Theologisches Gespräch

1-2/79 Freikirchliche Beiträge zur Theologie

„Ära, wem Ära gebührt", so lautete (humorvoll und ernsthaft zugleich) das Motto der Abschiedsfeier für Rudolf Thaut, als er mit dem Sommersemester 1978 seinen Dienst als Direktor des Theologischen Seminars Hamburg des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland beendete. Es kennzeichnet die „Ära Thaut" (1967 - 78), daß wir ihm als Zeichen des Dankes gerade eine theologische Aufsatzsammlung überreichen; denn Rudolf Thaut förderte durch sein Wesen das theologische Gespräch unter uns und über unseren Bereich hinaus. Er verstand sich als Mittler; seine ausgedehnten Beziehungen in den Gemeinden des In- und Auslands sowie zu anderen Kirchen und Werken bezeugen das auf ihre Weise. Diese Festgabe will den von Rudolf Thaut gepflegten Austausch in einer besonderen Form zum Ausdruck bringen und daran Anteil geben.

Festgabe für Rudolf Thaut

Der Autorenkreis besteht nicht nur aus den Kollegen des Hamburger Seminars. Zu Wort kommen jeweils durch einen Vertreter auch die drei uns am unmittelbarsten verbundenen Ausbildungsinstitute, der Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg und die baptistischen Schwesterseminare in Buckow/DDR und Rüschlikon/Schweiz. Unsichtbar vertreten sind darüber hinaus auch eine Anzahl „Altfreunde" der Studentenarbeit; sie unterstützten die Herstellung der Festgabe.

Eine thematische Mitte suchten wir für dieses Heft nicht; im Sinne Rudolf Thauts soll jeder mit seinen Gaben und Interessen Gehör finden. Wichtiger ist die theologische Absicht, nämlich den Glauben an den Herrn der Gemeinde zu stärken.

ZA 4201

UB TUB

25. JAN 1979

Inhalt

Hans-Harald Mallau, Mitleid mit den Armen. Das Ringen des Alten Testaments um die Überwindung von Vorurteilen 1

Ulrich Wilckens, Zu Römer 6 11

Christian Wolf, Gottes Heil durch Jesus Christus und die Veränderung der Welt durch Menschen 23

Günter Balders, Eine „Theologie des Führerprinzips"? Deutsche Baptisten auf der Suche nach einem Weg im Dritten Reich 29

Winfried Eisenblätter, Mission im Alten Testament. Zum Verständnis des Jonabuches 40

Siegfried Liebschner, Der eschatologische Charakter des Geistwirkens am Beispiel der „neuen Kreatur". Eine Studie zu Römer 8 45

Dorothea Nowak, Wandlungen im Glaubensvollzug. Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Erwachsenenalters 50

Wiard Popkes, Der Begriff des Glaubens bei Paulus und Johannes 59

Eduard Schütz, Evangelische Religionskritik am Beispiel Karl Barths 64

Mitleid mit den Armen

Das Ringen des Alten Testaments um die Überwindung von Vorurteilen

Der Jubilar hat während seiner langjährigen Tätigkeit für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland die Armut unseres Volkes in der Nachkriegszeit miterlitten und ist nach der Wiederaufbauphase als Vorstandsmitglied der Ev. Arbeitsgemeinschaft für Weltmission und als Vorstandsvorsitzender des daraus hervorgegangenen Ev. Missionswerkes von der ungleichen wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung in den Industrienationen und in den Ländern der sogenannten Dritten Welt anhaltend betroffen worden. Der folgende Beitrag versucht einigen Ansätzen biblischer Lösungen zu einem bis heute unbewältigten Problem nachzugehen, das einer wirksamen Bekämpfung der Armut in der Welt entgegensteht, dem Vorurteil gegenüber den Habenichtsen. Anregungen zu dieser Fragestellung entstammen eigenen langjährigen Erfahrungen in Lateinamerika.

1. Das Problem

Dem Leser des Alten Testaments wird es zunächst befremdlich erscheinen, daß ausgerechnet an den Schriften dieses Buches das Vorurteil gegenüber den Armen erläutert werden soll. Auffälliger und bekannter sind allzumal die Texte der Gesetze, der prophetischen Predigt und nicht zuletzt der Psalmen und Gebete, die gegen die Unterdrückung der Armen Stellung beziehen, zur Armenfürsorge auffordern[1] und Gottes besondere Hinwendung zu den Armen[2] hervorstreichen. Diese Texte sind dann auch in den zahlreichen Untersuchungen zum Thema bevorzugt behandelt worden, die ihre Aufmerksamkeit besonders auf das Problem des Aufkommens sozialer Unterschiede in Israel, die verschiedenen Ansätze der Sozialkritik und die soziale Fürsorge[3] lenken oder die reichhaltige alttestamentliche Begrifflichkeit zur Bezeichnung der Armen auf ihren sprachlichen, sozialen und kerygmatischen Hintergrund befragen[4]. Dem statistischen Mehrheitsbefund ergeben, werden in diesen Untersuchungen die am häufigsten vorkommenden hebräischen Begriffe — *ʿebjon, ʿani (ʿanaw), dal, rasch* — mit Vorzug berücksichtigt[5]. Ausgefallene Begrifflichkeit und besonders die im Alten Testament ohne den Gebrauch der einschlägigen Fachausdrükke beschriebene Armut haben dagegen weniger Aufmerksamkeit gefunden. Die mißfälligen Äußerungen der israelitischen Weisheit über die Armut und die Armen schließlich haben die Tendenz, in abschließenden Kapiteln oder Abschnitten ein Aschenbrödeldasein zu fristen.[6]

Dabei wird man davon ausgehen dürfen, daß die Weisheitssprüche zumindest im halbwegs wohlhabenden und gebildeten Mittelstand wie im höheren Beamtentum und bei Hofe sehr viel bekannter und umläufiger waren als etwa die harte Sozialkritik eines Amos, Jesaja oder Micha. Es wird insofern geraten sein, die Sozialkritik der Propheten, die Aufrufe zur sozialen Fürsorge und die gesetzlichen Bemühungen um eine soziale Gerechtigkeit auf dem Hintergrund der Spruchweisheit zu betrachten, die einer Meinungsbildung gerade in den Kreisen Vorschub leistete, die materiell zur Armenfürsorge fähig und dazu aufgerufen waren[7].

2. Die Schuld der Armen

In der Bemühung um Klärung der Ursachen sozialer Sachverhalte nennt die Weisheit eine ganze Palette von Gründen, die im modernen Volksmund in wenig abweichender Tendenz wiederkehren, wenn das Gespräch auf Gastarbeiter oder auf Probleme der Völker der Dritten Welt kommt. Armut ist demnach Schuld der Armen selbst. Hier ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige Gründe:

Die Armen sind faul.[8]

Spr 10, 4: „Ein Armer *(rasch)* ist, wer mit

„Soviel Mitverschulden des Armen läßt dann auch selbstgefällige Begründungen für den Wohlstand der Bessergestellten zu"

lässiger Hand arbeitet, aber der Fleißigen Hand schafft Reichtum."
Spr 24, 30 - 34: „Ich ging am Acker eines Faulen entlang und am Weinberg des Toren, und siehe, lauter Nesseln standen darauf, und er stand voll Disteln, und die Mauer war eingefallen. Als ich das sah, nahm ich's zu Herzen, ich schaute und lernte daraus: Noch ein wenig schlafen und ein wenig schlummern und ein wenig die Hände zusammentun, daß du ruhst, so wird deine Armut *(rescheka)* kommen wie ein Räuber und dein Mangel *(machsoreka)* wie ein gewappneter Mann."

Der Faule kann dadurch auch geradezu synonym für den Armen stehen.
Spr 13, 4: „Der Faule begehrt und kriegt's doch nicht *(waájin)*, aber die Fleißigen kriegen genug."
Spr 20, 4: „Im Herbst will der Faule nicht pflügen, so muß er in der Ernte betteln und kriegt nichts."
Spr 21, 25: „Der Faule stirbt über seinem Wünschen, denn seine Hände wollen nichts tun."
Drastisch wird in einem Bild erklärt, daß der Hungerleider an seiner Not selbst schuld ist.
Spr 19, 24: „Der Faule steckt seine Hand in die Schüssel und bringt sie nicht wieder zum Mund."[9]
Und nicht weniger originell gerät sein Schlaf zur unrechten Zeit in Verruf:
Spr 26, 14: „Ein Fauler wendet sich im Bett wie die Tür in der Angel."
Für die übrige Gesellschaft ist der Faule sogar eine Gefahr. Man schneidet sich ins eigene Fleisch, wenn man ihm Arbeit anbietet.
Spr 10, 26: „Wie Essig den Zähnen und Rauch den Augen tut, so tut der Faule denen, die ihn senden."
Aber bleiben wir bei den Armen. Sie verschulden ihren Zustand ebenso
— durch Genußsucht,
Spr 21, 17: „Wer gern in Freuden lebt, wird Mangel *(mechaser)* haben, und wer Wein und Salböl liebt, wird nicht reich."
— durch Trunk- und Freßsucht,
Spr 19, 20 f.: „Sei nicht unter den Säufern und Schlemmern, denn Säufer und Schlemmer verarmen *(jiwwaresch)*, und ein Schläfer muß zerrissene Kleider tragen."
— durch Geschwätzigkeit,
Spr 14, 23: „Wo man arbeitet, da ist Gewinn, wo man aber nur mit Worten umgeht, da ist Mangel *(ák-lemachsor)*."
— durch Raffgier,
Spr 28, 22: „Wer habgierig ist, jagt nach Reichtum und weiß nicht, daß Mangel *(cheser)* über ihn kommen wird."
— durch Planlosigkeit,
Spr 28, 19: „Wer seinen Acker bebaut, wird Brot genug haben, wer aber nichtigen Dingen nachgeht, wird Armut *(risch)* genug haben."
— durch Geiz,
Spr 11, 24: „Einer teilt reichlich aus und hat immer mehr, ein anderer kargt, wo er nicht soll, und wird doch ärmer *(ák-lemachsor)*."
— durch Unbelehrsamkeit,
Spr 13, 18: „Wer Zucht mißachtet, hat Armut *(resch)* und Schande; wer sich gern zurechtweisen läßt, wird zu Ehren kommen."
Soviel Mitverschulden des Armen an seiner Armut läßt dann auch löbliche und selbstgefällige Begründungen für den Wohlstand der Bessergestellten zu. Gebefreudigkeit[10] und Lerneifer[11] sind bereits in Gegensatzpaaren neben dem Fleiß zur Sprache gekommen. Weiter genannt werden als probate Hausmittel zur Verhütung der Armut:
— Rechtschaffenheit,
Spr 13, 25: „Der Gerechte kann essen, bis er satt ist; des Gottlosen Bauch aber leidet Mangel *(techsar)*."
— und die Gottesfurcht,
Ps 34, 10.11: „Fürchtet den Herrn, ihr seine Heiligen, denn die ihn fürchten, haben keinen Mangel *('en machsor)*. Jungleuen[12] müssen darben *(raschu)* und hungern, aber die den Herrn suchen, haben keinen Mangel *(lo'-jachseru)* an irgendeinem Gut."
Als Erfahrungsbericht wird die Gültigkeit solcher Regel bestätigt:
Ps 37, 25: „Ich bin jung gewesen und alt geworden, und ich habe noch nie einen Gerechten verlassen gesehen und seine Kinder um Brot betteln."

Diese gewiß einseitige Zusammenstellung von

Zitaten deutet die soziale Wirklichkeit nach dem Ordnungsmodell einer heilen Welt als zwar hart, aber dennoch gerecht. Jeder ist seines Glückes Schmied, das ist die Quintessenz dieser Deutung der Ursachen sozialer Ungleichheit. Armut und Wohlstand werden in moralische Kategorien umgesetzt. Armut ist schuldverstrickt, Wohlstand ist der Tugend Lohn. Der Habenichts wird zum Taugenichts und der Kapitalist zum Moralisten.

So kommt es auch den wirtschaftlich erfolgreichen Weisen zu, den Armen über den Grund seiner Misere aufzuklären und ihm mittels wohlmeinender Ratschläge Hilfe zur Selbsthilfe anzubieten.

Spr 6, 6 - 9: „Geh hin zur Ameise, du Fauler, sieh an ihr Tun und lerne von ihr! Wenn sie auch keinen Fürsten noch Herrn hat, so bereitet sie doch ihr Brot im Sommer und sammelt ihre Speise in der Ernte. Wie lange noch liegst du, Fauler? Wann willst du aufstehen von deinem Schlaf?"[13]

Zur Lösung des Armutsproblems wird somit die Selbsthilfe und Selbsterlösung anempfohlen.

Nun ist schon lange aufgefallen, daß die in diesen Texten unübersehbare negative Bewertung der Armut sich eines engen Sprachgebrauchs bedient. Es handelt sich ausschließlich um Wortbildungen der hebräischen Wortstämme *rwsch, chsr* und *skn*[14], zu denen noch der in mancher Beziehung dem Armen vergleichbare Faule *(ʿazel)* hinzugerechnet werden kann. Über die in Gesetz, Propheten und Psalmen unter Gottes Schutz gestellten Armen, die hebräisch *dal, ʿani (ʿanaw), ʿebjon* benannt werden, hat auch die Weisheit keine abfällige Bemerkung. So werden Konflikte vermieden, auch wenn die Weisheit mit ihrer negativen Beurteilung der Armut im Alten Testament allein bleibt.

3. Grenzen der weisheitlichen Armutsverachtung

Die so sprachlich isolierbar schuldhaften Armen sind nun noch längst nicht Freiwild, an dem man sich ungescholten vergehen darf.

Spr 17, 5: „Wer den Armen *(rasch)* verspottet, verhöhnt dessen Schöpfer; und wer sich über eines anderen Unglück freut, der wird nicht ungestraft bleiben."[15]

Bezeichnend ist auch, daß in der Nathanerzählung, 2. Sam 12, 1 ff., die Ausbeutung eines Armen *(rasch)* durch einen Reichen verurteilt wird. Sogar die Wohltätigkeit gegenüber dem so abfällig bezeichneten Armen wird einmal anempfohlen.[16]

Spr 28, 27: „Wer dem Armen *(rasch)* gibt, dem wird nichts mangeln; wer aber seine Augen abwendet, der wird von vielen verflucht."

Es gibt auch Schlimmeres als (selbstverschuldete) Armut, wie etwa Lüge, Unaufrichtigkeit und das Gehen falscher Wege.

Spr 19, 1: „Ein Armer *(rasch)*, der in seiner Unschuld wandelt, ist besser als einer, der Verkehrtes spricht und dabei reich ist."

Spr 19, 22: „Ein gütiger Mensch ist der Liebe wert, und ein Armer *(rasch)* ist besser als ein Lügner."

Spr 28, 6: „Besser ein Armer *(rasch)*, der in seiner Unschuld wandelt, als ein Reicher, der auf verkehrten Wegen geht."[17]

Das sind aber zunächst intellektuelle Spiele, die mit einem herzlichen Erbarmen für den Armen und mit Mitleid wenig zu tun haben. Gewöhnlich bedient sich der Aufruf zur Armenfürsorge einer ganz anderen Terminologie, die sich den ermahnenden und gesetzlichen Bestimmungen des israelitischen Rechts oder dem Lob der göttlichen Armenfürsorge sowie der Bitte darum in den Psalmen annähert. Ein an den eben zitierten Spruch, Spr 17, 5, anklingendes Wort gegen die Bedrückung der Armen, doch mit anderen Armenbezeichnungen, findet sich

Spr 14, 31: „Wer dem Geringen *(dal)* Gewalt antut, lästert dessen Schöpfer, aber wer sich des Armen *(ebjon)* erbarmt, der ehrt Gott."

Besonders die Verheißungen für die Armenfürsorge ziehen die Ausdrücke für die von Gott protegierten Armen vor.

Spr 14, 21: „Wer seinen Nächsten verachtet, versündigt sich, aber wohl dem, der sich der Elenden *(ʿanawim)* erbarmt."

Spr 22, 9: „Wer ein gütiges Auge hat, wird

„Eine sprachimmanente Ideologie macht es möglich, den unterstützungswürdigen und gottgeliebten Armen von dem verkommenen Taugenichts zu trennen"

gesegnet, denn er gibt von seinem Brot den Armen *(dal)*."
Spr 19, 17: „Wer sich des Armen *(dal)* erbarmt, der leiht dem Herrn, und der wird ihm vergelten, was er Gutes getan hat."
Auch in der Weisheit stehen diese Armen unter dem besonderen Schutz Jahwes, des Gottes Israels.
Spr 22, 22 f.: „Beraube den Armen *(dal)* nicht, weil er arm *(dal)* ist, und unterdrücke den Geringen *(ànì)* nicht im Gericht, denn Jahwe wird ihre Sache führen und wird ihre Bedrükker bedrücken."

Solche Texte, die vor Unterdrückung der Armen warnen, Gottes Schutz für die Armen behaupten und die Unterstützung der Armen anempfehlen, sind sogar häufig. Dabei überwiegen nun aber in geradezu erdrückendem Maße die traditionellen Armenbezeichnungen[18], während die in der Weisheit mit negativem Urteil belasteten Bezeichnungen für die Armen im übrigen Alten Testament recht selten sind[19], wobei auch dort ein negatives Urteil anzuklingen scheint. Die in neuerer Zeit mehrfach angestrebte Einebnung der von A. Kuschke[20] qualitativ unterschiedenen Begrifflichkeit, die von der gewiß richtigen Beobachtung ausgeht, daß die soziale Situation der *dal* und *rasch* genannten Armen nicht unterscheidbar ist[21], übersieht offenbar, daß Worte mehr sind als Sachbezeichnungen. Urteile sind bestimmten Worten immanent. Sie haben auch einen emotionalen Wert, der in der modernen Sprache besonders im „Kraftwort" und bösen Wort, das man den Kindern verbietet, am besten greifbar wird. Solch unterschiedliche Worte, die für äußerlich gleiche Sachen und Menschen gebraucht werden, gab es zu allen Zeiten. Es ist eines der schwersten Probleme moderner Lexikographie, den emotionalen Wert von Wörtern aus einer Sprache in die andere zu übertragen, seien es antike Sprachen oder moderne. Bei den Bezeichnungen für die Armen treffen wir offenbar auf solche Unterschiede emotionaler Wortwerte und wortimmanenter Urteile. Was man über den Armen als *rasch* sagt, kann man über den Armen als *dal* eben nicht sagen, und Gleiches gilt für andere Bezeichnungen der gottbewahrten oder schuldigen Armen.

4. Folgerungen

Die Weisheit steht durchaus im Einklang mit dem Gesetz und den Propheten und Psalmen und deren Verkündigung des göttlichen Schutzes für die Armen. Sie bedient sich jedoch eines Sprachschatzes, der über die Armen schon eine Vorentscheidung fällt und ihr auch Aussagen über die Armen ermöglicht, die den Armen für schuldig erklären. Eine sprachimmanente Ideologie macht es möglich, den unterstützungswürdigen und gottgeliebten Armen von dem verkommenen Taugenichts zu trennen. Dieser gewiß oft unbewußte Mechanismus im Gebrauch sprachlicher Mittel ermöglicht die Gleichzeitigkeit gegensätzlicher Haltungen gegenüber den Armen. Man kann den verkommenen Taugenichts abkanzeln und ihm einen guten Rat zur Selbsthilfe erteilen und gleichzeitig dem vom Schicksal geschlagenen Notdürftigen jede erdenkliche Hilfe zukommen lassen und dessen Bedrücker verklagen. Über die sprachlichen Mittel zur Identifizierung des einen oder des anderen aber verfüge ich, verfügt jeder Verfasser.
Es steht zu fürchten, daß Kirche und Gesellschaft auch heute nach diesem Modell mit dem Problem der Armut umgehen. Man ist großzügig, aber gezielt, wo es sich lohnt. Man hat Mitleid, doch nicht ohne sein kritisches Urteil zu verlieren. Hilfe zur Selbsthilfe wird angeboten, wo man dazu die nötigen Voraussetzungen sieht. Bestenfalls karge Almosen verstreut man dorthin, wo eigene Initiativen nicht mehr zu erwarten sind. Ein kritisches Wort und noch strengere Maßnahmen hält man für den mutmaßlich zur Selbsthilfe Fähigen bereit, der seine Chancen nicht wahrnimmt. Immer bleiben die an Wohlstand und Bildung überlegenen Gerechten die Richter über die guten und bösen Armen.
An einigen der zitierten Texte wurde nun deutlich, daß diese einfache Unterscheidung nicht einmal in der Weisheit so allgemeingül-

tig ist. Auf diese Texte wird zurückzukommen sein.

5. Beobachtungen zu ähnlichen Problemen außerhalb der Weisheit

Nun muß die Frage doch erlaubt sein, ob man sich jeglicher Kriterien für die Beurteilung des Ursprungs der Armut enthalten soll und kann. Bedarf man nicht gerade angesichts der immer beschränkten Mittel zur Unterstützung der Habenichtse eines Maßstabs für sinnvolle Hilfe und eines Urteils für den bestplazierten Einsatz solcher Mittel? Sowenig das zu bestreiten ist, sosehr gilt es nun doch, gerade solche Urteile auf ihre Rationalität hin zu hinterfragen.

