. Danach war Hitler der Antichrist. Wir leben also in nachantichristlicher Zeit!
Das Jahr 1948 brachte zwei Ereignisse, die eine Hochflut apokalyptischer Literatur auslösten, nämlich die Gründung des Staates Israel und die Gründung des Weltrates der Kirchen. Die Frage, ob das jüdische Volk und sein Staat heilsgeschichtliche Bedeutung haben, wird meist überschwenglich bejaht, andererseits aber auch — so von Heinrich Wiesemann, „Das Heil für Israel" (Calwer Verlag, 1965) — eigenwillig beantwortet.
Interessant ist, daß bei der Frage, ob unser Gemeindebund sich dem Weltkirchenrat anschließen dürfe oder solle, nicht von der Ekklesiologie her argumentiert wurde, wie es die amerikanischen Südbaptisten in der einzig legitimen Weise tun, sondern statt dessen vor der „Hure Babylon" (Offb 17), der christuslosen Welteinheitskirche, gewarnt wurde, die immerhin noch so viel christliches Wesen hat, daß sie am Ende noch Märtyrerin wird. Joachim von Fiore (gest. 1202) karikierte einmal mit diesem Bild die römische Kirche. Obwohl Offb 17 nicht die geringsten Anhaltspunkte dafür gibt, wird diese Deutung bis heute keck oder naiv kolportiert.

„Eine von historischen Tatsachen gelöste Eschatologie würde sich in Allgemeinplätzen ergehen"

Als es 1971/72 darum ging, ob Großbritannien, Dänemark und Norwegen sich der Europäischen Gemeinschaft anschließen würden, wurde auf den endzeitlichen Zehnstaatenbund (Dan 7, 7. 20 - 24; Offb 17, 12) als drohendes Zeichen der Zeit hingewiesen. Interessant war die Situation, weil dieser Staatenbund als Nachfolgemacht des Römischen Reiches aus seinen Resten entstehen soll, zunächst aus sieben und dann drei weiteren Staaten. Allerdings gehörten Dänemark und Norwegen nie zum Römischen Reich. Norwegen trat nicht bei. Es blieben neun Staaten, von denen einer nicht dazugehören darf. Also beruhigte man sich. Auf das Eingeständnis, daß die Situation anders gekommen ist, wartet man allerdings vergeblich. Es müßten ja Bücher aus dem Verkehr gezogen werden!

Auch der Jude Henry Kissinger, der mit einer Friedensmission zwischen Arabern und Israelis hin und her reiste, mußte es sich gefallen lassen, als Antichrist verdächtigt zu werden.

Für die eschatologische Zeitdeutung spielt das nationale Herkommen, das messianische Züge tragen kann, eine positive oder negative Rolle. Für den Hermannsburger Lutheraner L. Harms (gest. 1865) war die Demokratie die antichristliche Macht, die die Könige von den Thronen stürzte, und Napoleon der Vorläufer des Antichristen. „Würde z. B. aus unserer Landeskirche, wie es jetzt immer mehr den Anschein gewinnt, das lutherische Bekenntnis hinausgeschafft, so würde die Stadt Hannover der Mittelpunkt dieser Weltkirche sein, oder würde es der unierten Kirche Preußens gelingen, alle lutherische Lehre zu verdrängen, alle rechte Lehre hinauszuschaffen, so würde Berlin der Mittelpunkt, die Hauptstadt dieser Weltkirche werden" — ganz zu schweigen von Rom! (Die Offenbarung St. Johannis, Missionsbuchhandlung Hermannsburg, 1918, zu Kap. 17 und 18). Für Hoffmann kam der Weiße Herzog aus Deutschland. Das erwähnte Buch von Badura/Pawlicki, das im ersten Teil eine Übersetzung aus dem Polnischen ist, weist dem polnischen Volk eine — positive — heilsgeschichtliche Rolle zu. Amerika liegt außerhalb der prophetischen Geographie. Darum wird es in den von Carmen Rossol besprochenen Büchern über den Umweg des Bündnisses mit den EG-Staaten an das Endzeitdrama angebunden (Alter Planet Erde wohin?, S. 113, 193). Ein Geschehen, das in ferner Zukunft und in fernem Lande abläuft, wäre uninteressant. Kantönligeist liegt im Streit mit dem universalen Heil Gottes.

Wir dürfen ganz gewiß nicht einer realisierten Eschatologie (realized eschatology) im Sinne C. H. Dodds, daß alles Verheißene bereits geschehen ist, das Wort reden. Jesus weist auf die „Zeichen der Zeit" hin. Die haben wir zu beobachten! Eine futurische Eschatologie ist gesunde biblische Lehre und Hoffnung der Gemeinde. Gott ist der Gott der Geschichte und wirkt in geschichtlichen Zusammenhängen. Eine von historischen Tatsachen gelöste Eschatologie würde sich in Allgemeinplätzen ergehen und keine Hoffnung mehr geben. Aber zu jeder Zeitdeutung gehört heilige Zurückhaltung. Sie muß korrigierbar bleiben, weil Gott vielleicht doch anders wirkt, als wir Menschen es meinen. Die sicheren Eschatologen von Jerusalem erkannten den Messias nicht, weil Jesus anders kam, als sie es sich vorstellen konnten! Der wiederkommende Herr wird die Frommen ebenso überraschen wie die „Welt".

Sein Kommen ist das Ziel aller Eschatologie. „Die wahren Gläubigen erwarten nicht das Ende der Welt, noch die Gerichte, nicht einmal die Entrückung der Gemeinde mit den herrlichen Vorrechten, die sie mit sich bringt. Der Gegenstand ihrer Hoffnung ist der Heiland selbst" (René Pache, Die Wiederkunft Jesu Christi, Brockhaus 1953, S. 31). Für viele Gläubige tritt das Beschäftigen mit der „Endzeit" an die Stelle von Horoskopen. Ihre Gerichte und Plagen vermitteln den Nervenkitzel, den andere in einem Hitchcock-Gruselfilm bekommen. Der Antichrist ist ihnen wichtiger als die Hochzeit des Lammes. Jesus aber sagte: „Wenn aber dieses anfängt zu geschehen, so sehet auf und erhebet eure Häupter, weil sich eure Erlösung naht!" (Luk 21, 28). Damit wir nicht einer kraftlosen,

pessimistischen „Frömmigkeit", die nur negativ ist und ständig klagt, Vorschub leisten, muß auf diesem Gebiet dringend weitergearbeitet werden. Dafür sollen einige Anregungen gegeben werden. Evangelisationshandzettel, die wohl fast jeder Prediger sammelt, sollten untersucht werden, wieweit eschatologische Themen in Verkündigungswochen behandelt wurden.
Zeitschriften mit eschatologischem Gedankengut werden in unseren Gemeinden viel gelesen und sind teilweise sehr weit verbreitet. Von daher werden dann die eigenen Blätter beurteilt. Die bekanntesten sind Wim Malgos „Mitternachtsruf"; aus der St. Johannis-Druckerei: „Philadelphia — Kreuz und Reich"; die deutsche Ausgabe einer internationalen Zeitschrift: „Der Herold Seines Kommens". Einige Literaturhinweise zusätzlich zu den bereits genannten zeigen, daß Apokalyptik und Eschatologie wahrlich kein Novum sind:
Vorkriegsbücher:
Johannes de Heer, Harmagedon, Gottes Gerichtsstätte für die Völker; Missionsverlag B. Götze, Warschau, o. J.
Erich Sauer, zum Thema besonders: „Der Triumph des Gekreuzigten".
Erste Nachkriegszeit:
K. Huhn, Die Entrückung der Gemeinde Jesu und der Tag des Herrn; Verlagsbuchhandlung Bethel, Dirk Dolman & Co., Hamburg, 1946.
Hermann Leitz, Die christliche Hoffnung und die letzten Dinge; Verlag Wilh. Fehrholz, Baden-Baden, 1948.
Raymond Chasles, Israel und die Weltvölker; Patmos-Verlag, Stuttgart, o. J. (Die eingesehene 3. Aufl. war handschriftlich 1953 gezeichnet.)
Fritz Rienecker, Wenn dies geschieht . . .; Brockhaus, 1958 (sehr gutes Literatur-Verzeichnis!).