Beobachtungen am Alten Testament können uns auch belehren, daß die entscheidende Sprachfindung ihre häufig unbewußte eigene Rationalität hat, die wahre Kriterien eher verschleiert als offenbart. So helfen sprachliche Mittel, auch dort Unterscheidungen zu treffen, wo sie der Sache nach nicht bestehen, sondern nur unterschiedliche Personenkreise betreffen, denen man a priori zugeneigt oder abgeneigt ist.
So berichten uns die Erzählungen von Israels Auszug aus Ägypten, daß dieses Volk von den Ägyptern zum Frondienst verpflichtet wurde (Ex 1, 11 f.), und es ist in dieser Situation, daß Jahwe das Schreien des Volkes hört (Ex 3, 9). Das Leiden Israels wird „Frondienste" *(missim*, Ex 1, 11) oder „harte Knechtschaft" *ʿabodah qaschah*, Ex 1, 14; 6, 9; Dt 26, 6) genannt, und die Ägypter machen sich der Bedrückung schuldig *(lchz*, Ex 3, 9; 26, 7; 1. Sam 10, 18; Jes 19, 20). Auch in der späteren Geschichte widerfährt Israel immer wieder Bedrückung (Richt 2, 18; 4, 3; 6, 9; 10, 12; 2. Kön 13, 4.22) und die Unterwerfung unter „harte Knechtschaft" (1. Kön 12, 4; 2. Chron 10, 4; Jes 14, 3). Andererseits macht aber gerade das Deuteronomium das Verfahren zur Unterwerfung zum Frondienst mit den Bewohnern des verheißenen Landes zur Regel:
Dt 20, 10.11: „Wenn du vor eine Stadt ziehst, um gegen sie zu kämpfen, so sollst du ihr zuerst den Frieden anbieten. Antwortet sie friedlich und tut dir ihre Tore auf, so soll das ganze Volk, das darin gefunden wird, dir fronpflichtig sein und dir dienen."
Und die deuteronomistischen Geschichtsbücher berichten davon, daß diese Unterwerfung zum Frondienst bei Städten wie Kitron und Mahalol (Richt 1, 30), Beth Semes und Beth Anath (Richt 1, 33) und anderen (Richt 1, 35; Jos 16, 10) vorgenommen wurde und schließlich bei den Kanaanäern allgemein (Jos 17, 13; 1. Kön 9, 20 f.) und für lange Zeit. Sprachlich aber ist dieser Frondienst eben nur eine Fron im Singular *(mas)* und die Knechtschaft nie eine harte, und von Bedrückung *(lchz)* ist auch nie die Rede. Die Fronknechte Israels kommen sprachlich nicht in den Genuß einer Notsituation, die Gottes mächtiges Eingreifen zur Folge haben könnte. Arme sind sie natürlich auch nicht.[22]

Sprachliche Mittel helfen auch, Unterschiede zu verwischen. Beter in den Psalmen geben sich vor Gott als die Armen und Elenden zu erkennen (Ps 40, 18; 70, 6; 86, 1; 109, 22, immer *ʿani* und *ʿebjon*), um ihren Gott hilfsgewillt zu stimmen, der das Schreien des Armen erhört (Ps 9, 13.19 u. ö.) und sich seiner Rechtssache annimmt (Spr 22, 23; Ps 140, 13 u. ö.). Tatsächlich werden auch die Götter der Umwelt Israels Helfer der Armen genannt[23]. Entsprechend gibt man auch dort in Gebeten Armutserklärungen ab. Selbst der neubabylonische König Nabopolassar (626 - 605 v. Chr.) kann in einem Gebet von sich behaupten: „Ich bin arm und elend"[24], und so arm wie er hätte mancher gern sein mögen. Ein übertragener Gebrauch der Armutsbegriffe ist für die Armutsbekenntnisse in den Psalmen ebenfalls anzunehmen. Solche Demutsbezeugungen, die auch zwischen Menschen vorkommen, beziehen sich gar nicht auf soziale Not. Sie bringen vielmehr die Abhängigkeit und Erhörungserwartung gegenüber einem erhabenen Herrn zum Ausdruck. David legt ein noch viel unterwürfigeres Geständnis ab, nachdem er sich schon so hervorgetan hat, daß er des Königs Saul Schwiegersohn werden soll. 1.

„Die sprachliche Identifizierung mit den Armen konnte auch einer totalen Trennung der Klassen entgegenwirken"

Sam 18, 23: „Ich bin ein Habenichts und Schandbarer *(rasch; niqleh)*", gesteht er seinen Neidern. An dem pädagogischen und theologischen Gewinn solch metaphorischen Sprachgebrauchs soll gar nicht gezweifelt werden. Schließlich war es die Anmaßung der Bessergestellten, die das Vorurteil über die Armen erst ermöglichte, und weithin war es die Verantwortungslosigkeit gegenüber dem sozial Schwachen, die das Armutsproblem erst schuf oder seine Entstehung zuließ. Die sprachliche Identifizierung mit den Armen konnte auch einer totalen Trennung der Klassen entgegenwirken. Dennoch kann durch solche sprachliche Gleichmacherei der wirklich Entrechtete und der Hungerleider leicht aus dem Blick geraten und damit auch die Sorge um seine tägliche Not.

6. Biblische Ansätze zur Überwindung sprachimmanenter Ideologie bei der Bezeichnung der Armen

Zur Überwindung eines Realitätsverlustes der Sprache und sprachimmanenter Vorurteile bieten sich bis heute nur wenige Techniken an. Es eignet sich dafür erstens eine gewisse begriffliche Abstinenz, die ideologisch belastete Ausdrücke meidet und durch neutralere ersetzt oder Sachverhalte konkretisierend beschreibt; zweitens eignet sich dafür eine Verfremdung der ideologisierten Begrifflichkeit durch ihre Inanspruchnahme für Erfahrungsbereiche, in denen sie nicht vorgesehen waren. Im Alten Testament deuten sich beide Wege in Texten zum Armutsproblem an.

1. Die begriffliche Abstinenz begegnet uns in einigen gesetzlichen Texten.

a) Gemäß Lev 14, 14 ff. kann das Reinigungsopfer nach erfolgter Heilung vom Aussatz für den Armen *(dal)* von zwei Böcken und einem Schaf auf ein Schaf zum Schuldopfer und zwei Tauben reduziert werden. Ein Sühnegeld von einem halben Silberschekel (etwa 6 Gramm) wird nach Ex 30, 15 bei Heeresmusterungen von Armen *(dal)* und Reichen gleicherweise erhoben. Für eine Armut aber, die nicht einmal ein Schaf für das Sündopfer aufbringt (Lev 5, 7) und auch nicht zwei Turteltauben, die als Ersatz zugelassen wären (Lev 5, 11), hat der Gesetzestext keine Bezeichnung mehr. Dann heißt es nur noch: „Wenn seine Hand nicht vermag . . . " *(ng* oder *nsg,* hif.). Gleiches gilt beim Reinigungsopfer für Wöchnerinnen Lev 12, 8 *(mz´jad)*.[25] Und doch wird auch dem derart verarmten Volksgenossen eine gleichermaßen sühnewirksame Opfermöglichkeit geboten. Ähnlich erhält Lev 27, 8 der Verarmte *(mak)* die Gelegenheit, durch reduzierte Gebühren ein Gelübde abzulösen. Ihm widerfährt somit die gleiche Gerechtigkeit wie dem Reichen. Die in der Weisheit gebräuchlichen Begriffe für selbstverschuldete Armut kommen in Gesetzestexten überhaupt nicht vor. Eine Beurteilung der Armen entsprechend dem Grund ihrer Armut ist offenbar nur in der Pädagogik, nicht aber im Rechtswesen zulässig. Die Abstinenz im Gebrauch herkömmlicher Armenbezeichnungen für die extrem Armen in den Sonderbestimmungen für deren Opfer und Abgaben vermeidet jede Wertung. Nicht gut oder schlecht, sondern allein der Grad der Mittellosigkeit wird zum Kriterium erhoben.

b) Die Abstinenz im Gebrauch der herkömmlichen und weitgehend wertenden Begrifflichkeit für die Armen hat allerdings auch ihre Kehrseite. Sie begegnet uns auch in den gesetzlichen Vorkehrungen für den Landverlust verarmter Familien. Grundsätzlich gilt das Land als unverkäuflich. Es gehört Jahwe selbst (Jos 22, 19) und ist den Stämmen durch Los verliehen worden (Jos 13, 6; 15, 1; 16, 1; 17, 1; 18, 6 - 19, 49). Innerhalb der Stämme wurde es an die Clans und Familien als unverkäufliches Erbe verteilt (Num 26, 55 f.; 27, 1 ff.; 33, 54; 36, 1 ff.; 1. Kön 21, 3). So ist eine Landweitergabe nur innerhalb der Familie vorgesehen (Lev 25, 25 f.; Num 27, 9 - 11; Jer 32, 6 - 14; Ruth 4, 9 - 11)[26]. Daß dieses Ideal nicht eingehalten wurde, beweist die Kritik der Propheten (Jes 5, 8; Micha 2, 2). Im kanaanäischen Bereich Palästinas scheinen Landverkäufe rechtlich unproblematisch gewesen zu sein (Gen 23, 8 - 18; 33, 19; 2. Sam 24, 20 - 24; 1. Kön 16, 24). Man kann sich fragen, ob die skizzierten alttestamentlichen

„Nicht auf welche Weise und wie sehr jemand verarmt, sondern Verwandtschaftsgrad und Volkszugehörigkeit begründen die Verpflichtung zur Erhaltung des Familienbesitzes"

Vorstellungen vom Landbesitz in Israel überall zu allen Zeiten gültig gewesen sind. Grund für Landverkäufe war außer dem geschäftlichen Vorteil (1. Kön 21, 2), dem guten Kaufpreis und der Rücksicht auf die Interessen des Partners (Gen 23, 8 - 18; 2. Sam 24, 20 - 24) gewiß oft die bittere Not.

Angedeutet wird das in der Rutherzählung, in der Naemi ihre Situation mit dem Wort „leer" (Ruth 1, 21; *reqam)* umschreibt, und als Normfall wird es in dem Gesetz Lev 25, 24 ff. angesehen.
Lev 25, 25: „Wenn dein Bruder verarmt *(jamuk)* und von seinem Grundbesitz[27] verkauft, so soll sein nächster Verwandter kommen und das von seinem Bruder Verkaufte auslösen."
Die beiden Ausdrücke, das Adverb *reqam, „leer"* und die Verbalform *jamuk,* „er verarmt", haben in der Armutsbegrifflichkeit keinen festen Ort. Dennoch ist Gott auch darum besorgt, daß Witwen (Hiob 22, 9), freigelassene Sklaven (Dt 15, 13) und Bedienstete (Gen 31, 42; Ex 3, 21) nicht mit leeren Händen *(reqam)* entlassen werden, und auch das weitere Geschick des Verarmten *(mwk)* wird bedacht (Lev 25, 35. 39. 47). Die Vermeidung einer herkömmlichen Begrifflichkeit, die Wertungen einschließt oder unmittelbare Hilfsbedürftigkeit anklingen ließe, scheint auch hier beabsichtigt. Nicht auf welche Weise und wie sehr jemand verarmt, sondern Verwandtschaftsgrad und Volkszugehörigkeit begründen die Verpflichtung zur Erhaltung des Familienbesitzes. Spätestens im Jobeljahr fällt das Land wieder dem ursprünglichen Besitzer zu, selbst wenn er unfähig ist, trotz jährlich niedrigeren Preises für den Rückkauf sein Land vorzeitig wieder zu erwerben (Lev 25, 26 - 28).
Andererseits ist die Rechtskonsequenz des Landverlustes der Verarmten nicht in Frage gestellt. Denjenigen, der das Land von dem Verarmten übernimmt, trifft keinerlei Kritik, solange er sich an die gesetzlichen Bestimmungen hält. Die vorgesehene Möglichkeit des vorzeitigen Rückkaufs des Landes durch den Verarmten selbst oder durch seine Familie ist für den Käufer so geregelt, daß er kein Risiko läuft. Die Rechtskonsequenzen treffen allein den Armen hart. Zwar geht der Text davon aus, daß der Verarmte nur einen Teil seines Bodens veräußert; er fragt aber gar nicht darnach, ob dem Armen noch eine Existenzgrundlage verbleibt oder ob er gar aus seinem Restland einen Überschuß erzielen kann, der ihm die Möglichkeit des Rückkaufs seines verlorenen Landes eröffnet. Geht er seines Landes ganz verlustig, so wird er sich als Arbeiter verdingen müssen (Lev 25, 35 ff.) und wird vom Wohlwollen seiner Umwelt abhängig (Lev 25, 36 - 38). Er kann auch in Schuldsklaverei geraten (Lev 25, 39 ff.), und für alle diese Fälle gibt es gesetzliche Folgeregelungen. Eine totale Restitution von Stellung und Besitz winkt nur alle fünfzig Jahre. An der Augenblicksnot des direkt Betroffenen geht der Text vorbei.
Es ist die Eigenart der Rechtsordnungen, daß sie allen Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen. Die Bemühungen um ein Höchstmaß an sozialem Ausgleich können sie nur in ein bestehendes System sozialer Ordnung einbringen und an diese anpassen. Eine entschiedene Stellungnahme gegen die gegebenen Verhältnisse und Ordnungen, die zur Entstehung der sozialen Unterschiede beitragen, bleibt den Propheten vorbehalten.[28]

c) Deutlicher wird das noch in der gesetzlichen Ordnung der Schuldsklaverei. Auch hier gelten besonders für versklavte Volksgenossen humanisierende Bestimmungen insofern, als eine zeitliche Begrenzung der Schuldsklaverei und erleichterte Lebensbedingungen für den versklavten Volksgenossen vorgesehen sind. Daß auch diese Regelung nicht allgemein eingehalten wurde, bezeugt Jer 34, 8 ff.[29] Der Textzusammenhang legt zudem nahe, daß die dort eingeleitete Sklavenbefreiung den Sklavenhaltern dadurch schmackhaft gemacht wurde, daß sie auf diese Weise während der Notzeit der Belagerung Jerusalems durch die Babylonier der Sorgepflicht für diese Hausmitglieder enthoben wurden. Die Neuversklavung kann nur im Abzug der

„Prophetisch wird das gesetzlich korrekte Handeln der sozial Bessergestellten der betrügerischen Veränderung von Maßen und Gewichten gleichgestellt"

babylonischen Truppen (Jer 34, 21) ihre Ursache finden.

Es mag dennoch zutreffen, daß die israelitische Sklavengesetzgebung in mancher Beziehung menschlicher war als die der Nachbarvölker.[30] Ansätze zur Verhütung der Schuldsklaverei werden hier und dort erkennbar (Lev 25, 35 bis 38. 42; Dt 15, 15; 1. Kön 4, 1 ff.). Dennoch ist die Schuldversklavung selbst als eine wirtschaftsrechtliche Maßnahme zur Schuldenabdeckung vom israelitischen Gesetz völlig anerkannt. Entscheidend für die Versklavung ist offenbar allein die Verschuldung und Zahlungsunfähigkeit, ohne daß die Umstände, die zur Verschuldung führten, Berücksichtigung fänden. Das Wirtschaftsinteresse des Gläubigers hat den Vorrang vor allen menschlichen Erwägungen bezüglich der Situation des Schuldners, der nie Armer oder Kind eines Armen benannt wird. So werden die Schutzbestimmungen für die Armen für seinen Freiheitsverlust nicht anwendbar. Die Verbalformen von *mwk*, „verarmen", beschreiben Lev 25, 39. 47 lediglich seine wirtschaftliche Situation und nicht seinen Anspruch auf Bewahrung vor dem Freiheitsverlust.
Konkret wird nur Neh 5, 1 - 13 von der Durchsetzung eines Schuldenerlasses berichtet. Bei der Wiederherstellung der jüdischen Eigenverwaltung unter Nehemia werden die reichen Juden sogar gescholten, daß sie ihre Brüder zum Verkauf von Familienangehörigen gezwungen haben. Die gebotene Einigkeit im Augenblick harter Auseinandersetzungen und das gute Beispiel des Nehemia zwingen offenbar zum Abbau der krassen sozialen Gegensätze. Auch hier unterbleibt jedoch jede Benennung der Verarmten. Wieder gilt gleiches Recht für alle, wenn auch die Grenze der sozialen Verantwortung nationalistisch bestimmt bleibt.

2. Auf diesem Hintergrund erst kann deutlich werden, welche schockierende Wirkung eine Verfremdung der Begrifflichkeit für wirtschaftliche Zwangsmaßnahmen bei den Propheten erzielt. Erst hier werden die Betroffenen benannt.

a) Amos 8, 4 ff.: „Höret dies, die ihr die Armen *(ʿebjon)* unterdrückt und die Elenden *(ʿanije)* im Lande verderbt und sprecht: ‚Wann wird der Neumond ein Ende haben, daß wir Getreide verkaufen, und der Sabbath, daß wir Korn feilhaben und das Hohlmaß verringern und den Preis steigern und die Waage fälschen, auf daß wir die Armen *(dallim)* um Geld kaufen und die Dürftigen *(ʿebjon)* um ein Paar Schuhe.' Der Herr hat geschworen beim Stolz Jakobs: ‚Niemals vergesse ich ihre Taten.'"

Prophetisch wird das gesetzlich korrekte Handeln der sozial Bessergestellten, wie die Beachtung der kultischen Feiertage und auch die völlig korrekt gehandhabte Übereignung von Schuldsklaven, unter Berücksichtigung formaler Vorschriften, die mit dem Schuh zusammenhängen (vgl. Dt 25, 9 - 10; Ruth 4, 7), der betrügerischen Veränderung von Maßen und Gewichten gleichgestellt. Sprachlich wird der als Sklave Übereignete im Unterschied zum Gesetz genannt. Es ist der Arme *(ʿebjon; ʿani)*, der unter Gottes Schutz steht. Alle formale Rechtmäßigkeit der Schuldversklavung kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich dabei um die verbotene Unterdrückung und Vernichtung des Armen (V 4) handelt. Ebenso kann die kultische Beachtung der Verkaufstage nichts an dem schuldhaften Manipulieren von Maßen und Gewichten ändern. Der Prophet erklärt Gott für antigesetzlich und die einschlägigen Gesetze für antigöttlich. Die Befolgung solcher Gesetze wird Gott ahnden wie Gesetzesübertretungen. Das gilt zumindest für deren Handhabung als „nacktes Recht".

Härter wird die Verfremdung der Begrifflichkeit noch im Israelorakel Amos 2, 6 greifbar:
„So spricht der Herr: Um drei oder vier Frevel Israels nehme ich es nicht zurück; darum daß sie die Gerechten *(zaddiq)* für Geld verkaufen und die Armen *(ʿebjon)* um ein Paar Schuhe, auf dem Staub der Erde nach dem Kopf der Dürftigen *(dallim)* treten und den Weg der Elenden *(ʿanawim)* abweisen . . . "
Armenunterdrückung und gesetzliche Über-

„Hier wird einer leichtfertigen sprachideologischen Entscheidung über zulässige und unzulässige Überhebung über den Armen vorgebeugt"

eignung von Schuldsklaven wird wiederum gleichgesetzt, und als Verkaufsobjekt steht nun parallel zum Armen auch noch der Gerechte. Hier wird als himmelschreiendes Unrecht beschrieben, was nach dem Gesetz mit seinen neutralen Formulierungen völlig legal erscheinen muß. Der an Gesetzesverbesserungen desinteressierte Prophet sieht auf die Wurzeln der Schuldsklaverei, die in dem gleichen ungerechten und lieblosen Umgang mit dem Schwächeren zu suchen sind, der an der Entstehung der sozialen Unterschiede und der Armut überhaupt maßgeblich verantwortlich ist. Selbst wenn damit nicht ganz allgemein die Schuldsklaverei als Maßnahme verworfen würde[31], wird durch die Verfremdung der Begrifflichkeit eine ethische Durchleuchtung dieser Einrichtung selbst eingeleitet, die in den gesetzlichen Bestimmungen immer erst im nachhinein, also nur für die Behandlung der bereits Versklavten zur Geltung kommt.

b) Man wird es der Weisheit zugute halten müssen, daß sie ebenfalls hier und da Ansätze zu einer Verfremdung der Begrifflichkeit für die Armen zeigt und damit einer vereinfachenden Klassifizierung in gute und schlechte Arme steuert.
Bereits hingewiesen wurde auf die Warnung vor der Unterdrückung des Armen:
Spr 14, 31: „Wer dem Geringen *(dal)* Gewalt tut, lästert dessen Schöpfer, aber wer sich des Armen *('ebjon)* erbarmt, der ehrt Gott."
Wenn dieses Wort zumindest in seinem ersten Halbvers auf den verachteten Armen *(rasch)* übertragen wird —
Spr. 17, 5: „Wer den Armen *(rasch)* verspottet, verhöhnt dessen Schöpfer, und wer sich über sein Unglück freut, wird nicht ungestraft bleiben" —,
so ist einer leichtfertigen sprachideologischen Entscheidung über zulässige und unzulässige Überhebung über den Armen vorgebeugt.
Auch umgekehrt wird in der Belehrung über das Schicksal des verachteten Armen in sozialer Isolation —
Spr 14, 20: „Der Arme *(rasch)* ist verhaßt auch seinem Nächsten, aber die Reichen haben viele Freunde";
Spr 19, 7: „Den Armen *(rasch)* hassen alle seine Brüder, wieviel mehr halten sich seine Freunde von ihm fern" —
eine gleiche Aussage über den nie beschimpften Armen *(dal)* gemacht, dessen Unterstützung so oft unter Verheißung gestellt wird (Spr 19, 17; 22, 9; 28, 8; 29, 14) und gegen dessen Unterdrückung polemisiert wird (Spr 21, 13; 22, 22; 28, 3; 28, 15).
Spr 19, 4: „Reichtum macht viele Freunde, aber der Arme *(dal)* wird von seinem Freund verlassen."
Auf dem Hintergrund der beobachteten Sprachregelung muß ein solcher Aussagesatz durchaus ein sozialkritisches Element enthalten. In dem beobachteten Tatbestand wird ein Unrecht beschrieben, das auf die leichtfertige Behandlung der Armen überhaupt und damit auch des *rasch* zurückwirken muß.
Ähnlich wird auch die einmalige Verheißung für die Unterstützung des in Schuldverdacht stehenden Armen *(rasch)* —
Spr 28, 27: „Wer dem Armen *(rasch)* gibt, dem wird nichts mangeln, wer aber seine Augen abwendet, der wird von vielen verflucht" —
als Ansatz zur sprachlichen Überwindung einer leichtfertigen Vorqualifizierung der Armen in Unterstützungswürdige und -unwürdige zu deuten sein. Ein Erkenntnisfortschritt, aus dem manches gegenwärtige Entwicklungshilfeprogramm noch lernen könnte.

Wenn im Predigerbuch schließlich die Verachtung des Armen und seine Ausweglosigkeit in einer Parabel beschrieben wird, in der er allein die Rettung für viele erreichen könnte, wird die Fragwürdigkeit der sozialen Klassenordnung zum Überlebensproblem erhoben:
Pred 9, 13 - 16: „Ich habe unter der Sonne auch diese Weisheit gesehen, die mich groß dünkte; da war eine kleine Stadt und wenig Männer darin, und es kam ein großer König, der belagerte sie und baute große Bollwerke gegen sie auf; und es fand sich darin ein armer *(misken)*, weiser Mann, der hätte die Stadt retten können durch seine Weisheit; aber kein Mensch dachte an diesen Mann *(misken)*. Da

„Psalm 82 ist der einzige Text, in dem der sonst stets isoliert betrachtete, verachtete Arme eingereiht wird in die Forderung nach Recht für alle Benachteiligten"

sprach ich: Weisheit ist zwar besser als Stärke, doch des Armen *(misken)* Weisheit wird verachtet, und auf seine Worte hört man nicht."

Diese Parabel[32] hat zunächst die Grenzen der Weisheit zum Gegenstand, die hier durch die gesellschaftliche Ordnung gegeben sind, die ein Durchsetzen der Weisheit verhindert. Dennoch geht damit auch für die belagerte Stadt die einzige Hoffnung verloren. Die zementierten sozialen Schranken verhindern, daß dem Armen wie der Stadt Hilfe und Sinnerfüllung widerfahren. Damit richtet sich die Kritik gegen die Unweisheit der Sozialordnung, die der guten Weisheit entgegensteht. Hier geht es um mehr als um Mitleid für die Armen. Auf dem Spiele steht die Gesellschaft selbst und die Möglichkeit zur Durchsetzung ihrer Chancen und Hoffnungen. Dazu ist es zweifellos auch heute noch ein langer Weg. Die Durchsetzung jenes Gotteswillens, der Gerechtigkeit für alle fordert und dabei die von den Mächtigen so sorgsam gehüteten eigennützigen Grenzen einreißt, steht noch aus.

Ps 82 ist der einzige Text, in dem der sonst stets isoliert betrachtete, verachtete Arme *(rasch)* eingereiht wird in die Forderung nach Recht für alle Benachteiligten. Revolutionär wird das mit dem Sturz der Götzen in eins gesehen und mit dem Beginn der alles verändernden Gottesherrschaft, die dem Trennen und Unterordnen der Niedrigen von den und unter die Hohen ein Ende macht.

Ps 82: „Gott steht in der Gottesgemeinde und ist Richter unter den Göttern. ‚Wie lange wollt ihr noch unrecht richten und die Gottlosen vorziehen? Schaffet Recht dem Armen *(dal)* und der Waise und helft dem Elenden *(àni)* und Bedürftigen *(rasch)* zum Recht. Errettet den Geringen *(dal)* und Armen *('ebjon)* und erlöst ihn aus der Gewalt der Gottlosen.' Sie lassen sich nichts sagen und sehen nichts ein, sie tappen dahin im Finstern. Darum wanken alle Grundfesten der Erde. ‚Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten; aber ihr werdet sterben wie Menschen und wie ein Tyrann zugrunde gehen.' Gott, mache dich auf und richte die Erde; denn du bist Erbherr über alle Heiden!"

Anmerkungen:

1 z. B. Dt 15, 7 ff.

2 z. B. Ps 113; 1. Sam 2, 1 - 10.

3 Neben den beiden unabhängig voneinander geschriebenen neueren Dissertationen zum Armenproblem: Miscall, P. D.: The Concept of the Poor in the Old Testament, Harvard 1972; Schwantes, M.: Das Recht der Armen, Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 4, P. Lang, Frankfurt/Bern 1977, und ihren Literaturverzeichnissen sollten besonders erwähnt werden: Brunner, H.: Die religiöse Wertung der Armen im Alten Ägypten, Saeculum 12, 1961, 319 - 344; Bruppacher, H.: Die Beurteilung der Armut im AT, 1924; Donner, H.: Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung Israels, Or. Ant. 2, 1963, 229 - 245; Elbach, J.: Sozialethische Erwägungen zum alttestamentlichen Bodenrecht, Biblische Notizen 1, 1976, 31 - 46; Fensham, F. C.: Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, JNES 21, 1962, 129 - 159; van Leeuwen, C.: Le développement du sens social en Israel, Assen 1954; eine Dissertation über Arme und Reiche ist z. Z. unter der Aufsicht von C. van Leeuwen in Utrecht in Vorbereitung, vgl. ZAW 88, 1976, 322; Levenson, J. D.: Poverty and the State in Biblical Thought, Judaism 25, 1976, 230 - 241; Carmen Portela, M.: Concepto biblico de la pobreza, CuBi 151, 1973, 234 - 241; Schottroff, W.: Verkündigung und Forschung 19, 1974: Soziologie und Altes Testament, 46 bis 66; von Waldow, E.: Social Responsibility and Social Structure in Early Israel, CBQ 32, 1970, 182 - 204; Weinberg, J. P.: Netinim und Söhne der Sklaven Salomos im 6. - 4. Jahrh., ZAW 87, 1975, 355 - 371; Wolff, H. W.: Herren und Knechte, Anstöße zur Überwindung der Klassengegensätze im Alten Testament, TTZ 28, 1972, 129 - 139.

4 Neben der zuvor genannten Literatur noch: Botterweck, G. J.: *'ebjon* TWAT I, Sp. 28 - 43; Donald, T.: The Semantic Field of Rich and Poor in the Literatur of Hebrew and Accadian, Or. Ant. 3, 1964, 27 - 41 Fabry, *dal,* TWAT II, Sp. 221 - 244; Kuschke, A.: Arm und reich im Alten Testament, ZAW 1939, 31 - 56; Kutsch E.: *hon,* TWAT 2, Sp. 388 - 393; Liaño, J. M.: Los pobres en el Antiguo Testamento, Est. Bibl. 25, 1966, 117 - 167.

5 So gleicherweise die Dissertationen von P. D. Miscall und M. Schwantes.

6 Ausnahmen sind besonders die Arbeiten von Bruppacher und Liaño.

7 Zum Problem der Verbreitung von Weisheitssprüchen vgl. Hermisson, H. J.: Studien zur israelitischen Spruch-

„Es liegt nahe,
zu zwei exegetischen Beiträgen von baptistischer Seite
Stellung zu nehmen, die die wissenschaftliche Diskussion
über Römer 6 sehr gefördert haben"

weisheit, WMANT 28, 1968, 97 ff.; v. Rad, G.: Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 28 ff.
8 Da hier der Raum für eingehende Texterörterungen fehlt, zitiere ich nach der revidierten Lutherbibel und füge nur die hebräischen Ausdrücke in vereinfachter Umschrift ein, wo es das Argument erfordert.
9 Ähnlich Spr 26, 15.
10 Vgl. Spr. 28, 27.
11 Vgl. Spr 13, 18.
12 LXX „Reiche".
13 V 10 - 11 folgt noch einmal mit geringen Textvarianten Spr 24, 33.
14 So erstmals A. Kuschke, s. o. Anm. 4.
15 Vgl. Pred 5, 7 - 8 und Spr 14, 31; s. u. zu VI, 2 b.
16 Aber s. u. zu VI, 2 b.
17 Vgl. Pred 4, 13 *(misken).*
18 Spr 15, 33; 16, 19; 18, 12; 21, 13; 22, 4. 16; 28, 3. 8; 29, 14; 31, 9. 20.
19 1. Sam 18, 23; 2. Sam 12, 1. 3 *(rasch);* 2. Sam 3, 29 *(machsor,* in Fluchwort); Dt 28, 48. 57; Amos 4, 6 *(Choser,* als Strafe Gottes); 2. Sam 21, 16; 1. Kön 11, 22 *(chsr,* in rhetorischer Frage); *misken* ist auf Pred beschränkt.
20 S. o. Anm. 14.
21 M. Schwantes, Das Recht der Armen, bes. 209 ff.
22 Die historische Fragestellung nach dem Ob, Wann und Wie des Frondienstes der Kanaanäer bei den Israeliten kann hier zurückgestellt werden. Auch die Geschichte der unterschiedlichen Sprachfindung kann hier nicht nachgezeichnet werden. Es geht nur darum, auf die Nuancen und Tendenzen der Sprachfindung überhaupt aufmerksam zu machen.
23 Vgl. F. C. Fensham, Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, JNES 21, 1962, 129 - 139.
24 Vgl. VAB IV, 69, 19.
25 Für den minderbemittelten Darbringer eines Reinigungsopfers, der noch ein Schaf aufbringen kann, wird der Hinweis auf die unvermögende Hand mit dem Begriff *dal* kombiniert Lev 14, 21.
26 R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Freiburg 1962 - 1964, Kap XI, 1 - 3, sowie neuerdings J. Elbach, s. o. Anm. 3.
27 So K. Elliger, HAT 4, 1966, 352, Anm. 11; anders jetzt G. Gerlemann, Nutzrecht und Wohnrecht, ZAW 89, 1977, 313 - 325, der *achussah* als Nutzrecht bestimmt.
28 Diesen Gegensatz von priesterlicher Rechtsanpassung und prophetischer Predigt hat E. v. Waldow besonders hervorgestrichen. s. o. Anm. 3.
29 Zur Sklavenbefreiung in Israel vgl. Ex 21, 2 - 11; Lev 25, 39 - 55; Dt 15, 12 - 18. Jer 34, 8. 13 f. wird die periodische Sklavenbefreiung mit der Befreiung auf Grund eines königlichen Sondererlasses nach Art des *mischarum* in Altbabylonien (ANET Suppl S. 90) vermischt.
30 So H. W. Wolff, Herren und Knechte (s. o. Anm. 3) bes. 134 ff.
31 So H. W. Wolff, BK 14, 2, 1969, 200 f.
32 Vgl. Braun, BZAW 130, 1973, 73 ff.

Dr. Hans-H. Mallau, Baptist Theological Seminary, CH-8803 Rüschlikon/ZH

Zu Römer 6

Die Dozenten des Theologischen Seminars des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und die Professoren des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Hamburg stehen seit langem in einem guten und bewährten theologischen und persönlichen Kontakt. Ebenso finden sich in jedem Semester Studenten aus beiden Institutionen zu gemeinsamer Seminararbeit zusammen. Mein Beitrag zu dieser Festgabe für den verehrten Jubilar möchte so ein Ausdruck des Dankes für diese wechselseitige Gemeinschaft sein, der mit ihm zusammen allen Kollegen und Kommilitonen des Horner Seminars gilt. Das letzte Gespräch im Dozentenkreis am 13.1.1978 galt dem gegenwärtigen Taufgespräch. Da ich mich im Zusammenhang der Arbeit an meinem Römerbrief-Kommentar (EKK) mit Röm 6 zu beschäftigen habe[1], liegt es nahe, in einem kleinen „Werkstatt"-Bericht zu zwei gewichtigen exegetischen Beiträgen von baptistischer Seite Stellung zu nehmen, die, wie ich meine, die wissenschaftliche Diskussion über diesen so schwierigen und wichtigen Text sehr gefördert haben: G. Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1 - 11, Zürich 1962 (AThANT 39), und: G. R. Beasley-Murray, Die christliche Taufe, Kassel 1968 (englisches Original: London 1962).

1. Mitsterben und mitauferstehen mit Christus

Beasley-Murray kommt es darauf an, gewisse Einseitigkeiten in der Auslegung von Röm 6 zu überwinden, die sich in der exegetischen Diskussion seiner Meinung nach immer wieder zeigen und von daher im Taufgespräch auswirken. Auf der einen Seite — vor allem in der englischen Forschung — wird Paulus so verstanden, daß der Glaubende in der Taufe Entsprechendes erfährt wie Christus in seinem Tod und in seiner Auferweckung: Auch der

„Überall ist in der konkreten Gleichgestalt ein wesentliches Moment von Ungleichheit enthalten"

Täufling stirbt der Sünde ab und lebt Gott (V 11). Auf der anderen Seite — vorwiegend in der deutschen Forschung — wird als entscheidender Gedanke des Paulus hervorgehoben, daß es das Geschehen des Todes und der Auferweckung Christi selbst ist, an dem der Glaubende durch die Taufe Anteil erhält (VW 3 bis 5.8). Schließlich gab und gibt es Exegeten, nach deren Meinung es Paulus gar nicht so sehr auf die Taufhandlung als vielmehr auf die sittliche Grundentscheidung des Christen ankommt, auf seine Absage an die Sünde und seine Entscheidung zu dem radikal neuen Leben in Gerechtigkeit (V 6.12 ff.). Beasley-Murray vertritt demgegenüber das Urteil, „daß in jeder dieser Auslegungen Wesentliches erkannt worden ist und daß keine für sich allein genommen genügt" (S. 177). Er ordnet die drei Auslegungsschwerpunkte so zueinander, daß *grundlegend* das sakramentale Geschehen ist: die Verbindung des Täuflings mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, *entscheidend* aber die „für den Glaubenden katastrophenartigen Konsequenzen" (S. 185) dieses Geschehens: nämlich daß er in der Wirklichkeit seines Lebens von der Sünde getrennt und in die Gerechtigkeit Gottes hineingestellt wird, also eine neue Existenz gewinnt, die nur als Auferstehung von den Toten und als neue Schöpfung charakterisiert werden kann (S. 187). Und da diese Lebenswende die Existenz des Glaubenden betrifft, verbindet sich das Widerfahrnis des göttlichen Handelns am Glaubenden mit seiner eigenen sittlichen Entscheidung, „in der sich der Glaubende Gottes Akt zu eigen macht" (S. 193), so daß „göttlicher Akt und menschliche Antwort untrennbar" sind und „die Taufe zu dem machen, was sie ist" (S. 194).

Diese Auslegung entspricht zweifellos dem paulinischen Text. Was den grundlegenden ersten Aspekt betrifft, so kann ich vor allem der Exegese von V 5 (S. 179 f.) vollauf zustimmen. Mit *symphytoi gegonamen* (wir sind zusammengewachsen) ist das Taufgeschehen als Widerfahrnis göttlichen Handelns beschrieben, das uns mit dem Tode Christi so verbunden hat, daß wir von da an wesenhaft und bleibend „in Christus sind", indem wir „mit ihm" als dem Gekreuzigten verbunden sind. Diese das ganze christliche Leben konstituierende und bestimmende Kraft des Taufgeschehens drückt sich in dem Perfekt *gegonamen* (wir sind . . .) aus (vgl. *eschekamen* = wir haben erlangt, 5, 2). Darum kann *homoioma* (Gleichgestalt) nicht die Taufe bezeichnen, in der wir einen ähnlichen, entsprechenden Tod erfahren wie Christus. Paulus gebraucht das Wort vielmehr in der Bedeutung, die sich in LXX und ebenso z. B. in Röm 1, 23 findet; es bezeichnet die konkrete Gestalt (vgl. Dtn 4, 12). Der Dativ ist also nicht ein instrumentaler, sondern ein soziativer Dativ: Wir sind „zusammengewachsen", d. h. verbunden mit dem konkreten Geschehen des Todes Christi.

Man sollte dabei freilich die besondere Nuance nicht übersehen, die sich hier wie an allen übrigen Stellen findet, an denen Paulus das Wort gebraucht. Überall ist in der konkreten Gleichgestalt ein wesentliches Moment von Ungleichheit enthalten. Nach 1, 23 besteht die Verirrung des heidnischen Götzendienstes darin, daß die Menschen die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der konkreten Gleichgestalt eines Bildes des vergänglichen Menschen usw. vertauschen, die gerade als solche, als *homoioma* (Gleichgestalt), Gott schlechthin *nicht* entspricht. Nach 5, 14 sündigten die Menschen zwischen Adam und Mose wie Adam, aber ihre Übertretung war doch insofern derjenigen Adams selbst *nicht* gleich, als die Menschen nicht gegen ein bestimmtes Gebot Gottes sündigten. Nach 8, 3 ist es der Sohn Gottes, den Gott in das Sündenfleisch der Menschen sandte, so daß mit *homoioma* die Paradoxie hervorgehoben wird, daß der Sohn *Gottes* in die Tat- und Geschickwirklichkeit der *Sünder* eintrat. Das gleiche wird in Phil 2, 7 betont: Indem Christus, der in *Gottes* Gestalt war, Knechtsgestalt annahm, wurde er, der zu *Gott* Gehörige, den *Menschen* gleich. Eine ähnliche Paradoxie drückt sich auch in Röm 6, 5 aus: Wir, die Sünder, sind mit Christi Tod verbunden worden, so daß wir selbst nicht sterben, sondern leben, während es unser alter Mensch ist, der mit Christus mitgestorben ist (V 6). Paulus formuliert darum

nicht: „Wenn wir mit seinem Tod verbunden worden sind" (wie in 6, 8), sondern: „Wenn wir mit der Gleichgestalt seines Todes verbunden worden sind", und macht so auf die Paradoxie aufmerksam, die darin besteht, daß der Tod, den *wir* gestorben sind, nicht unser, sondern *Christi* Tod ist. Es ist also die Stellvertretungsbedeutung des Todes Christi, die in der Wahl des Wortes *homoioma* herausgestellt ist; sie ist der Grund dafür, daß die Taufe, die uns den Tod bringt, gerade darin Heilsgeschehen ist, weil der Tod, in den hinein sie uns versetzt, Christi Tod ist, den er an unserer Statt gestorben ist. Völlig zu Recht weist Beasley-Murray auf die Umkehrung hin, daß Paulus „nicht nur wie in Röm 5, 8 sagen kann: ‚Christus ist für uns gestorben', sondern noch auffälliger: ‚Wir sind mit Christus gestorben'" (S. 181). Aber wie ist diese Umkehrung begründet? Er sucht die Erklärung im Rückgang auf 5, 12 - 21 (S. 181 - 184), wo er die Verbundenheit der Vielen mit dem Einen aus der Funktion des Einen als „corporate personality" (S. 182 f.) erklärt und den Wechsel unserer Zugehörigkeit von Adam zu Christus im Tod Christi für uns begründet sieht (S. 183 f. unter Hinweis auf 2. Kor 5, 14 f.). Beides ist richtig, bedarf aber noch einer tiefergreifenden Erklärung.

Völlig richtig interpretiert Beasley-Murray auch den Nachsatz Röm 6, 5 b. Zu ergänzen ist: *alla kai symphytoi to homoiomati tes anastaseos esometha* (sondern auch werden wir zusammengewachsen sein mit der Gleichgestalt der Auferstehung, S. 175.185). Die andere mögliche — philologisch zunächst sogar näherliegende — Interpretation, nach der *einai* (sein) c.gen. unsere Zugehörigkeit zur Auferstehung bezeichne, verdirbt die zweifellos von Paulus intendierte genaue Entsprechung zwischen Vor- und Nachsatz. Sie hat freilich ein Wahrheitsmoment darin, daß mit *tes anastaseos* (der Auferstehung) nicht isoliert die Auferstehung Christi, sondern die endzeitliche Totenauferstehung gemeint ist, die mit der Auferstehung Christi als des „Erstlings der Toten" (1. Kor 15, 20) angebrochen und den Getauften als ihre Zukunft eröffnet worden ist (Röm 6, 8). Beasley-Murray sieht richtig, daß die Futura in V 5 und V 8 eschatologische, nicht logische Futura sind. Aber er geht auf die Bedeutung dieser Zukunftsperspektive nicht näher ein. Er konzentriert sich auf den anderen Aspekt des Textes, nach dem die Getauften schon jetzt *leben* (V 11), indem sie *en kainoteti zoes* (in Neuheit des Lebens) *wandeln* (V 4). Mit vollem Recht betont er, daß die in der Taufe widerfahrene Rechtfertigung des Sünders und der Wechsel von der Sünde zur Gerechtigkeit als Auferstehung von den Toten, als Neuschöpfung (2. Kor 5, 17) verstanden ist. Insofern entspricht Röm 6, 4.6 vollauf Kol 2, 12, welche Stelle nicht ein enthusiastisches Taufverständnis aus vorpaulinisch-hellenistischer Tradition wiedergibt, das Paulus in Röm 6 in bewußter Kritik durch die eschatologischen Futura gebrochen hat, wie vielfach sachkritisch geurteilt wird.[2] In Röm 6 stehen beide Aspekte nebeneinander: Die Getauften *sind* mit Christus gestorben und *leben* nun in der „neuen Wirklichkeit" (eschatologischen Lebens), und: Sie sind mit Christus gestorben und *werden* mit ihm auferstehen. „Der futurische Aspekt . . . darf uns nicht blind machen für die Intention dieses Abschnitts, aufzuzeigen, daß der Christ nicht daran denken kann, wieder in der Sünde zu leben, eben weil er für sie gestorben und zu einem neuen Leben auferstanden ist. Daß nach ‚Wir sind durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben worden' nicht als genaues Gegenstück dazu ein eindeutiges ‚Wir sind mit ihm auferweckt worden' folgt, liegt einzig an der paränetischen Ausrichtung dieser Taufbelehrung" (S. 185 f.).