Neuere:
Die Bücher von M. Basilea Schlink, etwa „Das Ende ist nah"; Darmstadt, 1961.
Gerhard Bergmann, Leben wir in der Endzeit? Schriftenmissionsverlag, Gladbeck, 1961.
Bernhard Philbert, Christliche Prophetie und Nuklearenergie; Brockhaus, 1964.
Dr. Kurt Koch, Tag X; Evangelisationsverlag, Berghausen, 1967.
Wissenschaftliche Theologie:
Ulrich Asendorf, Der Jüngste Tag, Weltende und Gegenwart. Ein Stundenbuch; Furche-Verlag, 1964.
Hendrik Berkhof, Der Sinn der Geschichte; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Zürich, 1962.
Karl Heim, Weltschöpfung und Weltende; Furche-Verlag, 1952.
Nachtrag zur Vorkriegsliteratur:
Aus dem Raum der Freien evangelischen Gemeinden: G. F. Nagel, Um die Mitternachtsstunde, Der Weckruf des Jungfrauengleichnisses; Ihloff, Neumünster, 1936.
Aus dem Raum unserer Gemeinden: Die Schriftenreihe „Zeit- und Weltprobleme im Lichte der Bibel" von Walter Hoffmann; Verlag Wilhelm Froese, Berlin-Steglitz.

Manfred Bärenfänger, An der Kapelle 11, 2957 Westoverledingen 3

Glaube ohne Werke zählt nicht vor Gott! Jakobus 2, 14 - 26

1. Einführung

Dieser Text wird kaum ernst genommen. Einen Text ernst nehmen heißt ihn sagen lassen, was er sagen will. Das ist etwas ganz anderes, als ihn zur Untermauerung seiner eigenen Ideen zu verwenden.
Luther beispielsweise nahm diesen Text ernst. Für ihn predigt Jakobus hier nicht Christus, weil der Text nicht Christi Leiden, die Auferstehung und den Geist bezeuge. Deswegen ist der Text für ihn weder apostolisch noch evangelisch. Er stehe in klarem Widerspruch

„Die meisten neigen dazu, unseren Text durch eine paulinische Brille zu lesen"

zu dem bei Paulus nachdrücklich betonten Heil allein aus Gnaden. Er verdient konsequenterweise für Luther nur eine untergeordnete Position im Kanon — oder gar keine.[1] Luther hat Jakobus nicht Paulus angepaßt. Er ließ seine Botschaft stehen, obwohl er sie von seinem „paulinischen" Standpunkt aus kritisierte.

Die meisten Leute neigen allerdings dazu, unseren Text durch eine paulinische Brille zu lesen. Dann wird er eine Illustration zu Gal 5, 6; Werke sind die sichtbaren *Folgen* des Glaubens. Aber sagt der Text das wirklich aus? Wir sollten aufmerksame Ausleger sein, indem wir Diener und nicht Herren des Textes sind.

2. Gliederung des Textes und Zusammenfassung des Gedankenganges

V 14 - 17 stellen das Thema auf: Kann Glaube ohne Werke retten? Ist es nicht das gleiche, als wenn man einem Hungernden gute Wünsche statt etwas zu essen auf den Weg gäbe? Nein, Glaube ohne Werke kann nicht retten!

V 18 - 26 verwenden rhetorische Fragen und Antworten sowie alttestamentliche Illustrationen, um die oben aufgestellte Behauptung zu stützen. V 18 a bringt einen rhetorischen Einwand eines imaginären oder realen Gegners.

V 18 b - 20 antworten, daß Glaube ohne Werke ein Widerspruch in sich ist. Ist nicht die fundamentale Einheit von Taten und Glaube bei Abraham (V 21 - 24) und sogar Rahab (V 25) zu erkennen? Also: Glaube ohne Werke hat keinen Wert vor Gott (V 26)!