So richtig dies ist, so sehr muß nun aber gesehen werden, daß die beiden Aspekte in Röm 6 nicht nebeneinanderstehen, sondern eng miteinander verbunden sind, ja geradezu ineinandergeschoben sind. V 4 spricht vom neuen Wandel, V 5 erläutert das (*gar,* denn), indem hier von der zukünftigen Auferstehung gesprochen wird. Ebenso spricht V 6 — zusammen mit der Begründung in V 7 — von unserem Mitgestorbensein mit Christus als dem Ende unseres Sklavendienstes gegenüber der Sünde. Die entsprechende Fortsetzung findet sich aber erst in V 11, dazwischen ist in V 8 bis

„Was den Gegenwartsaspekt betrifft, so blickt Paulus darin auf den sittlichen Existenzwandel in der Taufe"

10 von unserer künftigen Auferstehung mit Christus die Rede. Von daher kann man den Text nicht verstehen, wenn man nicht nach einer Erklärung für dieses Wechselverhältnis zwischen Gegenwarts- und Zukunftsaspekt sucht. Beide Aussagen sprechen ja von einer Wirkung ein und derselben Verbindung der Getauften mit Christus. Hier bedarf es einer tiefergreifenden Begründung, als sie üblicherweise gegeben wird.

Was zunächst den Gegenwartsaspekt betrifft, so blickt Paulus darin auf den sittlichen Existenzwandel in der Taufe. Wer mit Christus gestorben ist, ist für die Sünde gestorben und lebt für Gott (V 11), indem er seine Glieder als Waffen der Gerechtigkeit (im Kampf gegen die Sünde) Gott zur Verfügung stellt (V 13). Er hat den Herrn gewechselt: Von der Herrschaft der Sünde ist er befreit, indem die Gerechtigkeit sein neuer Herr geworden ist (VV 15 - 18). Es ist völlig richtig: es handelt sich dabei nicht um „ein verbessertes sittliches Verhalten im Leben des Christen", sondern um „eine neue Existenz in der eschatologischen Situation, die durch die Auferstehung Jesu angebrochen ist und durch seinen Geist verwirklicht wird", so daß der Getaufte in seiner Existenz selbst „eine Auferstehung" erfährt und diese in seinem Wandel bis zum leiblichen Tod durchzuhalten hat (S. 187).

Dies muß nun aber noch genauer bestimmt werden. Gestorben ist „unser alter Mensch" (V 16) als Sklave der Sünde. Da Paulus das Sündersein radikal denkt, ist dieser „alte Mensch" nicht etwa als ein Teil von uns zu verstehen, sondern wir selbst waren dieser „unser alter Mensch". Wer Sünde tut, ist damit selbst ganz zum Sklaven der Sünde geworden, der in seinem Leben weiterhin keine Chance mehr hat, von ihr freizukommen. Und die Sünde zahlt ihrem Sklaven als ihren Sold den Tod aus (V 23). Eben dies ist im Tod „unseres alten Menschen" geschehen: Der „Leib der Sünde", d. h. unsere ganze, konkrete Existenz als Sünder, ist „vernichtet" (V 6). Damit ist das Verdammungsurteil, das das Gesetz über jeden Menschen ausspricht, der Sünde tut (vgl. Gal 3, 10), an uns als Sündern vollstreckt worden. Der aus jüdischer Tradition bekannte Satz[3], daß Sünden nur durch den Tod, durch die vollständige leibliche Vernichtung, gesühnt werden (V 7), ist hier erfüllt. Aber: Dieser Tod, diese Vernichtung des *soma tes hamartias* (Leib der Sünde) ist im Tod *Christi* vollstreckt worden! Das eine denkt Paulus so real wie das andere. Er denkt nämlich in der Struktur der alttestamentlich-jüdischen Sühnevorstellung[4], wie sie in den verschiedenen Sühne-Ritualen — besonders in Lev 4 f. und im Ritual des Versöhnungsfestes Lev 16 — in einer für uns Modernen sehr merkwürdigen naiven Realistik zum Ausdruck kommt, die jedoch, schiebt man sie nicht, wie üblich, von vornherein beiseite, sondern denkt man sich in sie hinein, gerade auch für uns Modernen eine gewichtige Bedeutung gewinnen kann. Sie setzt die uralte Vorstellung voraus, daß alles Tun der Menschen entsprechende Wirkungen hat, die auf den Täter selbst zurückschlagen. Wer gerecht handelt, hat an der Folge der Gerechtigkeit, dem Leben, selbst teil; wer Sünde tut, zieht sich damit selbst die Folge der Sünde, den Tod, zu. Der Grundgedanke der Sühne ist nun der, daß Sünder von dem Unheil, das sie sich selbst erwirkt haben und das nun auf sie gleichsam wartet, befreit werden können, indem diese Unheilsfolgen ihrer Sünden an ihrer Statt an einem Ersatztier vollstreckt werden. Jahwe rettet auf diese Weise sein Volk vor den Unheilsfolgen seiner Sünden; er selbst ist es, der die Möglichkeit der Sühne gibt, d. h. der Übertragung der unheilsträchtigen Wirklichkeit der menschlichen Sünden auf ein Ersatztier, das buchstäblich für die sündigen Menschen stirbt. Sein Blut sprengt der Priester an den Altar und gibt so das im Blut enthaltene Leben (Lev 17, 11) Gott zurück, dem alles Leben gehört, und Gott gibt dieses stellvertretend hingegebene Leben zur Sühne für die Sünder: Sie sind dadurch, daß sich die Unheilfolgen ihrer Sünden, statt an ihnen selbst, an diesem Ersatztier erfüllt haben, frei von jenem Tat-Ergehen-Zusammenhang, kraft dessen sie durch das Tun des Bösen an die Wirklichkeit des Bösen anheimgegeben waren. Das Tier stirbt — und sein Leib wird total verbrannt, vernichtet —, damit die Sünder selbst am Le-

„In Christi Tod ist die ganze Sündenwirklichkeit aller Menschen ein für allemal zur Vollstreckung und Erfüllung gekommen"

ben bleiben. Dieser Vorstellungszusammenhang der kultischen Sühnerituale hat sich von diesem ursprünglichen Sitz im Leben gelöst und konnte auf das Geschick bestimmter von Gott dazu ausersehener Menschen übertragen werden, die in ihrem eigenen Geschick die Unheilsfolgen der Sünden des Volkes stellvertretend für dieses erlitten haben. So gewinnt die Leidensgeschichte des Gottesknechts (Jes 53) Sühnebedeutung; ebenso später auch das Martyrium der makkabäischen Blutzeugen (vgl. besonders 4. Makk 17, 21 f.).

Wenn das Urchristentum vom Tod Christi „für unsere Sünden" spricht (1. Kor 15, 3), so ist diese Aussage im Vorstellungszusammenhang dieser alten Sühnetradition gedacht. Paulus selbst hat diesen Sühnesinn an einigen Stellen besonders deutlich herausgestellt: Gott hat Christus, der von Sünde nichts wußte, an unserer Statt und also für uns zur Sünde gemacht — d. h., er hat ihn dem Tode preisgegeben, der die Geschickwirklichkeit unserer Sünde ist —, damit wir, die Sünder, durch ihn und in ihm zur Gerechtigkeit Gottes wurden, deren Träger eigentlich Christus ist (2. Kor 5, 21). Er hat den Fluch, den das Gesetz über unsere Sünde ausspricht (Gal 3, 10), auf sich genommen, damit wir von ihm frei würden (Gal 3, 13). Gott hat den Gekreuzigten öffentlich als *hilasterion en autou haimati* (Sühne in seinem Blut) hingestellt, d. h. zum Ort der Gegenwart Gottes beim Sühnevollzug am Versöhnungsfest (Lev 16) gemacht und so im Kreuz unsere Erlösung von der Macht der Sünde geschaffen (Röm 3, 25).[5]

Daß solche als Sühne wirksame Stellvertretung überhaupt möglich ist, hängt schon im alttestamentlichen Kult daran, daß *Jahwe* seinem Volk das Leben des Ersatztieres gibt (Lev 17, 11). Es war also ein im Grunde unerklärbares Wunder göttlichen Gebens, das durch Gottes Gegenwart beim Vollzug der kultischen Sühnehandlungen verwirklicht wurde. Die unendlich darüber hinausgehende, universaleschatologische Sühnekraft des Todes Christi denkt Paulus ebenso als das Wunder der Gerechtigkeit Gottes, der im Tod Christi der eigentlich Handelnde ist (Röm 3, 25) und dadurch die Unheilswirklichkeit der Sünden aller Menschen, die universale Herrschaft der Sünde über die gesamte Menschheit gebrochen hat, daß er seinen eigenen Sohn zum Stellvertreter für alle Menschen machte. Aber als so wunderbar Paulus diese im Tod Christi wirksam gegenwärtige Kraft der Gerechtigkeit Gottes als Gnade denkt, als so real denkt er sie: In Christi Tod *ist* die ganze Sündenwirklichkeit aller Menschen ein für allemal (Röm 6, 10) zur Vollstreckung und Erfüllung gekommen. Mit ihm *ist* unser alter Mensch mit Christus mitgekreuzigt und der Leib der Sünde vernichtet worden (Röm 6, 6). Diese Aussage von Röm 6 spricht von nichts anderem als von der Realität der in Christi Tod geschaffenen Sühne[6], von der Realität der konkreten Auswirkung dieser Sühne in der Existenz der Glaubenden durch die Taufe. *Das* ist der Grund, warum das Urchristentum von einem realen Existenzwandel der Getauften spricht — von einem Ende des Seins und Wandels in der Sünde und ihren Begierden und Lastern und dem Beginn eines neuen Seins und Lebens in Gerechtigkeit (vgl. 1. Kor 6, 9 - 11). Dieser totale Wechsel vom „Einst" zum „Jetzt" ist in der Taufe geschehen, sofern die Getauften konkret und real Anteil bekommen an der Sühnewirkung des Todes Christi; und unter dem Horizont dieses Anfangs sah das Urchristentum alles christliche Leben. Diese gemeinchristliche Erfahrung der Taufe ist es, die Paulus in Röm 6, theologisch durchdacht und profiliert, dem Einwand entgegenhält, beim Christentum handle es sich im Grunde um nichts anderes als um die grandiose Blasphemie einer faktischen Legitimation des Sündigens im Namen der göttlichen Gnade (Röm 6, 1.15). Er rekurriert dabei auf die Taufe, weil in der Taufe die Wirklichkeit der Sühnekraft des Todes Christi für jeden Christen konkret erfahren worden ist. Im Blick auf die Taufe kann er sagen und dabei das Verständnis aller Christen voraussetzen (V 3.6.16): Christen *sind* frei von der Sünde, die Herrschaft der Sünde über ihr Leben *ist* gebrochen, weil sie ihre Unheilswirkung in Christi Tod statt in unserem Tod vollstreckt hat. Christen gehören darum nicht mehr der Sünde, sondern der Gerechtigkeit, nicht mehr dem

Tod, sondern dem Leben zu. Denn durch die Taufe sind sie mit Christus verbunden worden, der für sie gestorben ist, und diese Verbindung mit Christus hat sich an ihnen als Rechtfertigung ausgewirkt. Als gerecht *Gewordenen* ist ihnen darum die Folge der Gerechtigkeit, das Leben, zugesprochen. Dieses Wunder der Rechtfertigung kann mit vollem Recht als Auferstehung von den Toten beschrieben werden. Denn als Sünder waren wir morituri — jetzt gehören wir dem Leben zu; in der Taufe sind wir also aus dem Tod zum Leben gekommen, indem wir als die Sünder, die wir *waren,* jetzt Gerechte *geworden sind.* Diese *unsere Auferstehung* von den Toten ist die Wirkung des *Todes Christi* als eschatologisch-universaler Sühne.

Insofern hängt der Gegenwartsaspekt in Röm 6 — die Taufe als Erfahrung von Totenauferweckung, nämlich der Rechtfertigung als des Sterbens des alten Menschen und der Neuschaffung des neuen Menschen — daran, daß die Getauften mit dem *gekreuzigten* Christus verbunden, mit ihm mitgestorben sind.

Wie verhalten sich dazu nun aber die Aussagen über unsere Teilhabe an der *Auferstehung* des für uns Gekreuzigten?

In der Auferstehung des für uns gestorbenen Christus liegt der tiefgreifendste Unterschied zum jüdischen Sühnekult. Dort war die Sühne vollzogen, indem das Ersatztier geschächtet und sein Kadaver vernichtet war. Hier dagegen tritt die Sühne in ihrer universalen eschatologischen Wirkung dadurch in Kraft, daß Gott den zur Sühne für unsere Sünden gestorbenen Christus vom Tod auferweckt hat. Dieser Unterschied ist einerseits darin begründet, daß Paulus, wie gesagt, die Wirklichkeit der Sünde radikal denkt. Alle Menschen einschließlich ganz Israels haben gesündigt und sich damit ihre volle Preisgabe an die den Sündern bevorstehende eschatologische Vernichtung erwirkt. So radikal dachte die kultische Sühneanschauung nicht.

Die kultische Sühne war ursprünglich auf unwissentlich begangene Übertretungen vor allem ritueller Gebote beschränkt (Lev 4 f.). Auch dort, wo im jährlichen Versöhnungsfest alle Sünden in Israel getilgt wurden, waren bestimmte schwere Vergehen als Todsünden von der Sühnewirkung ausgenommen. Im übrigen war auch keineswegs daran gedacht, daß *alle* Israeliten gesündigt hatten und die Sühnung so wirklich ausnahmslos *alle* betraf. Dem Versöhnungstag ist nie jene neuschöpferische Kraft zugesprochen worden, ein total sündiges Volk aus totaler eschatologischer Verlorenheit zu retten, geschweige denn etwa über Israel hinaus auch die gesamte Heidenwelt. Das Urchristentum dagegen sprach im Blick auf den Tod Christi von einer solchen universalen Sühne als Befreiung aller Menschen, Juden wie Heiden, aus radikaler eschatologischer Verlorenheit. Träger einer solchen Sühne konnte weder ein Tier noch auch ein Mensch sein. Die universale Vernichtungsmacht der Sünde aller konnte nur Gott selbst brechen. Und dies ist der andere Grund des Unterschieds zwischen der Sühne im Kreuz Christi und der kultischen Sühne: Es ist Gottes eigener Sohn, den Gott zur Sühnung für alle Menschen sterben ließ (Röm 8, 3); und es ist die Kraft der Bundesgerechtigkeit Gottes selbst, die Kraft seiner Gnade, die diese Sühne gewirkt hat (Röm 3, 24 f.). Das ist das eigentliche Geheimnis des Kreuzes: Gott identifizierte sich selbst mit dem Gekreuzigten als dem Träger der Sühne. Seine Gerechtigkeit ist zur Liebe geworden, in der Gott sich selbst uns, den Sündern, seinen Feinden, hingegeben hat (Röm 5, 8). Eben darin liegt das „Mehr" an Kraft gegenüber der Kraft der Sünde. Diese erschöpfte sich darin, daß sie sich im Tode Christi auswirkte. Gott aber, der sich mit seinem Sohn identifizierte, ist der Lebendige, dessen überlegene Kraft sich darin erwiesen hat, daß er die Todeswirkung der Sünde aufhob, indem er seinen Sohn aus dem Tod zum Leben auferweckte. Im Kreuzestod Christi sind Gottes Kraft und die Kraft der Sünde gleichsam aufeinandergetroffen, und Gott hat sich selbst in seiner der Sünde überlegenen Kraft darin erwiesen, daß er deren negative Wirkung negiert und den von ihr zu Tode Gebrachten zum Leben auferweckt hat. Es ist die Kraft des Schöpfers, der das Nichtseiende ins Sein ruft und Tote auferweckt (Röm 4, 17).

„Der Gegenwarts- und der Zukunftsaspekt verbinden sich in Römer 6 zu einer Einheit"

Dies ist der entscheidende Gedanke, den Paulus in dem voranstehenden Abschnitt Röm 5, 12 - 21 ausgeführt hat. Die Tat Christi tritt hier nicht neben die Tat Adams, sondern sie hebt diese auf. Die Lebenswirklichkeit des neuen Äons tritt nicht neben die Todeswirklichkeit des alten Äons, so daß die Menschen aus dieser in jene hinübergerettet worden wären; sondern sie verwirklicht sich, indem sie die Todeswirklichkeit dieses Äons *aufhebt,* so daß die Menschen *mitten in* dieser das Leben als die Aufhebung des Todes erfahren. Die Gnade errichtet nicht ihre neue Herrschaft jenseits der der Sünde, sondern eben dort, wo die Sünde ihren Herrschaftsbereich über alle Menschen hat; sie tritt als Herr an die Stelle der Sünde, als die Kraft ihrer Aufhebung.[7] Dieses „Mehr" an Kraft, das im Sühnetod Christi zur Wirkung gekommen ist, erweist sich in der Auferweckung Christi als des Sühneträgers. Nur weil *Gott* Christus auferweckt hat, kann der Sühnetod Christi zu seiner universalen eschatologischen Heilswirkung kommen. Entsprechend können sich die Glaubenden nur darum als durch Christi Sühnetod aus der Macht der Sünde Befreite wissen, weil der, der für sie gestorben, in diesem Tod nicht vernichtet, sondern aus diesem Tod auferweckt worden ist. Wie es Gerechtigkeit für sie nur gibt durch die Sühnekraft des Todes Christi, so gibt es Leben als Folge dieser geschenkten Gerechtigkeit nur durch die schöpferische Auferweckungskraft Gottes, der Christus, den Gestorbenen, zum Leben auferweckt hat. *Gehören* sie zu diesem Leben aufgrund des Todes Christi, an dem die Taufe ihnen teilgegeben hat, so *erlangen* sie das Leben nur so, wie Christus es erlangt hat: als Auferweckung aus dem Tod. Die Wirklichkeit dieses Lebens hat ihren Ort in der Person des Auferstandenen, nicht in der Faktizität menschlich-irdischen Daseins, das als solches immer ein Leben im „sterblichen Leib" bleibt (V 12), in dessen Auferweckung das Leben allererst anbrechen wird. Von der Wirklichkeit dieses Leben kann darum nur eschatologisch-futurisch gesprochen werden.

So verbinden sich der Gegenwarts- und der Zukunftsaspekt in Röm 6 zur Einheit. Wir sind von der Herrschaft der Sünde befreit, weil Christus für uns gestorben und wir als die Sünder, die wir waren, mit Christus mitgestorben sind. Sofern wir dadurch nicht mehr der Sünde, sondern Gott dienen, gehören wir zu ihrer Wirklichkeit, dem Tod, nicht mehr hinzu, sondern gehören zur Wirklichkeit Gottes, dem Leben. Für unseren Wandel gilt: Wir sind auferstanden aus dem Tod, in dessen Wirklichkeitsbereich die Sünde über uns herrschte. Wir sind diesem entrissen, weil Gott Christus, der für uns gestorben ist, dem Tod entrissen hat; aber wir leben jetzt Gott, weil Christus, der in seinem Tod der Sünde gegeben hat, was sie von den Sündern fordert, aufgrund seiner Auferweckung vom Tod Gott lebt (V 10). Indem wir aber mit Christus verbunden sind, ist sein Leben, das Leben des Auferstandenen, unsere Zukunft. Nicht mehr der Tod ist das Endziel unseres Lebens, sondern die Aufhebung des Todes, die Auferstehung der Toten. Denn der auferstandene Christus, mit dem wir verbunden sind, ist vom Tod auferstanden, so daß er nicht mehr stirbt, der Tod hat keine Verfügungsgewalt mehr über ihn (V 9).

Die Auferstehung Christi ist also einerseits der Grund der universalen Heilswirkung des Sühnetodes Christi als iustificatio peccatorum. Wir sind aus der Herrschaft der Sünde befreit und der Herrschaft der Gerechtigkeit unterstellt. Wir gehören nicht mehr zum Tod, sondern zum Leben. Die Auferstehung Christi ist zugleich andererseits der Grund unserer definitiven Zugehörigkeit zu Gottes endzeitlicher Heilswirklichkeit, dem Leben, das wir als Folge der uns geschenkten Gerechtigkeit in der endzeitlichen Totenauferweckung erhalten werden. Die Klammer zwischen jener gegenwärtigen und dieser zukünftigen Heilswirkung der Auferstehung des für uns gestorbenen Christus ist der Geist, der den Getauften gegeben ist; von ihm ist darum in der Fortsetzung von Röm 6, in Röm 8, die Rede. Der Geist als die schöpferische Auferweckungskraft Gottes (8, 11) ermächtigt einerseits die Getauften zum Wandel in Gerechtigkeit als einem Wandel in Entsprechung zum Geist und unter seiner Führung (8, 4). Er ist zugleich andererseits das „Angeld" ihrer zukünftigen Erlösung (8, 23).

„In den Mysterienreligionen wird nirgendwo ‚Taufen' als solchen sakramentale Wirkung zugeschrieben"

In beiderlei Hinsicht aktualisiert der Geist die Wirklichkeit der Auferstehung Christi in den Getauften, an der sie durch ihre Verbindung mit Christus in Glaube und Hoffnung teilhaben.