3. Exegese

V 14 konfrontiert uns mit der Frage: Wie kann ich in der Gegenwart Gottes stehen und leben? Wie kann mein Leben Bedeutung und Hoffnung erlangen, die über die Vergänglichkeit menschlicher Existenz hinaus Wert haben? Reicht es aus, wenn jemand *sagt* oder *bekennt*, daß er Glauben hat? Kann ein Glaube, der nicht von Taten begleitet wird, vor Gott nützen? Kann er den Menschen im letzten Gericht retten (vgl. 2, 13)? Die Frage lautet nicht, ob Taten ohne Glauben, sondern ob Glaube ohne Taten retten kann. Die rhetorische Frage erwartet eine negative Antwort: Nein! Glaube ohne Taten kann nicht retten! Taten sind heilsnotwendig.

V 15 f. fordern uns zu einer Bildbetrachtung auf. Stellen wir uns einen Freund vor. Er hat nicht das Nötigste zum Leben. Wäre es nicht absurd, wenn jemand von uns ihn mit wohlmeinenden Worten empfinge, aber nicht den Versuch unternähme, ihn von seinen akuten existentiellen Problemen zu befreien? Bekennende Worte (V 14) oder gute Wünsche (V 16) ohne begleitende Taten sind leer und nutzlos.

Die Wiederholung „was nützt es" von V 14 zeigt an, daß es sich um eine soteriologische (wie kann ich vor Gott bestehen?) und nicht nur um eine ethische (wie muß ich in der Welt handeln?) Perspektive handelt. Wenn man das Gebot der Stunde leugnet oder relativiert, so hat das Folgen für die eigene Errettung.

V 17 faßt die Beweisführung bis dahin zusammen. Glaube allein, ohne begleitende Werke, ist tot; d. h. er nützt nichts vor Gott; er kann nicht retten. Damit der Glaube vor Gott bestehen kann, sind Taten notwendig. Folglich spielen Werke eine entscheidende Rolle in der Beziehung eines Menschen zu Gott. Das betonen auch andere Texte im NT: Mat 5, 23 f; 1. Joh 2, 4. 9 - 11.

V 18 a formuliert einen möglichen Einwand auf das, was in V 14 - 17 gesagt wurde. Das „du" und „ich" sind literarische Mittel, um den Einwand einzubringen, Glaube und Werke könnten vor Gott gleichwertig sein. Einer hat Glauben, ein anderer hat Werke — ist nicht einer so gut und wertvoll wie der andere?

In V 18 b fordert der Schreiber den Gegner heraus: Zeig doch deinen Glauben! Wie willst du das machen, wenn du keine Taten vollbringst? Der Schreiber denkt offensichtlich, daß die Unsichtbarkeit des Glaubens gegen seine Realität spricht. Wenn Glaube nur eine innere Bewegung der Seele ist oder ein

intellektuelles und dogmatisches Bekenntnis, dann fehlt ihm etwas Entscheidendes, um vor Gott und Menschen als real angesehen zu werden. Wenn er nicht sichtbar ist, ist er tot; er nützt nichts, er kann nicht retten. Der Schreiber behauptet seinerseits, daß sich der Glaube in Werken manifestiert: „Durch meine Werke werde ich dir meinen Glauben zeigen." Sichtbarkeit ist konstitutiv für Glauben. Deshalb muß jeder Versuch, Werke vom Glauben zu trennen, abgewehrt werden. Das erinnert uns an Mat 7, 21 - 23; 25, 31 - 46.

V 19: Der Autor bietet jetzt die Demonstration, die er von seinem Gegner gefordert hat. Der Glaube des Gegners besteht in der dogmatischen und intellektuellen Anerkennung der Einzigartigkeit Gottes (vgl. 5. Mose 6, 4). Natürlich ist das Bekenntnis als solches nicht falsch. Der Glaube hat auch eine bekenntnishafte Dimension. Aber das allein genügt nicht! Solchen „Glauben" teilen auch die Dämonen, aber sie zittern, weil sie um ihre letzte Verlorenheit trotz ihres „Glaubens" wissen. Also ist Glaube ohne Werke nicht nur tot und nutzlos, er ist auch dämonisch (vgl. dazu Mark 8, 29 - 38 und 3, 11; 5, 7)!
V 20 zeigt das persönliche Engagement des Verfassers. Er nennt seinen Gegner „eitel". Er fährt dann mit alttestamentlichen Beispielen fort, um seinen Gegner zu überzeugen, daß Glaube ohne Werke tot ist.
Abrahams Bereitschaft zur Opferung des Sohnes (1. Mose 22, 1 - 14) wird von Gott anerkannt, indem er ihm den Heilsstand gewährt (1. Mose 15, 6). Auch hellenistisch-jüdische Literatur vertritt die unauflösbare Verbindung von Abrahams Glauben und Werken (1. Makk 2, 51 f.; Sir 44, 19 - 21).
V 22. 23 setzen die Beschreibung der Beziehung zwischen Glauben und Werken fort. Zu beachten ist: Zur Diskussion steht der Glaube, nicht die Werke. Werke sind entscheidend, weil nur sie dem Glauben helfen, sein eschatologisches Ziel zu erreichen *(teleioun)*. In diesem Sinne ist der Glaube nur eine Hilfe *(synergein)* im Heilsvorgang.
V 24 zieht für den Leser die Schlußfolgerung: Glaube allein, ohne Werke, kann nicht gerecht machen! Der Autor mag dabei eine Polemik gegen Röm 3, 28 beabsichtigen (vgl. Gal 2, 16).
Die zweite alttestamentliche Gestalt, die Jakobus (V 25) für seine These nennt, ist Rahab (Jos 2). Die alte Kirche spricht positiv über Rahab, die doch eine Hure und Heidin war (vgl. Hebr 11, 31; 1. Clem 12; Mat 1, 5). Bemerkenswerterweise erwähnt Jakobus nur ihre Werke, nicht ihr Glaubensbekenntnis (Jos 2, 9 - 11; so auch Hebr 11, 31). Jakobus will eben die Wichtigkeit der Werke hervorheben.
V 26 bringt noch einmal eine Begründung. Leib und Glaube als solche sind tot. Sie können nicht mit Gott in Verbindung bringen und sind deshalb auch nicht wirklich existent. So wie nur der Geist den Leib lebendig macht, geben auch nur die Werke dem Glauben eschatologische Bedeutung und rettenden Wert.

4. Theologische Konsequenzen

Die Exegese hat zweifelsfrei gezeigt, daß Jakobus sehr kritisch über Glauben allein denkt und darauf besteht, daß Werke heilsnotwendig sind. Das bringt viele Probleme. Ist Jakobus von der paulinischen und protestantischen Grundaussage, daß das Heil allein aus Glauben kommt, abgewichen? Sollte das Konsequenzen für den kanonischen Rang des Jakobus haben? Was hat es zu bedeuten, daß zwei Autoren zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Situationen Dinge sagen können, die einander total entgegengesetzt sind?
4.1 Zunächst müssen wir uns bewußt machen, daß Jakobus kein systematischer Theologe war. Er will keine Christologie oder Soteriologie entwickeln. Er will Christen zu einem guten christlichen Lebensstil ermahnen. Er setzt voraus, daß Heil ein Geschenk Gottes und nicht das Resultat menschlicher Werke ist (1, 12. 17 f.; 4, 12). Ebenso wichtig aber ist sein Beharren darauf, daß Heil die ganze Existenz des Christen umgreift, auch die Werke.
Die Kritik des Autors richtet sich gegen einen Lebensstil, der behauptet, daß letztlich nur die

„Die paulinische Theologie ist bei Jakobus deutlich vorausgesetzt"

persönliche Glaubenserfahrung (1, 27 a; 4, 8) oder das intellektuelle Bekenntnis dogmatischer Lehrsätze (2, 19) für das Heil notwendig seien. V 19 unseres Textes macht deutlich, daß der Glaube, den Jakobus kritisiert, nicht in erster Linie eine persönliche Beziehung zu Gott, ein Gründen der eigenen Existenz in Gott, ist, sondern eine theoretische Behauptung, daß Gott existiert und daß er bestimmte Eigenschaften habe.

4.2 Nun muß die Frage gestellt werden, ob und in welcher Weise der Jakobus-Brief in Beziehung zu Paulus und paulinischem Christentum steht.