2. Der religionsgeschichtliche Ursprung von Röm 6

Was den religionsgeschichtlichen Ursprung dieser paulinischen Deutung der Taufe in Röm 6 als Verbindung mit Christus und Teilhabe an seinem Sühnetod und seiner Auferstehung betrifft, hat die Monographie von G. Wagner m. E. entscheidende Einsichten gebracht, indem er die bis in die Gegenwart verbreitete Hypothese einer gründlichen Kritik unterzogen hat, Paulus habe damit Grundmotive der hellenistischen Mysterienreligionen auf Christus übertragen. Eine genaue Sichtung der vorhandenen Quellenzeugnisse vermag zunächst dies zu zeigen, daß in den Mysterienreligionen nirgendwo „Taufen" als solchen sakramentale Wirkung zugeschrieben worden ist. Die Waschungen, die verschiedentlich bezeugt werden, dienen durchweg der vorbereitenden Reinigung der Mysten und sind vom eigentlichen Einweihungsakt unterschieden.[8] Man kann darum nicht in diesen Reinigungszeremonien das Vorbild der hellenistisch-christlichen Taufhandlung erkennen wollen. Es können vielmehr von vornherein nur einzelne Momente urchristlicher Tauf*deutung* sein, deren Herkunft aus dem Vorstellungszusammenhang der „Einweihung" *(telete)* der Mysterien erwogen werden darf.[9] So ist es vor allem der Gedanke des Mitsterbens und Mitauferstehens der Christen mit Christus, von dem weithin vermutet wird, er sei in Analogie zu entsprechenden Vorstellungen der Mysterienreligionen der Umwelt entstanden. Denn dort gewinnen die Mysten im Akt der Einweihung teil an dem Todes- und Wiederbelebungsgeschick der betreffenden Gottheiten. Diese Erklärung erscheint vielen Exegeten um so einleuchtender, als nur so verständlich werden zu können scheint, daß sich mit der Taufe „auf den Namen Jesu" jene Deutung der Geschickteilhabe verbinden konnte, die nicht aus dem Taufakt als solchem abgeleitet worden sein könne.

In der religionsgeschichtlichen Forschung der Gegenwart ist es jedoch umstritten, ob den verschiedenen Mysterienreligionen der hellenistischen Umwelt des Urchristentums der Gedanke des Mitsterbens und Mitauferstehens mit der Gottheit in der Breite gemeinsam war, wie dies — vor allem aufgrund der polemischen Darstellungen aus der Alten Kirche — weithin angenommen wird.[10] Nicht selten fehlen deutliche Belege jedenfalls für die Vorstellung einer „Auferstehung" der Gottheit. Die Kulte sind zumeist — wie z. B. in den Adonisfesten[11] — jährlich wiederholte Nachfeiern des im Mythus erzählten Sterbens der Gottheit, oder es handelt sich — wie z. B. bei Osiris[12] — um eine Restitution des getöteten Gottes im Totenreich, durch dessen „Rettung" seinen Mysten in ihrem irdischen Leben „Rettung von den Mühen" *(ek ponon soteria)* zukommt.[13] Die Aporie unserer Kenntnis der Mysterien besteht eben nach wie vor in der höchst dürftigen Quellenlage. In den Mysterien herrschte strenge Arkandisziplin. Überdies stammen die meisten konkreten Hinweise von christlichen Autoren, von denen weder präzise Kenntnis noch vor allem auch Objektivität der Darstellung erwartet werden dürfen.[14] Es ist nicht völlig von der Hand zu weisen, daß das Bild der Religionsgeschichtlichen Schule — vor allem strukturell — ungleich mehr diesem Bild der altkirchlichen Schriftsteller entspricht als der historischen Wirklichkeit der Kulte, die unserer direkten Kenntnisnahme weitgehend entzogen sind.[15] Andererseits steht es außer Frage, daß die Mysterienreligionen bereits in urchristlicher Zeit weit verbreitet waren; und im Kontext der allgemeinen synkretistischen Tendenzen ist wohl auch mit einer um sich greifenden Verwischung der ursprünglichen Differenzen zwischen den Kulten zu rechnen. Es gab in der Tat so etwas wie „Mysteriendenken", das weit über den exklusiven Kreis der Eingeweihten hinaus die religiöse Sprache der Zeit geprägt hat. So ist es nahezu sicher, daß die Mysterien auch in den hellenistischen Ge-

„Es ist nahezu sicher, daß Mysterien auch in den hellenistischen Gemeinden des Urchristentums bekannt waren"

meinden des Urchristentums bekannt waren; und es liegt sehr nahe, daß zumindest in seine *Sprache* Motive aus diesem Überlieferungsbereich übergegangen sind. Wieweit darüber hinaus jedoch die paulinischen *syn*-Aussagen (*syn* = mit) der *Sache* nach durch Übertragung von Mysterientraditionen *entstanden* sein können, muß aufgrund des derzeitigen Forschungsstandes zumindest als völlig offene Frage gelten.

Es gibt nun jedoch eine Beobachtung, durch die ein solcher Zusammenhang eher auszuschließen ist. Im Kolosserbrief wird eine „Philosophie" bekämpft (2, 8), aus deren Umkreis in 2, 18 deutlich ein paar Schlagworte zitiert werden. Es ist nun möglich, daß *embateuein* (eintreten) ein Terminus der Mysteriensprache ist und den Eintritt des Mysten in das Adyton bezeichnet, in dem sich dessen Einweihung abspielt.[16] Sollte das der Fall sein, so ließe sich die hier bekämpfte „Philosophie" als eine Mysteriengemeinschaft vorstellen, zu der Christen aus der Gemeinde in Kolossae Zugang gefunden haben. Der Verfasser warnt sie: Diese *philosophia* sei *kata ta stoicheia tou kosmou kai ou kata Christon* (den Elementen der Welt gemäß und nicht Christus gemäß: 2, 8). Dies wiederum läßt sich aus dem Kontext des einzigen direkten Erlebnisberichts über eine Einweihung, den wir aus heidnischen Quellen besitzen, erklären, der Erzählung des Apuleius über die Einweihung seines Romanhelden Lucius in das Isis-Mysterium (Metamorphosen 23, 8)[17]: „Ich bin an die Grenze des Todes gekommen; und als ich die Schwelle der Proserpina betreten hatte, fuhr ich durch alle Elemente (per omnia vectus elementa) und kehrte zurück. Um Mitternacht sah ich die Sonne in blendend-weißem Licht scheinen. Den Göttern der Unterwelt und den Göttern der oberen Welt nahte ich von Angesicht zu Angesicht und betete sie aus nächster Nähe an." Das heißt: Indem der Myste vom Priester in das Innere des Heiligtums geführt wird (23, 5), erlebt er dort seinen Eintritt in das Totenreich, durchzieht unter dem Schutz der Göttin alle Elemente, die hier als Machtwesen oder -bereiche vorgestellt sind[18], kehrt aus dem Totenreich zurück, sieht auf einmal das Sonnenlicht aufstrahlen und gelangt anbetend in die Nähe der Götter aller Religionen, deren Herrscherin Isis ist.[19] Ob dies bedeutet, daß er „der Allherrscherin Isis ähnlich", also vergottet wird[20], mag offenbleiben. Deutlich ist jedenfalls, daß die Einweihung als ganze den Mysten real in den Schutz der Göttin einbezieht, indem sie der feierliche Vollzug seines „freiwilligen Todes und gnädig bewahrter Errettung" ist[21]. Etwas Ähnliches könnte der Inhalt des Mysteriums in Kolossae gewesen sein, nur daß dort die Einweihung als rettende Einbeziehung in den Herrschaftsbereich der Elemente selbst, ohne Unterstellung unter die Schutzmacht einer diesen überlegenen Gottheit, erfahren wurde.[22] Ihnen stellt nun Paulus Christus als „das Haupt über jegliche Macht und Herrschaft" (Kol 2, 12) entgegen und erinnert die Heidenchristen der Gemeinde nachdrücklich daran, daß sie in ihrer Taufe doch „mit Christus gestorben sind weg von den Elementen der Welt" (2, 20 f., vgl. 11 f.). Wenn so die Taufe als Mitgestorben- und Mitauferstandensein mit Christus (2, 12, vgl. 3, 2 - 4) das entscheidende *Gegenargument* des Apostels gegen den Anschluß der getauften Christen an jene Mysteriengemeinde ist, so kann er deren Einweihungsritus unmöglich als Analogie zur Taufe selbst im Blick gehabt haben. Die Parallele in Gal 4, 8 - 10 zeigt überdies deutlich, daß Paulus jeglichen „Elementen"-Dienst der Zeit vor der Bekehrung zuordnet. In der Bekehrung zu Christus haben Christen mit der Verehrung der *stoicheia* (Elemente) ebenso gebrochen wie mit der von allen „sogenannten Göttern" und Dämonen (1. Kor 8, 5).

In diesem Kontext des gemein-christlichen Missionskerygmas (vgl. 1. Thess 1, 9) dürfte das gesamte Urchristentum auch die Mysterien-Gottheiten seiner Umwelt gesehen haben. Selbst wenn in den Mysterien hier und dort wirklich so etwas wie die Vergottung der Mysten durch Teilhabe am Geschick der Gottheit vollzogen oder gelehrt worden sein sollte, so konnte im Urchristentum unmöglich die Taufe, ihr Initiationssakrament, das den Bruch mit allen Gottheiten der Umwelt vollzog und for-

„Möglich war lediglich, daß sich einzelne Christen nach ihrer Taufe in Mysterien einweihen ließen, die keine superiore Mysteriengottheit kannten"

derte, als konkurrierende Analogie dazu gedeutet worden sein. Anzeichen dafür gibt es in den urchristlichen Texten nirgendwo. Möglich war lediglich, daß sich hier und da einzelne Christen nach ihrer Taufe relativ bedenkenlos zusätzlich auch in solche Mysterien einweihen ließen, die — wie das in Kolossae — keine superiore Mysteriengottheit als für sie kenntliche Konkurrenz zu Christus kannten.[23]
Wenn von daher zumindest sehr fragwürdig wird, ob der Gedanke von Röm 6 und Kol 2 aus dem Mysterienmotiv einer Teilhabe am Todes- und Auferstehungsgeschick heidnischer Gottheiten entstanden sein kann, wie läßt sich dann seine Entstehung erklären? Wir haben m. E. in erheblich stärkerem Ausmaß, als dies gewöhnlich geschieht, unseren Blick auf innerchristliche Zusammenhänge zu richten.

Bei der Deutung der Taufe „auf den Namen Jesu" war von Anfang an die persönliche Zueignung und Verbindung des Getauften mit Christus entscheidend gewesen, durch die vermittelt die Getauften als „Christen" (Apg 11, 26) der zukünftigen oberen Heilswelt zugehörten. Diese christologische Begründung der Heilswirkung der Taufe hatte den Sühnetod und die Auferstehung Christi zu ihrem Fundament. Die paulinischen *syn*(mit)-Aussagen lassen sich zunächst durchaus als Interpretation dieser urchristlichen Ansätze erklären, ohne daß darin der Sache nach neue Momente hinzugetreten sind.
Eine solche Erklärung gewinnt nun aber durch folgende Beobachtungen an Profil. Die Apostelgeschichte zeigt, daß sich im frühen hellenistischen Urchristentum vor und neben Paulus die Christen als Jünger Jesu verstanden; außer Apg 11, 26 vgl. 13, 52; 14, 20.22.28; 16, 1; 18, 23.27; 19, 30; 20, 1.30; 21, 4.16. Darin ist das Selbstverständnis des palästinischen Judenchristentums übernommen worden. Die Urgemeinde ihrerseits wußte sich als nachösterliche Fortsetzung des vorösterlichen Jüngerkreises Jesu. Im Unterschied zum Täufer hatte Jesus eine bestimmte Zahl von Anhängern in ein besonderes Jüngerverhältnis zu sich berufen: in die *Nachfolge*. Hier finden sich nun die Motive des Lebensbruchs, die die urchristliche Tauftradition entscheidend bestimmen, in eigenartiger Verschärfung: Der Jünger wird aus seiner Lebenssituation radikal herausgerufen; er muß „alles verlassen", um Jesus auf seinem Wege der Verkündigung des Gottesreiches „nachzufolgen" (vgl. Mark 1, 16 - 20 parr.; Mat 8, 19 - 22 par.). Die Nachfolge beherrscht seitdem die gesamte Existenz des Jüngers. Besonders scharf kommt das in Luk 14, 27 par. zum Ausdruck: Parallel zum Motiv der Lossagung von zu Hause (Luk 14, 26 par.) heißt es hier: „Wer nicht trägt (Mat: nimmt) sein Kreuz und kommt mir nach, kann nicht mein Jünger sein (Mat: ist meiner nicht wert)"; vgl. Mark 8, 34 parr. Mag mit dem „Kreuz" ursprünglich vielleicht das Taw aus Ez 9, 4 gemeint gewesen sein, mit dem die Jünger versiegelt worden sind[24], so muß das Logion in nachösterlicher Tradition im Sinne der Nachfolge Jesu in seinem Kreuzestod verstanden worden sein; das zeigt die Ergänzung in Luk 9, 23 *(kath' hemeran:* täglich), der 2. Kor 4, 10 f. *(pantote, aei:* allezeit, immer) sehr nahekommt. In der Spruchüberlieferung ist das Logion mit dem von der Selbstverleugnung der Jünger verkoppelt worden, vgl. Mat 10, 38 f.; Mark 8, 35 parr. Dieses hat mit der Paradoxie vom „Verlieren" und „Finden" bzw. „Retten" der eigenen Seele den gleichen Skopos. Die Berufungsmotive werden im Blick auf die Heilsteilhabe des Jüngers Jesu vergrundsätzlicht: Nur um den Preis, daß die Jünger alles verlassen, gewinnen sie das Heil (Mark 10, 29 f.); nur um den Preis ihres persönlichen Lebens gewinnen sie es. Für den Jünger gilt darin Gleiches wie für den Lehrer (Mat. 10, 24); wie dieser, so werden auch sie geschmäht, verfolgt, sind auf Erden heimatlos wie der Menschensohn (Mat 8, 20 par.). Dasselbe gilt für Mark 10, 39 par., wo überdies das gewaltsame Geschick, das hier den Zebedaiden in der Nachfolge des Todes Jesu angesagt wird, durch das gleichsinnige Motiv der Todestaufe (vgl. Luk 12, 50) ergänzt wird.[25] Hierher gehören schließlich die Motive des Sterbens der Jünger mit Jesus im Passionsbericht: Mark 14, 31; par. *(synapothanein soi:* mit dir sterben); vgl. Luk 22, 33 *(meta sou:* mit dir); Joh 11, 16, die mit der Bestimmung des

„Die apostolischen Leiden sind eindeutig als Teilhabe und Repräsentation des Leidens und Sterbens Christi verstanden"

Jüngers, „mit Jesus zu sein" (Mark 3, 14; 5, 18 par.; Joh 15, 27) und dem Motiv der Nachfolge als Mit-Sein (Luk 8, 1; 22, 14.56; Mark 14, 67 par. sowie betont Mat 12, 30 par.) zusammenstimmen und sich im Passionskontext in Mat 26, 38.40; Mark 14, 18.20 parr. fortsetzen. All diese Texte zeigen, daß die Nachfolge Jesu eine Schicksalsgemeinschaft der Jünger mit ihm bedeutet, die zwar in der Passionssituation faktisch nicht durchgehalten wurde, aber durch die Neukonstituierung der Jüngerschaft nach Ostern einen tiefen Sinn für die christliche Existenz überhaupt und einen Horizont durch den Tod hindurch in das Eschaton hinein bekommen hat. Hat Jesus seinen Jüngern zugesagt, daß sie beim Anbruch der neuen Heilswelt Gottes seine Mahlgenossen sein werden (Mark 14, 25; Mat 26, 29 ergänzt: *meth' hymon* = mit euch; Luk 22, 30), so haben es die Jünger im Zusammenhang der Erscheinungen des Auferstandenen vorgreifend erfahren (Luk 24, 30).

Wie die Erfahrung des Auferstandenen die der eschatologischen Bestätigung der Wahrheit seiner Verkündigung und also der unvergleichlichen, göttlichen Autorität der Person Jesu enthielt, so auch die Erfahrung der eschatologischen Heilsgeltung der Jüngerschaft zu ihm (Luk 12, 8 f.; Mat 10, 32), in die nun nicht nur seine Boten, sondern die ganze Gemeinde einbezogen worden war.[26] So gründet das Selbstverständnis der nachösterlichen Gemeinde als Jüngergemeinde Jesu in der zentralen Ostererfahrung, durch die vermittelt sie sich in der gleichen Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Jesus wußte, wie sie das Verhalten der vorösterlichen Jüngergruppe zu ihm ausgezeichnet hatte.

Die Taufe der neu hinzugewonnenen Jünger „auf den Namen Jesu" gewinnt auch von daher ihre Bedeutung persönlicher Verbindung mit Jesus, die das ganze christliche Leben als Nachfolge Jesu markiert — eine Nachfolge, die auch das Sterben mit ihm einschließt, zumal sie durch die Sühnekraft seines Todes begründet worden ist. In der Verlesung des Passions- und Auferstehungsberichtes im Gottesdienst wußte sich die nachösterliche Gemeinde an der Stelle der vorösterlichen Jünger in das Geschehen selbst einbezogen. Wie sie sich in der Eucharistiefeier in dem *hyper pollon* (für viele, Mark 14, 24 par.) eingeschlossen und in dem *hyper hymon* (für euch, Luk 22, 20; 1. Kor 11, 24) selbst angesprochen hörte, so erfuhren auch die Getauften die Sündenvergebung als Wirkung des Sühnetodes Jesu (Mark 10, 45 parr.; Mat 26, 28). Taufe und Eucharistie begründen das Christsein als Jüngernachfolge Jesu.

Von daher legt sich die Vermutung sehr nahe, daß die Motive des Mit-Seins der Jünger mit Jesus in der Nachfolge der Hintergrund der paulinischen *syn*(mit)-Aussagen sind.[27] Zwar finden sich in ihrem Kontext nirgendwo ausdrückliche Hinweise auf Jesus-Tradition. Auch fehlen sowohl der Jüngername als auch das Nachfolgethema bei Paulus. Doch zeigt Apg 11, 26 die Gleichsetzung von „Jüngern" und „Christen" den Ansatz dazu, daß im vorpaulinischen Diasporachristentum die Jüngerschaft als durch die in der Taufe gewonnene Zugehörigkeit zu Christus vermittelt verstanden worden ist. Das paulinische *Christou einai* (Christi sein) und sein Verständnis des Christentums als *koinonia* (Gemeinschaft) mit Christus (1. Kor 1, 9) kann von daher sehr wohl auf dieser Linie des Jüngerverständnisses erklärt werden. Und die *syn Christo* (mit Christus)-Aussagen sind wiederum deutlich Explikationen des *Christou einai* (Christi sein). Ferner finden sich bei Paulus auch Ansätze einer Vorstellung von imitatio Christi (vgl. 1. Thess 1, 6; 1. Kor 11, 1; auch 1. Thess 4, 14 f.; Phil 2, 5; Gal 4, 19; 1. Petr 2, 21 - 25). Gal 6, 24 entspricht den Logien vom Kreuztragen und von der Selbstverleugnung Mat 10, 38 f. parr. wie auch 2. Kor 4, 20 f.; Luk 9, 23. Die apostolischen Leiden sind eindeutig als Teilhabe und Repräsentation des Leidens und Sterbens Christi verstanden (vgl. auch 1. Petr 5, 1). Von daher liegt der Gedanke nicht fern, daß Gleiches auch von den Leiden der Christen allgemein gilt (vgl. 2. Kor 4, 10 - 18; nach 4, 7 bis 15; ferner besonders Röm 8, 17; 1. Petr 4, 13; 5, 1). An all diesen Stellen ist die Nähe zu den synoptischen Logien über die Leidensnachfol-

„Daß hier überall ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, obwohl nirgendwo zitiert wird, ist überaus wahrscheinlich"

ge mit Händen zu greifen; vgl. paradigmatisch Mark 8, 34 ff. nach 8, 31 - 33. Daß hier überall ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, obwohl nirgendwo zitiert wird, ist überaus wahrscheinlich.

Anmerkungen:

1 Während eines Forschungssemesters im Winter 1977/78 hat Herr Dr. W. Popkes die Vertretung meines Lehrstuhls übernommen. Ich danke ihm an dieser Stelle nochmals herzlich dafür.

2 Vgl. zuletzt Käsemann, E., An die Römer, 1973 (HNT 8a), 153; Dinkler, E., Die Taufaussagen des NT. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre, in: F. Viering (Hrsg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, Gütersloh 1971, 60 - 156, hier 99 - 103.

3 Vgl. R. Schimeon b. Gamaliel, Schab 151b: „Wenn ein Mensch gestorben ist, ist er frei von Gebotserfüllungen"; Sifr Num 112 zu 15, 31: „Alle, die sterben, erlangen durch ihren Tod Sühne".

4 Vgl. dazu Wilckens, U., Der Brief an die Römer (Röm 1 bis 5), 1978 (EKK VI/1), 236 - 239, dort weitere Literatur.

5 Zu diesem Verständnis von Röm 3, 25 vgl. Wilckens ebd. 190 - 193.

6 Das wird von vielen Exegeten zu Unrecht bestritten, vgl. zuletzt Käsemann a. a. O. 160.

7 Zu dieser Auslegung von Röm 5, 12 - 21 vgl. Wilckens, a. a. O. 314 - 337.

8 Der Satz Tertullians, Bapt 5: „nam et sacris quibusdemper lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae", ist zweifellos ein christliches Mißverständnis der Bedeutung der Waschungen im Zusammenhang der Einweihung.