4.2.1 Die paulinische Theologie ist deutlich vorausgesetzt. Die Behauptung, daß der Glaube allein nicht retten kann (V 24), ist ein klarer Kontrast zu Stellen wie Röm 3, 28 und Gal 2, 16. Ferner hätte Jakobus nicht auf Gen 15, 6 Bezug genommen, wenn er nicht den Einwand seiner „paulinischen" Gegner geahnt hätte; zur paulinischen Argumentation s. Röm 4.

4.2.2 Für das Glaubensverständnis des Paulus ist folgendes zu beachten: Einmal ist Glaube für Paulus die totale Antwort und Hingabe an Jesus Christus. Er bedeutet das Annehmen der Tatsache, daß Gott sich selbst in Jesus Christus uns hingibt. Das allein macht gerecht (Röm 3, 28), und es macht den Gottlosen gerecht (Röm 4, 5). Die Werke des Gesetzes haben keinen soteriologischen Wert (Röm 3, 21. 28; Gal 2, 16; Phil 3, 4 - 11). Sodann ist Glaube immer gehorsamer Glaube. Errettung durch den Glauben leugnet nicht die Notwendigkeit der Werke. Vielmehr sind gute Taten als Konsequenz des Glaubens gefordert (Phil 1, 27). Glaube wird sichtbar in Liebe (Gal 5, 6; 1. Thess 1, 3). Glaube befreit und befähigt den Gläubigen, die Gebote zu halten (Röm 8, 4). Der Imperativ, gute Taten zu vollbringen, erwächst aus dem Indikativ des Glaubens (Gal 5, 25). Der Gläubige ist eine neue Kreatur (2. Kor 5, 17), und das wird in der neuen Existenz des Gläubigen erkennbar.
So sind Werke die natürliche Folge des Glaubens. Darum ist der Christ aufgefordert zu werden, was er ist; er soll die Frucht des Geistes in seinem Leben zum Ausdruck kommen lassen (Gal 5, 22 - 26). Aber das bedeutet nicht, daß der Mensch kraft seiner eigenen Leistungen in Verbindung mit Gott treten kann. Gott liebt den Menschen als das, was er ist, nicht als das, was er tut. Sola gratia und sola fide sind tatsächlich die einzige Hoffnung des Menschen. Das haben Paulus und die Reformatoren erkannt.

4.2.3 Die paulinische Definition der Werke als *Folge* des Glaubens führte in manchen Kreisen zu einer *Trennung* von Glauben und Werken. Dabei wurde Glaube vor allem als eine innere Bewegung der Seele oder als intellektuelle Annahme christlicher Glaubenssätze angesehen. Die Werke bekamen in diesem Falle mehr oder weniger Freiwilligkeits-Charakter; ihnen wurde keine soteriologische Bedeutung beigemessen. Deswegen greift Jakobus nicht Paulus selber, sondern eine pseudopaulinische Christenheit an, die das dynamische Glaubensverständnis des Paulus als totalen und radikalen Gehorsam nicht durchhielt. Das Ziel des Autors ist also, einen mißverstandenen und verzerrten Paulinismus zum wahren paulinischen Standpunkt zurückzubringen.[2] Bei diesem Unternehmen korrigiert er nicht das landläufige Verständnis von „Glauben", sondern zeigt, daß Heil mehr ist als das, was die Gegner mit „Glauben" meinen. Mit anderen Worten: Was Paulus mit „Glauben" bezeichnet, kann jetzt nur ausgedrückt werden mit „Glauben und Werke".[3] In seinem Angriff auf einen Pseudo-Paulinismus[4] geht Jakobus theologisch sogar noch hinter Paulus zurück. Während für Paulus Werke die notwendige *Folge* des Glaubens und ein notwendiger *Teil des Heils* sind, hält Jakobus die Werke für die notwendige *Voraussetzung* für das Heil und für das entscheidende soteriologische Element, ohne das Glaube tot ist und nicht retten kann.