9 Das hat Wagner a. a. O. in sorgfältiger Analyse der verschiedenen Quellen erwiesen. Es läßt sich besonders am Beispiel des Berichts des Apuleius über die Einweihung seines Romanhelden Lucius in die Isis-Mysterien, Met XI 23, gut verdeutlichen. Der Priester führt Lucius „zum nächstgelegenen Bad", vollzieht „eine gewöhnliche Waschung" und besprengt ihn „zur vollkommenen Heiligung, indem er den Gott um seine Huld (bzw. um seine Erlaubnis zur Einweihung) bittet" (23, 2). Reitzenstein, R., Zum Asclepios des Pseudo-Apuleius, ARW 7 (1904), 406 f., hat daraus geschlossen, dies sei eine Taufe, die als „Bad der Reinigung und der Weihe" eine Wiedergeburt bewirke, indem das Bad den Tod des Mysten und die Besprengung seine Wiedergeburt bewirke; vgl. ders., Die hellenistischen Mysterien nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Darmstadt ^{4}1927, 221.233 f. Er gelangt zu dieser Interpretation, indem er Met XI 21, 6 „ad instar voluntariae mortis et precariae salutis" fälschlich auf diese Reinigungszeremonie statt auf die darauf folgende Einweihungshandlung (ebd. 23, 8 f.) bezieht; diese aber ist von jener durch eine zehntägige Fastenzeit getrennt. Vgl. Dibelius, M., Die Isis-Weihe des Apuleius und verwandte Initiationsriten, in: Botschaft und Geschichte II, Tübingen 1956, 30 - 79, hier 32 Anm. 4.

10 Dies ist als Ergebnis der Behandlung der Mysterien bei Nilsson, M. P., Geschichte der griechischen Religion II, München ^{2}1961 (HAW V, 2), 622 - 701 festzuhalten.

11 Dazu vgl. Wagner a. a. O. 180 - 218.

12 Dazu vgl. ebd. 102 - 107.

13 So der vielzitierte Priesterspruch bei Firmicus Maternus, Err. Prof. Rel. 22, 1. Die Zugehörigkeit zur Osiris-Tradition hat Nilsson a. a. O. 613 erwiesen.

14 Dazu vgl. Nilsson a. a. O. 682 - 685.

15 So Nilsson a. a. O. 685.

16 Vgl. die Nachweise bei Dibelius a. a. O. 56 - 62. Zur Kritik vgl. jedoch die Literatur bei Schweizer, E., Der Brief an die Kolosser 123 Anm. 407 (EKK).

17 Vgl. die Analyse bei Dibelius a. a. O. 32 - 55; ferner Wittmann, W., Das Isisbuch des Apuleius, 1938 (FKRG XII) 100 ff.

18 So Dibelius a. a. O. 50 unter Hinweis auf XI 25: „gaudent numina, serviunt elementa".

19 Vgl. ebd. XI 25 sowie besonders XI 5 „regina manium" und XI 2 „regina caeli".

20 So Dibelius a. a. O. 49.53 f.

21 Ebd. XI 21, 6 vgl. oben Anm. 9. Dazu Dibelius a. a. O. 54: „Die sonst gefährliche Begegnung mit den Mächten des Todes und des Schicksals wird durch freiwilliges Betreten ihrer Machtsphären vorweggenommen und abgelöst."

22 So Dibelius ebd. 64 f. Dies gilt auch bei Herleitung der Elementenlehre aus empedokleisch-pythagoreischer Tradition, wie sie jüngst von Schweizer a. a. O. 100 - 104 überzeugend nachgewiesen worden ist.

23 So Dibelius ebd. 67 - 70.

24 Vgl. dazu Dinkler, E., Jesu Worte vom Kreuztragen, in: Signum Crucis, Tübingen 1967, 77 ff.

25 Vgl. dazu Cullmann, Die Tauflehre des NT, ^{2}1958 (AThANT) 14 f., der jedoch die unglückliche Formulierung einer „von Jesus verwirklichten Generaltaufe" wählt. Vgl. dagegen Schnackenburg, R., Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, 1950 (MThSH 1), 208 f. Zur Exegese des Logions ferner Kuss, O., Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe, in: Auslegung und Verkündigung I 162 - 186.

26 Vgl. dazu Wilckens, U., Auferstehung, ^{2}1975 (ThTh4) 145 - 169.

27 Dies ist die unabhängig voneinander entstandene These von Schweizer, E., Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, ^{2}1962 (AThANT 28), 141 - 143, und Larsson, E., Christus als Vorbild, Uppsala 1962 (ASNU 23).

Prof. Dr. Ulrich Wilckens, Charlotte-Niese-Str. 16, 2000 Hamburg 52

„Der Wille zur Weltveränderung ist dem Menschen unausrottbar eingeprägt"

Gottes Heil durch Jesus Christus und die Veränderung der Welt durch Menschen

Ein Zug im vielseitigen Wirken des verehrten Kollegen ist seine Gabe, theologische Arbeit für den Gemeindedienst nutzbar und Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit für die Kirche verstehbar und einsichtig zu machen. Es beeindruckt, wie er aus der festen Verankerung im Zentrum des Evangeliums mit ökumenischer Weite sich den „weltlichen" Dingen stellt — und dabei doch nicht die Erfordernisse der eigenen Freikirche überspringt.
Aus diesen Gründen sei ihm ein Aufsatz gewidmet, der seinen Ursprung in einem im März 1978 vor Ältesten und Gemeindeleitern in der DDR gehaltenen Referat hat, das umgearbeitet und um die Hälfte gekürzt wurde. Sein Gegenstand mag über die Grenzen der DDR hinaus Theologen und Nichttheologen beschäftigen.

Der Wille zur Weltveränderung ist dem Menschen unausrottbar eingeprägt. Weltveränderung gehört zum Urauftrag an die Menschheit. Sie soll die vorhandene Welt „untertan" machen, d. h. gestalten und nutzbar machen. Solcher Weltveränderungswille richtet sich vom Ursprung her auf die Verbesserung der Welt, weil die vorfindliche Welt verbesserungsbedürftig ist. Das „Untertanmachen" von Gen 1 wird durch das „Bebauen und Bewahren" in Gen 2 erläutert, d. h., es enthält die Elemente des Konservativen, des das Gute Erhaltenden, wie des Progressiven, das neue Furchen zieht. Die Welt ist verbesserungsbedürftig und verbesserungsfähig.
Gen 3 und die weitere biblische Urgeschichte zeigen, wie dem Menschen auf allen Gebieten, im Individuellen wie im Kollektiven, der Wille zur Verbesserung mißrät zur Weltverschlimmerung. Die schlimmen Zustände haben mit der Schuld des Menschen zu tun. Andererseits sind die Setzungen Gottes: *„Ich* setze Feindschaft . . . *Ich* schaffe die Mühsal" (Gen 3, 15 f.). Dies bedeutet, daß alle Weltverbesserung durch Menschen Mühe, Not und Leid nicht grundsätzlich aus der Welt schaffen kann. Sie bleiben „dein Leben lang . . ., bis du wieder zu Erde wirst" (Gen 3, 17. 19). Jedoch setzt diese Begrenzung den Auftrag zur Weltveränderung in Richtung Weltverbesserung nicht außer Kraft. Die Verantwortung des Menschen bleibt hoch, denn „der Mensch ist geworden wie unsereins und weiß um Gut und Schlecht" (Gen 3, 22); er ist kein naives Kind mehr.
So stellt sich biblischer Weltsicht die Lage dar, in die zwei unterschiedliche Botschaften gesandt werden: zum einen die Ankündigung der Philosophien, Ideologien und Utopien, daß der Mensch die Weltverbesserung zu ihrem endgültigen Ziel (welchem?) führen wird; zum anderen die Nachricht vom Heil in Christus. Durch ihn garantiert Gott die Überführung der alten in die neue, heile Welt. In ihm ist die endgültige, gute Ordnung bereits angebrochen.
Die Gemeinde Jesu Christi ist vom Ursprung her radikal dem Heil durch Christus verpflichtet. Auflösung dieser Radikalität bedeutet Lösung von den Wurzeln (radix) und damit Selbstzerstörung. Aber die Gemeinde ist auch in dem Bereich des schöpfungsgemäßen Weltveränderungswillens angesiedelt. Sie lebt in der Spannung zwischen dem angebrochenen, kommenden Christusheil und dem fortwährenden Wirken für eine bessere Welt, in unübertroffener Prägnanz ausgedrückt im Johannesevangelium: „in der Welt, doch nicht von der Welt". Diese Spannung schlägt sich auch in eigentümlicher Weise nieder in den Beziehungen zwischen AT und NT. Neuere Ansätze zu christlichen Entwürfen für die Weltgestaltung haben häufig ihre Basis im AT: „Theologien des Genitivs" wie die Theologie der Welt, der Befreiung, der Revolution u. a.[1] Legen diese Theologien das AT christlich aus? Oder gleicht das AT das Defizit des relativen Schweigens im NT zu diesen Fragen aus? Hat das neutestamentliche Schweigen prinzipielle Bedeutung, oder ist es nur zeitbedingt, charakteristisch für das „werdende" Christentum, während im „gewordenen" selbstverständlich den Problemen gegenwärtiger Weltgestaltung mehr Augenmerk geschenkt werden muß?

„Schon sind für Paulus die Weltprobleme relativiert, aber sie sind auch noch nicht bedeutungslos für ihn"

Das hermeneutische Problem der Beziehung zwischen den beiden Testamenten kann hier nicht erörtert werden. Es sei nur angedeutet, daß gerade unser Thema die Unaufgebbarkeit des AT als Textbuch für die christliche Gemeinde impliziert und das Unternehmen einer biblischen Theologie wenn irgendwo, dann an diesem Punkt sinnvoll erscheint.
Wir wenden uns der Spannung zwischen göttlichem Heil und menschlichem Fortschritt unter drei Gesichtspunkten zu: der Erwartung des eschatologischen Heils, des Gewichts der persönlichen Christusbeziehung und der Geisterfahrung der Gemeinde.

1. Weil Gott das endgültige Heil schafft, kämpfen wir auf seiner Seite für die Welt

1.1 Die Bedeutung der Zeitenwende: Gespannte Erwartung der Vollendung

Nach Mark 1, 14 f. ist Jesus Christus der Einschnitt zwischen den Zeiten. Die Zeit der Verheißung geht zu Ende, die Zeit der Erfüllung bricht an. Das Ganze ist ein Prozeß. „Es ist Neues geworden" (2. Kor 5, 17), aber noch ist nicht alles neu. Der Anbruch der Zeitenwende im qualitativ Neuen des „Neuen Bundes" ist Garantie für die Totalerneuerung. „Siehe, *ich* mache *alles* neu (Offb 21, 5). Auf der Seite Gottes stehen heißt jetzt, gespannt seinem Vollendungshandeln entgegenwarten. Die Gemeinden des NT lebten in einer „Nah- und Stetserwartung", in der Gottes Eingreifen überall und zu jeder Zeit geschehen konnte. Sie waren ausgefüllt mit der Aufgabe, die angebrochene Enderneuerung bekanntzumachen. Schon aus diesem Grund blieb ihnen wenig Zeit, an Weltverbesserungsentwürfen mitzuarbeiten. *Schon* sind für Paulus im Sog der nahenden Endvollendung die Weltprobleme relativiert (z. B. 1. Kor 7), aber sie sind auch *noch nicht* bedeutungslos für ihn, der kein Schwärmer ist. Freuen und Weinen, Besitzen und Freisein spielen noch eine Rolle.
Die gespannte Erwartung des vollendenden Handelns Gottes ist ein Grundbestandteil christlichen Glaubens und hat nichts zu tun mit „Opium für das Volk" oder Sand-in-die-Augen-Streuen. Die Aufrechterhaltung der Erwartung des totalen Heils durch Gott als bleibende Aufgabe der Gemeinde Christi begegnet der ebenfalls stets nahen Enttäuschung an den menschlichen Weltverbesserungssystemen und Vollendungsbemühungen. Erwartung des totalen Gottesheils hat seelsorgerlich-aufbauende Funktion; wo sie demoralisierend-zerstörerisch wirkt, waren menschliche Vollendungswünsche Vater des Gedankens.

1.2 Umwelteinflüsse

Das Imperium Romanum als weltumspannende Einheitsherrschaft legte eine auf Fortschritt gerichtete Grundhaltung an den Tag. Diese Pax Romana ließ jedoch zunehmend eine Kehrseite durchscheinen, nämlich die wachsende Rolle der Staatsverherrlichung mit dem Gipfel im Kaiserkult. Die Erfüllung seines totalen Anspruchs wurde von Rom streng überwacht. Angesichts solcher Kontrolle waren organisierte Aktionen der entstehenden Christengemeinden zur politisch-sozialen Veränderung unrealistisch.[2] So gab es trotz Gal 3, 28 keinen Aufruf zur Sklavenbefreiung mit Langzeitstrategie, Theoriedebatten u. dgl. Wenn Paulus Phlm 16 den Großbauern auffordert, seinen entlaufenen Sklaven „als einen lieben Bruder nach dem Fleisch und in dem Herrn", d. h. als Menschen- und Christenbruder, in ein neues Verhältnis zu sich aufzunehmen, dann wird klar, daß er nicht auf die revolutionäre Veränderung der Verhältnisse hinarbeitet, sich aber wohl für brüderliche zwischenmenschliche Beziehungen einsetzt.[3] Die jungen, machtlosen Gemeinden mußten mit dem übermächtigen Staatsgebilde auskommen. Röm 13; 1. Petr 2, 13 - 21 rufen zur Loyalität gegenüber den öffentlichen Ordnungsmächten auf. Apg 16, 37 - 40; 17, 9 f. lassen erkennen, daß man sich zu arrangieren weiß. Neben diesem taktischen Verhalten findet sich aber auch die verschlüsselte Warnung vor und die Drohung gegen den Staat, vor allem in Offb.[4] Auch Luk 4, 5 - 8 kann so verstanden werden, wenn in der Situation der Empfängergemeinden der „Teufel" in Rom den Christen Macht anbietet

„Hier wird vor gesellschaftlichem Engagement gewarnt, weil es den Verlust des Heils nach sich zieht"

um den Preis des Abfalls. Hier wird vor gesellschaftlichem Engagement gewarnt, weil es den Verlust des Heils nach sich zieht. 1. Joh 2, 18 sagt, daß „schon viele Antichristen" in diese Welt gekommen sind. Sie alle weisen auf die letzte Stunde, auf *den* Antichristen, und fordern die Gemeinde zur Wachsamkeit auf. Das Imperium Romanum war nicht das absolut antichristliche Reich, wie es die Visionen der Apokalypse schildern. In seinen Weiten gab es eine Vielzahl von Möglichkeiten, wie das Beispiel der relativ langen religiösen Selbständigkeit der Juden beweist. Sie wurde durch zelotischen Fanatismus und Terrorismus verscherzt. Die Staatsform muß erst gefunden werden, in der Christen nicht auch mitarbeiten könnten, in der sie sich auf bloße Innerlichkeit oder reinen Widerstand zurückziehen müßten.

1.3 Gottes eschatologisches Heil verurteilt nicht zur Passivität

Die Erwartung, daß „der Herr nahe" ist (Phil 4, 5), kann auch zum verstärkten Einsatz in der Welt motivieren. D. Bonhoeffer schrieb unter den apokalyptischen Umständen des zusammenbrechenden Nazireiches in der Haft: „Es gibt Menschen, die es für unernst, Christen, die es für unfromm halten, auf eine bessere irdische Zukunft zu hoffen und sich auf sie vorzubereiten. Sie glauben an das Chaos, die Unordnung, die Katastrophe als den Sinn des gegenwärtigen Geschehens und entziehen sich in Resignation oder frommer Weltflucht der Verantwortung für das Weiterleben, für den neuen Aufbau, für die kommenden Geschlechter. Mag sein, daß der jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht."[5] In unserer Situation bedeutet das, daß wir uns der Mitarbeit an der Lösung so brennender Probleme wie Weltveränderung, gerechter Wirtschaftsordnung, Frieden, Ökologie, Menschenrechte nicht entziehen. Die Kirchen haben in der Vergangenheit im Namen ihrer Heilsverkündigung häufig ehrliche Forschung zum Zwecke der Weltverbesserung verketzert. Auf diese Weise wurde die Evangeliumsverkündigung in eine falsche Position gebracht und verlor viel Terrain. Wenn heute das Heil durch Christus als unzeitgemäß abgelehnt und alles Heil vom Fortschritt der Menschheit erwartet wird, wenn Wissenschaftsgläubigkeit zum weltumspannenden Einheitsglauben geworden ist, so hat das auch mit unsererseits mangelnder „Ehrfurcht vor der Wahrheit" der Wissenschaftler zu tun. Gerade das gespannte Warten auf die neue Welt Gottes läßt diese Welt bleiben, was sie ist: Geschöpf Gottes, dem Menschen gegeben zur Erhaltung und Verbesserung. Christentum „ist zu nichts nütze, als daß man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten" (Mat 5, 13 b), sowohl wenn es die gespannte Erwartung des Vollendungshandelns Gottes aufgibt, als auch wenn es sich der Weltverantwortung entzieht. An Jesu zeichenhaftem Handeln läßt sich das aufweisen. Er heilt, stillt Hunger, treibt Dämonen aus und zeigt damit auf Gottes totales Heil, das in ihm angebrochen ist und das wir mit ihm erwarten. Er heilt nicht alle (z. B. Joh 5) und stellt das Bemühen um Glauben über das Mühen um Brot (Joh 6, 26 ff.). „Jesu Basileiaverkündigung ist und bleibt Aufruf zur Umkehr hin zu dem Vater, dessen Liebe und Erbarmen Jesus verkündet."[6] Aber der „Menschensohn" wird auch, wenn Gottes neue Welt anbricht, alle Völker fragen, was sie in der alten Welt für seine „geringsten Brüder" getan haben (Mat 25, 31 - 46).

2. Weil Jesus Christus uns zu neuen Menschen macht, lieben und erleiden wir mit ihm die Welt

2.1 Die Bedeutung der Lebenswende

Mark 1, 14 f. spricht nicht nur die Zeitenwende an, sondern auch die Lebenswende derer, die sich in persönlicher Entscheidung dem Heil zuwenden. Wieder kann Paulus als Beispiel dienen. Die übermächtige Lebenserfahrung der Begegnung mit dem lebendigen Christus bestimmte sein Leben in allen Bereichen. Die durch Jesu Tod und Auferweckung für uns ge-

schehene Rettung (Röm 4, 25 u. ö.) bedeutete ihm alles (Röm 8, 32 u. ö.). Durch diese Bekehrung von der Welt zu Christus, die alle Christen des NT in unterschiedlicher Weise durchmachten, relativierten sich die Dinge der Welt. „Mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt" (Gal 6, 14 u. ä. ö.). Mit dieser Wirklichkeit im Rücken gab es nur noch ein beherrschendes Thema: das Wort vom Kreuz, nur eine bestimmende Haltung der Welt gegenüber: die missionarische (1. Kor 1 - 2).
Die persönliche Christusbeziehung ließ die jungen Christengemeinden in ein besonderes Verhältnis zum Leid der Welt geraten. 1. Petr gibt Einblick, wie sie Leiden und Schikanen, Unterdrückung und Diskriminierung als Bestätigung ihrer Lebenswende und Vertiefung ihrer Christusbeziehung verstanden (z. B. 1, 6; 4, 13). Gemeinde ist mit Christus mitleidende Schar (Phil 1, 29 f.), die als Gefolgschaft des geschlachteten Lammes das „Bild des Tieres" nicht anbetet (Offb 13, 15).

Die Grunderfahrung der Lebenswende ist unabdingbar für christliches Wirken in der Welt. Durch sie werden wir bestimmt, wann und wie wir die Welt gestalten oder erleiden. Eine Gemeinde, die die intensive Lebensbeziehung zu Jesus Christus nicht mehr betont, wird unsicher, wann Distanzierung und wann Engagement geboten ist.

2.2 Der Mensch auf der Suche nach sich selbst
Das Evangelium findet den Menschen als soziales Wesen und als Individuum vor. Letzteres rückte im mediterranen Raum zur Zeit der Entstehung der christlichen Gemeinden in den Mittelpunkt. Die griechisch-römische Klassik hatte sich nach außen zu Natur und Kosmos, Geschichte und Gesellschaft gewandt. Die Pax Romana mit ihren Errungenschaften auf wirtschaftlichem und politisch-militärischem Gebiet war sozusagen die gesellschaftliche Anwendung dieser Kehre zur Welt. Jetzt richtet sich das Interesse stärker auf die inneren Werte der Person, das eigentliche Selbst, modern gesprochen: die Identität. Dieser Trend spiegelt sich wider in den Weltbewegungen der Gnosis, den Mysterienkulten, dem Neuplatonismus. Die Christengemeinden treffen auf einen Menschentyp, der weniger als Kollektivwesen verstanden sein will denn als originale Einzelperson. Für diesen Menschen wurde die Heilsbotschaft in der Sprache „personaler Innerlichkeit" (H. Schürmann) formuliert. Man wird diesen Umweltfaktor zur Unabdingbarkeit der persönlichen Christusbeziehung hinzurechnen müssen, wenn man der Ausrichtung der neutestamentlichen Botschaft auf die Innenwelt des Menschen gerecht werden will. An dieser Stelle drängt sich Berechtigung und Wert des AT für die christliche Kirche dann geradezu auf.

Christen werden heute stärker als je zuvor zum aktiven gesellschaftlichen Einsatz aufgerufen. Unsere Gemeinden haben auf diesem Gebiet traditionell Enthaltsamkeit geübt, ihre Mitglieder sind weithin auf eine Art „Trostevangelium" für ihr inneres Leben und ihre persönlichen Probleme eingeübt. Das Evangelium in breitere, gar politische Zusammenhänge zu bringen, empfinden viele als unangebracht. Dagegen hilft nun nicht eine Schocktherapie, die aus der Predigt eine Art gesellschaftspolitischen Nachhilfeunterricht macht. Die Gemeinde muß gewiß sein können, daß eine die Weltprobleme einbeziehende Verkündigung an der Botschaft von der Rettung der Gottentfremdeten orientiert bleibt. Es gibt eine Bewegung in der Tiefe unserer Epoche, die an der Jugend wie an einem Seismographen abzulesen ist. Die junge Generation hat die sozialökonomischen Gesetzmäßigkeiten studiert und arbeitet fleißig am Fortschritt mit. Nunmehr fragt sie nach dem Woher, Wohin und Warum, dem Wert und Sinn des persönlichen Lebens. Sie ahnt die Wahrheit: „Was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt und nimmt doch Schaden an seiner Seele?" Von Technik und Organisation umstellt, sucht sie Ratgeber, die aus der Tiefe göttlicher Gedanken auftauchen. Im heraufdämmernden 21. Jahrhundert steht das Überleben der Gattung Mensch auf der Tagesordnung. Das Überlebensproblem ist jedoch nicht bloß eine Frage entwickelter Forschung und Technolo-

„Die Bindung unseres Lebens an die Person Jesus Christus führt zum liebenden Erleiden der Welt wie zur liebenden Proexistenz für sie"

gie, gerechterer Wirtschaftsordnungen und Marktregulierungen. Ein veränderter Mensch wird benötigt, der sich über sich selbst und seine Stellung in der von ihm mit dem Tode bedrohten Natur im klaren ist. An dieser Veränderung, der Umkehr des Menschen, mitzuarbeiten, wird vielleicht *der* Beitrag der Gemeinde Jesu im nächsten Jahrhundert sein. Veränderung der Welt zum Guten hin ist mehr denn je angewiesen auf Menschen des Gebets und der Meditation, die aus der Stille heraus dienen können und die Zwänge der unpersönlichen Mächte mit dem Mut der Buße und Vergebung entmachten.

Die Bindung unseres Lebens an die Person Jesus Christus führt zum liebenden Erleiden der Welt wie zur liebenden Proexistenz für sie. Wir werden mit unserer kleinen Kraft[7] im Konzert der Öffentlichkeit nicht bei allem und jedem mitspielen können. Die christliche Hauptaufgabe bleibt die Bekanntgabe des Heils in Christus. Sie nimmt uns niemand ab.

3. Weil die Gemeinde das Wirken des Geistes erfährt, erhält sie Maßstäbe für ihr Leben in der Gesellschaft

3.1 Die Wende zum neuen Gottesvolk

Lebenswende und persönliche Christusbeziehung bedeutete nicht, daß „ein jeder auf seinen Weg" sah. Aus der Entscheidung des einzelnen folgte nicht Vereinzelung. Die Jüngerschar, die Nachfolgergruppen wurden zu Gemeinden. Dieses Gemeindewerden der Christusbezogenen war mit der Erfahrung des Heiligen Geistes verbunden (Apg 2 u. ö.).

Die Christengemeinden als neuer gesellschaftlicher Faktor waren zunächst Bruderschaften, die stark mit sich selbst, ihrem Aufbau und ihrer Ordnung beschäftigt waren. Die Ethik des NT ist deshalb größtenteils Gemeindeethik. Diese Erfahrungen wiederholten sich auch bei den werdenden Freikirchen. Aber die Gemeinden des NT waren keine Sekten. Gerade Apg 2 zeigt, daß die vom Geist gewirkte Gemeinde auf Universalität und Öffentlichkeit angelegt ist. Wenn dies aber so ist, dann sind außergemeindliche bzw. außerchristliche Kräfte weder autorisiert, ihr diese Universalität und Publizität herzustellen noch sie zu beschneiden. Sich kritisch über den Lebensstil der Regierenden zu äußern konnte zwar — von Amos über Johannes den Täufer bis hin zu uns — die Aufenthaltsgenehmigung oder den Kopf kosten, aber die geistgewirkte Kritik nicht hindern. Man kann dem Evangelium die Straße oder die Stellungnahme zu bestimmten Themen verbieten, ihm damit aber nicht seine öffentliche und umfassende Wirkung nehmen. Der Geist, der diese Wirkungen provoziert, weht auch in dieser Hinsicht, wo und wie er will.

Das alte Gottesvolk Israel war an Volksgrenzen gebunden. Innerhalb dieser Grenzen konnten Priester und Propheten das ganze Volk bei seinem Glauben an den Bundesgott behaften und im Fall der Überschreitung der Bundesregeln Sanktionen vom Staat verlangen. Die Behörden waren ja denselben Regeln verpflichtet. Das vom Geist geschaffene „Israel Gottes" (Gal 6, 16) durchstößt Länder- und Nationengrenzen. Gemeinde Jesu Christi ist grundsätzlich in allen Staatsformen möglich. Gesellschaftliche Umweltformen bestimmen das Leben der Gemeinde *mit*, aber sie bestimmen es nicht absolut, so daß weder blutige Ausrottungskampagnen noch schleichende Aushungerung der Existenz es auslöschen können. Im Unterschied zum alten Israel hat Gemeinde Jesu nicht die Möglichkeit, ihre Ethik zur öffentlich-verbindlichen Moral zu erklären. Sie kann ihren Standpunkt einbringen und im übrigen durch ihre Alltagsmoral wirken. Die Gemeinde ist Schauspiel und Schaufenster für die Welt (Hebr 10, 33), sie agiert mit ihrem Leben auf offener Bühne und vor aller Augen. Die Heiligung, ohne die niemand den Herrn sehen wird (Hebr 12, 14), darf nicht zum Selbstzweck werden. Sie muß Strahlkraft nach außen haben, wie das der vorangehende Satz meint: „Strebt nach Frieden unter allen."

„In der einzigartigen Proexistenz Jesu für diese Welt liegt unsere Hoffnung für ihren Schalom und die Ausgangsbasis für unsere Kooperation"

3.2 Die Hilfe des Heiligen Geistes

Der Geist hilft der Schwachheit der Gemeinde Jesu auf, in der Spannung zwischen dem Heil für die Welt, das total Gottes Sache ist, und der Arbeit für eine bessere Welt Maßstäbe zu finden und Entscheidungen zu treffen. Auf den Fortschritt gerichteter Einsatz ist möglich, im Wissen um den grundverschiedenen Ansatz auch Zusammenarbeit mit Nichtchristen. Zur Vermeidung von Zusammenstößen, die nicht vom Ärgernis des Kreuzes hervorgerufen werden, kann die Gemeinde auch taktieren und sich arrangieren.

Durch den Geist wird die Agape zum Kennzeichen der persönlichen Christusbeziehung (Röm 5, 5). In die kalte Unpersönlichkeit der Organisationen und Institutionen hineingetragen, wirkt die personale Wärme und Menschlichkeit dieser Liebe wie ein Ferment. Hier findet ein wesentlicher christlicher Beitrag in unserer überorganisierten Gesellschaft statt. Er ist die wichtigste Dienstleistung der Christen für einen Fortschritt, der sich in System und Routine, Apparat und Technologie erschöpft. Das soll nicht heißen, der Heilige Geist sei organisations- und institutionsfeindlich. Wie sollten sonst Millionen Hungernde von der Liebe profitieren! Aber Programme und Systeme haben etwas Starres an sich, auch in christlichen Bereichen, wie z. B. der Diakonie. Sie bedürfen unbedingt des entkrampfenden personalen Elements.

Müßte ich mich auf ein einziges Wort festlegen, um auszudrücken, zu welchem Verhalten gegenüber der Welt der Heilige Geist die Christen bewegt, so würde ich den Begriff „Nonkonformismus" wählen, damit natürlich das Mißverständnis einer bestimmten politischen oder kulturellen Interpretation riskierend. Gemeint ist, bei aller Parteinahme nicht Partei zu werden, bei aller Anpassung an den Fortschritt aufzupassen, wo er Rückschritt wird. Da die Kirchen in der Vergangenheit diese Aufgabe oft mangelhaft erfüllten, haben sie es sich selbst zuzuschreiben, wenn ihr nonkonformistisches Handeln heute allen Seiten verdächtig erscheint. Sie brauchen sich aber nicht von dieser Linie abbringen zu lassen, da es die Linie ihres Herrn ist. Jesus hat bis zum Sterben das Für-die-Welt und Für-Gott-Dasein voll durchgehalten. Er wurde dazwischen zerrieben — zu unserem Heil. In der einzigartigen Proexistenz Jesu für diese Welt liegt unsere Hoffnung für ihren Schalom und die Ausgangsbasis für unsere Kooperation. Wie entscheidend das Beharren auf diesem Fundament für eine sich selbst ausgelieferte Welt ist, mögen die — bei aller Übereinstimmung der Erwartung — so abgrundtief anders ansetzenden schönen Verse Bertolt Brechts ausdrücken, die er dem Lied der Mutter Courage hinzugefügt hat.:

„Es kommt der Tag, da wird sich wenden
das Blatt für uns. Er ist nicht fern.
Da werden wir, das Volk, beenden
den großen Krieg der großen Herrn.
Die Händler all mit ihren Bütteln
und ihrem Kriegs- und Totentanz,
sie wird auf ewig von sich schütteln
die neue Welt des gemeinen Manns.
Es wird Tag. Doch wann er wird,
hängt ab von meinem und deinem Tun.
Drum wer mit uns noch nicht marschiert,
der mach sich auf die Socken nun."

Anmerkungen:

1 Vgl. G. Bassarak, Theologie des Genitivs? Wider falsche Wege des Dienstes am Wort. Union Verlag, Berlin 1975 (Reihe: Fakten-Argumente).
2 Als Beispiel diene die Niederwerfung des Spartakusaufstandes.
3 Vgl. auch 1. Kor 7, 20 f.
4 Dazu im einzelnen E. Stauffer, Christus und die Cäsaren.
5 Widerstand und Ergebung, [13]1966, 29 f.
6 H. Schürmann, Das eschatologische Heil Gottes und die Weltverantwortung der Menschen, Geist und Leben 50 (1977), 1, S. 10.
7 Die „kleine Kraft" der Gemeinde Philadelphia wird Offb 3, 8 gelobt, weil sie „sein Wort bewahrt" und „seinen Namen nicht verleugnet" hat.

Christian Wolf, Clara-Zetkin-Str. 65,
DDR-1276 Buckow

„Nicht aber verstanden sie es, in veränderter Zeit öffentlich zu bekennen, was es heißt: Jesus ist der Herr"

Eine „Theologie des Führerprinzips"?

Deutsche Baptisten auf der Suche nach einem Weg im Dritten Reich

Kaum ein Ereignis kennzeichnet die Lage und die Verlegenheit der deutschen Freikirchen im Dritten Reich besser als das Auftreten der beiden Vorsitzenden der Vereinigung evangelischer Freikirchen auf der Weltkirchenkonferenz für Kirche, Volk und Staat in Oxford 1937. Wissend um die Bedrängnis der von der Teilnahme in Oxford ausgeschlossenen, im „Kirchenkampf" befindlichen Deutschen Evangelischen Kirche, haben sie dort verlauten lassen, „daß die in der Vereinigung evangelischer Freikirchen verbundenen Kirchen dankbar sind für die volle Freiheit der Verkündigung des Evangeliums von Christus und für den Dienst in Evangelisation, Seelsorge, sozialer Fürsorge und Gemeindeausbau".[1] Hier wird stillschweigend vorausgesetzt, was deutsche Freikirchler ihrer bisherigen Geschichte gemäß unter „voller Freiheit der Verkündigung des Evangeliums" verstanden bzw. nicht verstanden. Ihnen kam es darauf an, möglichst viele einzelne Menschen zu dem persönlichen Bekenntnis zu führen: „Jesus ist *mein* Herr." Das war ihre Entdeckung angesichts eines „erstarrten Kirchentums" im 19. Jahrhundert gewesen. Nicht aber verstanden sie es, in veränderter Zeit öffentlich zu bekennen, was es heißt: „Jesus ist *der* Herr", angesichts des Totalitätsanspruchs der Herrschaft eines Adolf Hitler und seines Regimes. So mußte ihnen Karl Barth ins Stammbuch schreiben: „Die Zeit wird kommen, wo auch die heute in der Tat . . . noch geschonten deutschen Freikirchen erfahren werden, was es mit dieser Freiheit auf sich hat. Vorläufig haben sie bewiesen, daß es, um *rechte* Kirche zu sein, noch nicht genügt, vom Staate äußerlich ‚freie' Kirche zu sein. Es bedarf dazu wirklich noch einer anderen Freiheit, die die deutschen Methodisten und Baptisten offenkundig gerade *nicht* besitzen."[2]

Wie das Fehlen oder mangelnde Treffsicherheit theologischer Reflexion in politischen Fragen einen umgekehrten Sog hervorrufen kann, der zum Einströmen politischer Kategorien in die Gemeinde Jesu Christi führt und sie so um ihre Freiheit bringt, dafür ein exemplarischer Fall. Er handelt von dem Versuch, das „Führerprinzip" im Bund und in den Gemeinden der deutschen Baptisten einzuführen.

1. „Das Gebot der Stunde"

So ist ein Aufsatz überschrieben, den der damals 33jährige Dr. Hans Luckey, theologischer Lehrer am Predigerseminar der deutschen Baptisten, am 28. April 1933, also ein Vierteljahr nach der Machtergreifung Hitlers, vorlegte, vermutlich verfaßt für die Mitglieder der Bundesverwaltung des Bundes der Baptistengemeinden.[3]

„Dürfen wir als Baptisten müßig am Markt stehen und zuschauen, wie die nationale Regierung mit wuchtiger Hand unser Volk umformt? Die geistigen Wandlungen sind jetzt mindestens so tiefgreifend wie die politischen, so daß die geheime Erwartung, die neue Zeit könnte bei ihrem eiligen Schritt die stillen Höfe vergessen, auf denen unsere Kapellen stehen, wohl trügen wird. Wir müssen daher das Gebot der schlagenden Stunde erkennen und gehorchen, damit wir nicht zu spät kommen."

Luckey sieht es als geboten an, sich rechtzeitig ein Urteil zu bilden und zu entsprechenden Folgerungen zu kommen im Blick auf (1) den Staat, (2) die Kirche, (3) die Freikirche und (4) das baptistische Werk.

Er schreibt u. a.: „Eine Volksbewegung hat den Volkskanzler an die Macht gebracht, damit er mit diktatorischer Gewalt den Willen des Volkes durchführe. Deshalb der leiden-

„Wollen die Freikirchen als Gebilde des öffentlichen Lebens existieren, dann haben sie allen Grund, sich zu einer festen Einheit zusammenzuschließen . . . "

schaftliche Drang der neuen Männer, alle Teile des Volkes für sich zu gewinnen . . . Für uns als Freikirchler ergibt sich die entscheidende Erkenntnis: Wenn wir in Zukunft bedrückt werden sollten, dann wird's nicht vom neuen Staat, wohl aber von der neuen Reichskirche geschehen. Der Staat will sich nicht mit der Volkskirche, die Reichskirche jedoch mit dem Volksstaat identifizieren . . . Der Raum wird für die Freikirchen zwischen den beiden kommenden Reichskirchen, der protestantischen und katholischen, bedenklich eng werden. Es kommt hinzu, daß z. B. der Methodismus und die Heilsarmee international stark verklammert sind. Man wird unsern ausländischen Ursprung gegen uns ins Feld führen und uns als religiösen Fremdkörper, d. h. als ‚artfremde Sekte', bezeichnen . . . Wollen die Freikirchen als Gebilde des öffentlichen Lebens existieren, dann haben sie allen Grund, sich in einer festen Einheit zusammenzuschließen und die neuen Männer zu achten, damit sie nicht bei einem Konkordat zwischen Staat und Kirchen geraten, um von beiden zermalmt zu werden. Und nur bei diesem Zusammenhalt können wir unsern besondern Auftrag als *freie Kirchen* wirksam ausrichten. Es sollte *eine* deutsche Freikirche möglich sein, die den einzelnen Gruppen ihre Eigenart beläßt, die aber dem Staat bestimmte Gewähr für einheitliche Führung im nationalen Geist bietet. Kann man sich dazu nicht entschließen, dann gehen die Gemeinschaften schweren Zeiten entgegen."[4]

Mit den hier ausgesprochenen Ängsten, ob den Freikirchen ein Überleben im totalen Staat möglich sein würde, steht der Verfasser nicht allein. (Es ist zu erwarten, daß eine neue gründliche Untersuchung über „die Freikirchen und das Dritte Reich" die von verschiedener Seite daraus gezogenen Folgerungen im einzelnen darstellt und auswertet.[5]) Nur soviel sei aus der Kenntnis der Entwicklung nach 1933 angemerkt: das „existieren . . . wollen" hat den „besondern Auftrag" der Freikirchen nicht gefördert, sondern in hohem Maße gefährdet.

2. „Führerprinzip" – eine Forderung der „neuen Generation" als Antwort auf eine alte Frage

Hans Luckeys besonderes Augenmerk lag nun auf der Situation des Bundes der Baptistengemeinden, die er folgendermaßen beschreibt: „Mit der Angleichung des Weimarer Systems an die westlichen Demokratien schien auch für uns als Baptisten eine günstige Zeit gekommen zu sein. Wir konnten uns rühmen, schon ein ganzes Jahrhundert hindurch in den Gemeinden parlamentarische Ordnungen und konferenzliche Technik geübt zu haben. Im Jahre 1924 erfolgte dann . . . die Angleichung der Bundesorganisation an die neue Reichsverfassung . . . Wir treten niemand zu nahe, wenn wir sagen: die neue Verfassung war ein Kind ihrer Zeit und stand unter dem unglücklichen Stern der vergangenen Ära. Die im Augenblick sich vollziehende Umwälzung stellt uns deshalb zwangsläufig vor die Entscheidung, ob wir uns zurückbilden wollen zum Independentismus der Vorkriegszeit oder ob wir vorwärtsschreiten und das Führerprinzip der neuen Generation aufgreifen. Dann muß sich beides einen lassen: verantwortliche Führung und brüderliche Beratung. Und zwar so, wie es ein verständiger Prediger immer schon gehalten hat."

Damit hat der Verfasser sein Ziel genannt: Einführung des Führerprinzips im Bund der Baptistengemeinden. Fragen wir nach den Ursachen der erhobenen Forderung, so begegnet uns zunächst (1) eine (auch) ausgesprochene Unzufriedenheit der sich bisher zurückgedrängt sehenden „jungen Generation". Sie leidet darunter, daß nach ihrem Eindruck der Bund eben eine „Bundesverwaltung" (!) und keine Führung hat, wörtlich: „Wir möchten aus dem Kompromiß der früheren Jahre auf eine einfache, klare Linie kommen und dabei dem Evangelium treu bleiben." (2) Anspielend auf die evangelistisch fruchtbaren zwanziger Jahre heißt es: „(Wir) erkennen . . . dankbar an, daß Brüder mit missionarischer Energie und persönlicher Initiative durch Gottes Gnade unsern Gemeinden neue Impulse gegeben haben. Unser Wunsch ist es, daß dieser Sinn

für eine heilige Beweglichkeit und vom Geist getragene Verantwortlichkeit unser ganzes Werk gestalte. Mehr als (in) jeder patriotischen Kundgebung liegt hierin ein freudiges Bekenntnis zur neuen Ordnung des nationalen Staates." Mit anderen Worten: Die geforderte „unverzügliche Umschaltung" des Bundes durch die „Vorbereitung einer neuen Verfassung unter Hinzuziehung der jungen Generation" im Sinne des „Führerprinzips" wird genau das werden, was die bisherige Verfassung nicht hat sein dürfen, ein „Kind ihrer Zeit", und mehr noch: sie soll es sein. (3) Aber auch die Beschäftigung mit den „Großvätern" hat den Aufruf mit veranlaßt, sich von dem Weg der Elterngeneration zu trennen. Hans Luckey hat sich intensiv mit der Geschichte der deutschen Baptisten beschäftigt und dabei entdeckt, daß die Frage nach der die Ortsgemeinde übergreifenden Ekklesiologie unbeantwortet geblieben ist. Der Onckensche Versuch, die Gemeinden als Eine Bundesgemeinde zu denken und von Hamburg aus zu leiten, ist von Oncken selbst nicht konsequent genug weiterverfolgt worden und in seinem organisatorischen Teil im jahrelangen „Hamburger Streit" gescheitert.[6] Ist aber die Autonomie der Ortsgemeinde das A und O jeglicher Ekklesiologie?

Damit war aus Geschichte und Gegenwart ein Thema von zugleich praktischer wie theologischer Bedeutung gegeben.

3. Das Hamburger Wort von 1933

Den nächsten Schritt hat Hans Luckey dreißig Jahre später selbst beschrieben. „Mehrere Brüder in Hamburg formulierten ‚Ein bekennendes Wort zur gegenwärtigen Stunde'. Wieder hatte die staatliche Situation zu der Frage geführt, ob man sich nicht erneut auf die eigene Bekenntnisgrundlage besinnen und dem gemeinsam Erkannten einen neuen Ausdruck geben müsse. Es handelte sich um den Versuch, die ‚gute Ordnung einer guten Gemeinde' auf den Bund zu übertragen, um so dem übergemeindlichen Gebilde eine geistliche Fundierung und eine stärkere geistliche Autorität zu geben."[7] Danach sollte also die Einführung des „Führerprinzips" im Bund die Antwort auf die offene ekklesiologische Frage werden, und man versprach sich davon zugleich eine stärkere geistliche Durchdringung des ganzen Werkes, von oben nach unten. Das im folgenden „Hamburger Wort" genannte Dokument von 1933 gibt uns nun Gelegenheit, kritisch nach der theologischen Begründung der erstrebten Umformung zu fragen.

Der Text liegt in originaler Länge vervielfältigt vor. Er ist am 18. Mai 1933 im Hamburger Predigerkreis endgültig verabschiedet worden.[8] Veröffentlicht wurde er dann im Organ der deutschen Baptisten „Der Wahrheitszeuge" vom 11. Juni 1933 (Nr. 24), allerdings ohne die hier kursiv wiedergegebenen Schlußsätze und Namen in der Präambel und ohne die angefügten „Grundzüge einer neuen Bundes-Verfassung":

Ein bekennendes Wort zur gegenwärtigen Stunde

Gott hat uns in eine gewaltige Zeit hineingestellt, die uns nach seinem heiligen Willen sicher bis in die Tiefen unserer Seele formen soll. Wir begrüßen von Herzen, daß durch 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 unserm Volke neues Gewicht gewinnt.