4.3 Was besagt das für die Einheit und Verschiedenheit des Kanons? Drei Lösungen sind denkbar:

4.3.1 Man kann Paulus und Jakobus harmonisieren. Im allgemeinen zwingt man Jakobus in einen paulinischen Rahmen. Jakobus wird eine Illustration dafür, daß Werke irgendwie

ein Teil des Heilsprozesses sind. Ein verantwortlicher Exeget kann dem nicht zustimmen. Er hat keine Befugnis zu entscheiden, was der Text sagen kann und was nicht.

4.3.2 Ein zweiter Gedankengang ist dem ersten ähnlich. Der theologische Unterschied wird zugegeben, aber nicht sofort relativiert durch Unterordnung des Jakobus unter Paulus. Vielmehr wird eine theologische Entscheidung verlangt: Wer ist zentral, wer ist peripher im Kanon? Gewöhnlich hat die protestantische Theologie Paulus für zentral und Jakobus für inferior erklärt.

4.3.3 Als dritte Möglichkeit kann man Paulus und Jakobus gleichberechtigt nebeneinander stehenlassen und sehen, was sie einander zu sagen haben und was sie gemeinsam uns zu sagen haben. Bei diesem Vorgehen muß man auch die historische und religiöse Situation des Paulus und des Jakobus berücksichtigen.

4.4 Das bringt uns auf ein bedeutendes *hermeneutisches* Problem: Wieweit sind theologische Aussagen durch eine bestimmte historische Situation bedingt und daran gebunden? Paulus hatte seine Lehre vom Heil sola gratia et fide zu vertreten gegenüber der Meinung, gesetzliche, kultische, sakramentale oder andere Observanz könne die Beziehung zu Gott herstellen. Vor diesem Hintergrund lautete das Evangelium: Niemand kann seinen Weg zu Gott verdienen; man muß aufhören zu tun und anfangen zu hören. Bei dieser Sicht ist der Mensch unfähig, seine tiefsten Probleme zu lösen. Seine Entfremdung von sich selbst, von seinem Nachbarn und von Gott kann nur endigen in einer Versöhnungstat Gottes. So hat Paulus sich vor allem damit befaßt, wie der Mensch *als Sünder* Heil finden kann.

Jakobus sah sich in einer anderen Lage. Die Christen sind religiös, aber nicht human. Gott wird gesehen in Verbindung mit Glaubensheilungen (1, 6; 5, 15) und Gebet, aber nicht als einer, der zutiefst betroffen ist von Hunger und Nacktheit. Glaube wird in Verbindung gebracht mit Versuchung (1, 3), aber nicht mit sozial-ethischen Fragen. „Sie behaupten, Gott zu kennen, aber sie leugnen ihn durch ihre Taten; sie sind abscheulich, ungehorsam, unfähig zu jeder Art guter Taten" (Tit 1, 16). Weil Jakobus Gottes Wort in diese Situation hinein sagt, betont er die Notwendigkeit guter Werke für das Heil. Er will verdeutlichen, daß Heil eine Realität ist, die die Ganzheit des Lebens umgreift. Christen müssen deshalb Täter des Wortes und nicht nur Hörer sein (1, 22).

Jakobus und Paulus sprechen zu verschiedenen Themen. Jakobus fragt nicht, ob gute Werke als solche einem Menschen Frieden mit Gott bringen können; er fragt vielmehr, wie die Realität der Errettung im Leben des Christen Gestalt gewinnt. Insofern sind Paulus und Jakobus gute Gedächtnisstützen dafür, daß sich verantwortliche Theologie an die bestehende Situation richten muß; und die Situation bestimmt die Form, die das Wort Gottes annimmt.

5. Ist der Kampf des Jakobus gegen einen Pseudo-Paulinismus nicht ein nötiges und zutreffendes Wort für unsere Situation?

5.1 Hat nicht der Protestantismus das „sola gratia" und das „sola fide" so stark betont, daß sie theologische Schlagwörter geworden sind und Gottes Ergriffenheit von und für die Ausgebeuteten, Verstümmelten, Gehaßten und Armen heruntergespielt haben? Haben wir uns nicht viel zu sehr auf das konzentriert, was die Kirche ist, und nicht auf das, was sie sein sollte?

Natürlich ist Christus präsent in Wort und Sakrament, aber er ist auch präsent in der leidenden Existenz der Christen, und vor allem ruft er uns durch die traurige Lage der Hungernden und Durstenden, der Nackten und Kranken, der Fremden und Gefangenen (Mat 25, 40). Sind wir nicht immer noch viel zu sehr mit theologischer Orthodoxie beschäftigt als mit dem Versuch, dem Beispiel des barmherzigen Samariters zu folgen? Die Gemeinde und jeder Christ sind aufgerufen, Gottes Repräsentanten in jeder Situation zu sein und das Wort zu sagen und die Tat zu tun, die nötig sind.

„Jakobus macht uns die Dialektik der christlichen Existenz bewußt"

5.2 Jakobus macht uns die Dialektik der christlichen Existenz bewußt. Einerseits soll man sich „von der Welt unbefleckt" erhalten (1, 27; vgl. 4, 4); andererseits soll sich unsere Beziehung zu Gott darin zeigen, daß wir Barmherzigkeit üben (2, 13), Frieden stiften (3, 18), Waisen und Witwen in ihrer Bedrängnis besuchen (1, 27 a), unseren Nächsten lieben (2, 8), den Unterprivilegierten helfen (2, 15 f.) und eine Leidenschaft für soziale Gerechtigkeit entwickeln (5, 4 ff.). Für uns heißt das: Weder eine Theologie, die die Sozialethik von ihrem zentralen Anliegen ausschließt, noch ein Humanismus, der alle Antworten allein im Menschen zu finden versucht, ist die legitime Ausdrucksweise des christlichen Evangeliums. Heute muß traditionelle protestantische Theologie offen sein für die Kritik politischer Theologie und der Theologie der Befreiung. Was unsere Beziehung zu Gott angeht, können wir mit unseren eigenen Leistungen nicht bestehen; allein seine Gnade kann uns durch Glauben retten; was unser Leben in der Welt betrifft, sind Taten der notwendige und sichtbare Ausdruck des Glaubens.

5.3 Wir müssen uns allerdings auch einiger Gefahren bewußt sein, die das Anliegen des Jakobus enthält.

5.3.1 Dem Glauben einen so untergeordneten Platz einzuräumen kann zum Verlust dynamischer Spiritualität führen, die doch die Voraussetzung für ein unbeflecktes moralisches Engagement in der Gesellschaft ist. Der Indikativ, daß Gott im Leben des Gläubigen handelt, ist im Brief enthalten, aber er kommt nicht klar genug zum Ausdruck. Das wird z. B. von solchen Befreiungs-Theologen erkannt, die nach einer Spiritualität rufen, die den Christen motiviert und stützt in seiner gesellschaftlichen Aktion.[5]

5.3.2 Das Pochen auf Werke, ohne zugleich den Glauben und den Heiligen Geist zu betonen, kann nicht nur zu Sterilität, sondern auch zu Gesetzlichkeit führen. Die Werke sind dann nicht mehr die freiwillige und natürliche Äußerung christlichen Lebens, sondern ein zwanghaftes Tun des Christen. Vielleicht ist das auch der Grund, warum Gott im Jakobus-Brief als Lehrer und Richter dargestellt wird (2, 12; 3, 1; 5, 9) und nicht als Retter und Befreier.

Anmerkungen:

1 Luthers Äußerungen über Jakobus findet man zusammengestellt bei F. Mußner, Der Jakobusbrief (Freiburg 1964) 42 - 47.

2 W. Marxsen, Einleitung in das Neue Testament (Gütersloh ^{3}1964) 198.

3 Ebd. 197.

4 Das „jemand" in V 14. 18 bezieht sich deshalb auf Pseudo-Paulinisten, die mit den Empfängern des Briefes identisch sein können oder auch nicht.

5 So z. B. G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (München 1973) 190 - 196.

Dr. Thorwald Lorenzen, Baptist Theological Seminary, CH-8803 Rüschlikon

Schriftleiter: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74, Tel. 040 / 6518980. THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der Oncken-Mitarbeiterzeitschrift, die außerdem aus den selbständig zu abonnierenden Teilen BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE besteht. Erscheinungsweise: viermonatlich. 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