Es wäre darum tief bedauerlich, wenn in dem gegenwärtigen Umbruch nicht auch unserm baptistischen Werke heilige Impulse geschenkt würden.

Es kommt also heute alles darauf an, daß wir die klare Linie der neutestamentlichen Gemeinde gemeinsam erkennen und dann im lauteren Bekenntnis unser Bundeswerk gestalten.

Die unterzeichneten Brüder möchten durch ein bekennendes Wort sagen, daß sie auf einer bestimmten Linie stehen und daß sie gewillt sind, im Sinne ihres Bekenntnisses sich einzusetzen.

Fehr, Harnisch, Luckey, Pohl, Przygodda, Riemenschneider, Rockel

Hamburg, den 18. Mai 1933

I. Von der Königsherrschaft Gottes

Wir glauben, daß Gott mit seinem königlichen Regiment alles erfaßt; das weltliche wie das heilige Geschehen, den gottfremden wie gottesfürchtigen Menschen.
Wir glauben und bekennen, daß das Reich Gottes überall da in die Erscheinung tritt, wo das Evangelium von der richtenden und rettenden Gnade in Christo Jesu vernehmbar und wirksam wird. Dieses königliche Wirken göttlicher Huld findet keine Schranken an Gemeinden oder Kirchen, Kulturen oder Rassen.
Wir glauben, daß Gott einst durch die Macht seines Christus alle Reiche der Welt ablösen und das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens aufrichten wird. Dann werden alle Grenzen menschlichen Erkennens und alle Widerstände kreatürlichen Wollens von Jesu Blut und Gottes Geist überwunden sein.

II. Von der Gemeinde als der Schöpfung Gottes

Wir glauben und bekennen, daß die Gemeinde des Herrn nicht schon da ist, wo Boten Jesu das Wort verkündigen, sondern erst da, wo Gott durch das Geschehnis der Wiedergeburt hindurch Menschen aus dem Tode in das neue Leben ruft und sie als Glieder in die Gemeinschaft des Leibes Christi einfügt.
Wir bekennen, daß die Gemeinde sichtbar ist, weil Gott im Zeugnis des Geistes die Kindschaft bewußt macht und uns zu offenem Bekenntnis des innerlich Erlebten aus der Welt herausruft.

Das Ziel der Wege Gottes mit der Gemeinde ist aber die unzählbare Schar derer, die aus dem Grab in verklärter Leiblichkeit erstanden sind. Deshalb werden wir in der Taufe mit Christo begraben und der sichtbaren Gemeinde hinzugetan, damit wir schon jetzt im neuen, vom Leib noch verhüllten Leben wandeln. Darum lädt uns der unsichtbare Herr an den mit Brot und Wein gedeckten Tisch der Gemeinde, damit wir durch sein Blut und sein Opfer der Vergebung unserer Sünden gewiß bleiben und auf sein Erscheinen in leiblicher Herrlichkeit warten.

III. Von der Gemeinde als der Ordnung Gottes

1. Wir glauben und bekennen, daß Gott mit der Schöpfung der Gemeinde uns auch bestimmte Ordnungen für die Gemeinschaft gegeben hat.
Durch den Engpaß der Wiedergeburt und durch das Tor des Todes geht jeder mit seinem Herrn allein. Damit ist die innere Lebendigkeit des einzelnen als unersetzbar und seine persönliche Verantwortung vor Gott als unantastbar festgelegt. Dies ist die erste Ordnung Gottes, die der Gesamtheit die Achtung vor dem einzelnen auferlegt.
Wir sind jedoch in dem einen Geist lediglich Glieder an dem Leibe des Christus, der das Haupt ist. Das Haupt aber ist mehr denn der Leib, und der Leib mehr denn das Glied. Dies ist die zweite Ordnung Gottes, die vom einzelnen Beugung unter die Gemeinschaft verlangt.

Gott will beide Ordnungen, die stets in Spannung bleiben, organisch verbinden. Deshalb gibt er der Gemeinde Hirten, die, an Gottes Gabe und Weisung gebunden, dem Ganzen dienen und den einzelnen hüten. Dies ist die dritte Ordnung Gottes, die für das heilige Gleichgewicht in der Gemeinde sorgt und wagt.
2. Wir glauben, daß diese drei Ordnungen nicht bloß der einzelnen Gemeinde, sondern auch dem Gemeinschaftskörper gelten, der Gemeinden als Glieder umfaßt.
Nur da, wo die Gemeinde sich um dasselbe geredete und gehandelte Wort schart, in Liebe erzieht und erprobt, besteht das enge, sichtbare Band einer Gemeinschaft mit leiblicher Gegenwart. Hier liegt die unablösbare Bedeutung und wurzelhafte Kraft der örtlich gebundenen Gemeinde im Sinne der ersten Ordnung.
Ständig fließen Erkenntnisse und Kräfte aus dem Gemeinschaftskörper hinein in die Gemeinde als sein einzelnes Glied. Der Leib ist reicher als das Glied. Damit ist die Notwendigkeit für die Gemeinde, sich in den Gesamtorganismus einzufügen, im Sinne der zweiten Ordnung gegeben.
Ohne die klar führenden und verantwortlich sorgenden Hirten fehlt dem Gemeinschaftskörper genauso wie der Einzelgemeinde die verbindende und ausgleichende Macht im Sinne der dritten Ordnung.
3. Wir bekennen, daß diese Prinzipien göttlicher Schöpfungsordnung Maßstab für die praktische Gestaltung unseres Gemeinschaftslebens sein müssen. Sie sind das unwandelbare Ziel, dem sich unsere wandelbaren Organisationen im engen wie im weiten Kreis ständig nähern müssen.
Wir glauben, daß das Neue Testament uns wohl diese organischen Grundgesetze auferlegt, daß es im

übrigen uns Raum zu mannigfaltiger Formung läßt. Denn es bietet uns kein einzelnes Gemeindemuster, sondern zeigt uns lediglich die Anfänge der Gemeindebildung auf dem jungen Missionsfelde der Apostel.
Wir sind überzeugt, daß alle aus weltlichen Organisationen entliehenen Mittel zur praktischen Gestaltung schwere Gefahren der Gemeinde bringen können. Der „Parlamentarismus" will immer wieder die zarte Autoriät der Hirten lähmen oder verändern. Ein „absolutes Führertum" kann die priesterliche Würde der Kinder Gottes verletzen und sie entmündigen. Wir müssen uns jedoch für eine der Gemeinde entsprechende Form entscheiden.
Wir glauben, daß die Spannungen der drei Ordnungen weder in einzelnen Fällen noch auf die Dauer einseitig entspannt werden dürfen. Sie ersparen eben nicht die persönliche Verantwortung und beanspruchen ständig unsere innere Kraft.

IV. Von den natürlichen Ordnungen Gottes

1. Wir bekennen, daß Gott uns mit der Schöpfung der Welt auch bestimmte natürliche Ordnungen gegeben hat, die wir freudig bejahen.
Wir glauben aber, daß die Kinder Gottes das neue Volk sind. Dies besagt, daß im neuen Wesen des Geistes alle Unterschiede der natürlichen Ordnungen wie Ehe und Volkstum, Stände und Staat abgelöst werden.
Zu diesem Ziel, das erst in der verklärten Leiblichkeit der himmlischen Welt erreichbar wird, führt der Weg über die Erde, der wir zwar nicht mehr mit unserm neuen Leben, aber mit unserer gefallenen und doch von Gott gegebenen Natur gehören.
Damit ist unsere Stellung zu den natürlichen Ordnungen klar bestimmt: Sie sollen ihren vom Schöpfer bestimmten Beruf dadurch erfüllen, daß sie unser leibliches Leben formen und uns für das kommende Gottesreich bereiten.
2. Wir sind der Überzeugung, daß Familie und Volkstum schöpferische Ordnungen sind, die wir nicht bloß hinzunehmen haben, sondern für die wir wirken und die wir durch Gottes Geist gestalten müssen. Dies ist der priesterliche Dienst, den jeder unter uns aus Gottes Hand nehmen und verrichten muß.
Wir glauben, daß der Staat und die Stände von Gott als irdische Ordnungen gegeben sind, damit wir sie gewissenhaft erfüllen. Wir kennen aber auch ihre versuchliche Macht, die in dem Augenblick hervorbricht, wo nicht Recht, sondern Gewalt sie regiert. Gottes Wort gibt zu aller Zeit der Gemeinde den Auftrag, kritisch ihre Stimme zu erheben, heilend ihre Hand zu bieten und vor allem die frohe Botschaft von der Wiedergeburt des Menschen und der Welt unserm Volke missionierend zu verkündigen.
3. Soll die Gemeinde dieser großen Aufgabe gegenüber dem Volke gerecht werden, dann muß sie unter allen Umständen ihre ewigen Quellen rein erhalten und darf sich nicht mit dem ihr fremden Mittel der Politik in die Öffentlichkeit begeben.
Bleibt die Gemeinde infolge falscher Bindungen nicht innerlich geschlossen und zugleich offen für jedermann, verliert ihre Botschaft an Kraft und Weite.

Wir glauben, bekennen und beten: „Zu uns komme dein Reich!"

Grundzüge einer neuen Bundes-Verfassung

A. Allgemeine Gesichtspunkte

1. Man wird im Rückblick auf unsere hundertjährige Geschichte wohl sagen dürfen, daß es uns nicht gelungen ist, die organischen Gesetze einer gesunden Gemeinde auf die zusammenfassenden Organisationen wie Vereinigung und Bund so anzuwenden, daß sie zu einem lebensvollen und wirkungskräftigen Organismus gewachsen wären.
2. Es kann auch kein Zweifel sein, daß die überbetonte Selbständigkeit der einzelnen Gemeinde und das ängstliche Nebeneinander der führenden Persönlichkeiten gegen die zweite Ordnung im Sinne unseres Bekenntnisses schwer gefehlt haben. Das muß jetzt im Schwung der nationalen Erhebung überwunden werden.
3. Doch bedarf es vor allem einer inneren Einkehr und einer erneuten Besinnung auf das Wesentliche. Die Überzeugung, daß unsere Innerlichkeit mehr wert ist als alles Organisieren und Debattieren, sollte uns großzügiger machen. Die Erkenntnis, daß die Sache über der Person stehen muß, müßte uns von aller verfilzenden Politik befreien.
4. Wir alle, ob Prediger oder Älteste, Gemeinden oder Glieder, müssen es klarer als bisher erkennen und verkündigen, daß die Reife der christlichen Persönlichkeit letzten Endes in der Beugung unter Gottes Willen und im Gehorsam gegen heilige Ordnungen gipfelt. „Gehorsam ist besser denn Opfer."

„Im ‚Hamburger Wort' finden sich alle Strukturelemente organologischen Denkens wieder, das seit der Spätromantik überall in Theologie und Politik anzutreffen ist"

B. Einzelne Vorschläge

1. Wie in der Gemeinde der Älteste auf Grund seiner inneren Autorität leitende Stellung hat, so soll auch in der Führung des Bundes der Bundes-Älteste stehen. Er wird von der Bundesversammlung gewählt, ist ihr Vorsitzender und leitet auch die Verhandlungen im Bruderrat.
2. Wie in der Gemeinde der Prediger als Bote und Seelsorger vor allem die geistlichen Belange wahrzunehmen hat, so soll ein hauptamtlich angestellter Bundesführer die Initiative haben, damit er Gemeinden und Predigern dienen kann. Er wird durch Urwahl in den Gemeinden mit dem allgemeinen Vertrauen und mit bestimmten Rechten in der Predigerschaft ausgestattet.
3. Dem Bundesältesten und Bundesführer tritt der Brüderrat zur Seite. Er setzt sich aus den von den Vereinigungen auf ihren Tagungen vorgeschlagenen und von der Bundesversammlung gewählten Missionsleitern der Vereinigungen zusammen. Er hat beschließendes Recht. Der einzelne Missionsleiter beruft seine Mitarbeiter selbst.
4. Dem Brüderrat gehören beratend an: die Bundesbeamten und je ein Vertreter der Heidenmission, der Diakonie und des Jugendbundes.
5. Die Predigerschaft wird unter der Führung des Bundesführers so zusammengefaßt, daß nicht nur Beratung beim Wechsel, sondern auch disziplinarische Maßnahmen möglich sind.
6. Die in den Predigtdienst tretenden Brüder werden in den ersten drei Jahren vom Bunde besoldet und den Gemeinden gegeben, die in die Bundeskasse einen normierten Satz zahlen. Erst mit der Anerkennung ist freie Wahl der Gemeinde gestattet.

3.1 Zur Präambel

Die Unterzeichner des Hamburger Wortes bilden (von W. Harnisch aus Gevelsberg abgesehen) den Hamburger Predigerkreis. Sie gehören alle der jungen Generation an; der Älteste unter ihnen (Paul Pohl) war gerade am Tage vor der Verabschiedung des Dokumentes vierzig Jahre alt geworden, der Jüngste (Hans Rockel) war 27 Jahre alt. Neben dem Seminarlehrer Dr. Hans Luckey finden wir die Diakoniedirektoren Hans Fehr (Siloah) und Paul Pohl (Tabea); die anderen stehen im Gemeindedienst. Auffällig ist, daß fünf der sieben Beteiligten einem Jahrgang des Predigerseminars angehören. Keiner ist 1933 Mitglied der Bundesverwaltung oder des Ständigen Ausschusses gewesen, der nach der Verfassung von 1924 zwischen den dreijährlichen Konferenzen die Aufgaben des obersten Beschlußfassungsgremiums „Bundesversammlung" wahrnahm.

Die Präambel ist wie viele andere Dokumente des Jahres bestimmt von Begeisterung und Hoffnung, wie sie das nun begonnene Dritte Reich bei vielen geweckt hat. Man meint in der Stimme der Zeit unmittelbar die herausfordernde Stimme Gottes hören zu können und will — durch die „nationale Revolution" beflügelt — neu „die klare Linie der neutestamentlichen Gemeinde" erkennen und daraus Folgerungen zur Gestaltung des Bundes ableiten.

3.2 Die theologische Basis des Hamburger Wortes

ist die Theologie der „Schöpfungsordnungen" (wörtlich in III/3). Allein das Stichwort „Ordnung(en)" fällt einundzwanzigmal; hinzu tritt je viermal „Schöpfung" und „Organismus/organisch" und — als negatives Gegenstück — „Organisation/organisieren".

Im Text finden sich alle Strukturelemente organologischen Denkens wieder, das seit der Spätromantik überall in Theologie und Politik anzutreffen ist. E. Fahlbusch charakterisiert es so: „Dem ungeschichtlichen statischen System soll ein ‚dynamisches Denken' entgegentreten, das aus der Bewegtheit des Lebens kommt, ihm parallelläuft und auf das Irrationale zurückgreift. Diese dynamische Denkintention arbeitet mit ‚Polaritäten' (Jung - Alt, Mann - Frau, Hitze - Kälte, Liebe - Haß usw.) und sieht die dialektische, vermittelnde und ausgleichende Einheit der Mannigfaltigkeiten im *‚Organismus'* . . . Das den Bestand des Organismus garantierende Vermitteln und Versöhnen (aber erfolgt) nicht von selbst . . . sondern (ist) von einen Organ abhängig . . .,

das als ein Höheres über den polaren Gliedern steht und der Veränderung entzogen bleiben muß, wenn es seine Aufgabe erfüllen soll . . . Das bedeutet, . . . daß die dynamischen Elemente in der hierarchischen Statik aufgefangen sind, verinnerlicht werden und unter Kontrolle bleiben."[9]

3.3 Ein Rest von Reich-Gottes-Theologie (Artikel I)

Der Artikel I weicht schon terminologisch von den anderen ab. Er handelt „von der Königsherrschaft Gottes". Nur hier und in der Schlußformel finden wir eine Bezugsnahme auf das alles umfassende Reich Gottes; Gottes Wirken kennt keine „Schranken" und will „alle Grenzen" überwinden. Dieses Bekenntnis zum „königlichen Regiment" Gottes aber sprengt im Grunde das organologische Denken. Es ist zu vermuten, daß Artikel I nicht zum ursprünglichen Entwurf gehört (den wir Hans Luckey zuschreiben dürfen). Wahrscheinlich ist er von Johannes Rockel initiiert worden, der nach Ausweis seines Studienganges (Tübingen!) und gelegentlicher Äußerungen der Blumhardtschen Reich-Gottes-Theologie verpflichtet ist. Der folgende Abschnitt aus einem Vortrag Rockels zum Pfingstjugendtreffen (ebenfalls 1933!) mag zugleich zeigen, daß seine Unterschrift unter dem Hamburger Wort nur eingeschränkt als Zustimmung zu der darin vorherrschenden Theologie zu werten ist.[10]

„Der Anspruch, der aus der Schöpfung an uns ergeht, ist kein eindeutiger. Das Wort der Schöpfung ist zweideutig geworden. So kann das Volk als Schöpfung Gottes ein Wort Gottes an uns sein, da es aber zugleich gefallene Schöpfung ist, kann es auch ein Wort des Versuchers sein. Die Welt, in der wir stehen, ist nicht mehr jene Schöpfung Gottes, der das Wort galt: ‚Siehe, es ist alles gut', sondern der Ort, da wir immer aufs neue beten müssen: ‚Erlöse uns von dem Bösen!' Kein Stück der Schöpfung ist so rein geblieben, daß es den Anspruch erheben könnte, es sei Gottes unmittelbares Wort an uns. So ist auch der Wille, der Lebenswille des Volkes zweideutig, Wahrheit und Irrtum, Gut und Böse ist miteinander vermischt . . . (Das Volk) ist angewiesen auf die Offenbarung Gottes, auf das lebendige Wort Gottes — auf den Herrn Christus . . . Wir brauchen . . . einen felsenfesten Glauben an das Kommen des Reiches Gottes. Von diesem Reich wissen wir, daß es die Herrschaft Gottes offenbar machen wird. Dieses Reich ist schon angebrochen in unserm Herrn Christus. Aber es wird aufgehalten durch die Macht und Gewalt der Fürsten dieser Welt. *Einst* aber wird das Reich Gottes *alle* anderen *Reiche* dieser *Welt ablösen."*

Den ganzen Vortrag durchzieht das bei Blumhardt entdeckte Motiv des seit Christus gegenwärtigen Kampfes um das Reich Gottes. Rockel fragt: „Was bedeutet uns Christus in diesem Kampfe? Den unbedingten und endgültigen Sieg des Reiches Gottes." Hiermit verglichen erscheint Artikel I des Hamburger Wortes — bei erkennbarer Verwandtschaft der Texte (s. Hervorhebungen) — abgeschwächt. Die auf dem siegreichen Kampf des gekreuzigten Christus beruhende Siegesgewißheit in den Auseinandersetzungen der heutigen Zeit, das „schon" also tritt gegenüber dem „einst" zurück. Damit wird dem Christuswort „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" (Mat 28, 18) ein Teil seiner Relevanz genommen.

Auch der nun noch folgende Satz aus Rockels Vortrag hätte — deutlicher als Artikel I — einen kritischen Dienst leisten können im Blick auf die Tragfähigkeit der in den Artikeln II bis IV verwendeten Theologie der Schöpfungsordnungen, die dort sowohl für die Ekklesiologie als auch für die sogenannten „natürlichen Ordnungen" die Basis bilden soll. „Was bedeutet *Christus* im Zusammenhang mit dem Reiche Gottes? (Er bedeutet) *Antwort* auf die Frage, die wir angesichts unserer Welt, ihrer Zustände und Ordnungen, ja die wir angesichts der veränderten Lage unseres Volkes ernsthaft zu stellen haben: ‚Wer ist der Herr?' — Die Antwort nämlich lautet: ‚Der Herr ist Gott!'"[11]

„Die Gemeinde als Schöpfung Gottes zu verstehen heißt, sie einer organologischen Betrachtungsweise für zugänglich zu halten"

3.4 Die Gemeinde – Schöpfung oder „neue Schöpfung" Gottes? (Artikel II)

Die Überschrift des zweiten Artikels stellt eine entscheidende Weiche. Die „Gemeinde als Schöpfung Gottes" zu verstehen heißt, sie einer organologischen Betrachtungsweise für zugänglich zu halten. Wie der folgende Artikel III zeigt, wird dann unvermeidlich die Gemeinde nach der Analogie der Schöpfungswerke Gottes beschrieben, deren Ordnungskriterien auf die Gemeinde angewendet werden.
Es ist zu fragen, ob dies theologisch angemessen ist. Nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes müßte von der Gemeinde als der *neuen* Schöpfung die Rede sein. Der Einsatzpunkt für die Durchführung der Ekklesiologie wäre dann nicht „das Geschehnis der Wiedergeburt" und das offene „Bekenntnis des innerlich Erlebten" beim einzelnen und nicht vorgegebene „Ordnungen für die Gemeinschaft" (Art. III), sondern das Bekenntnis zu Christus, dem „Anfang der Schöpfung Gottes" (Offb 3, 14), in dem allein der Glaubende „neue Kreatur" *(kaine ktisis*; 2. Kor 5, 17) ist. Im Neuen Testament wird „das Eigentümliche der neuen Menschheit . . . mit dem Hinweis auf Gottes Handeln in Christus beschrieben".[12] Das bedeutet, daß „das Neue im Gegensatz zu einer Ordnung (ktisis) definiert (wurde), die durch ihre Verbindung mit der Sünde der Vergänglichkeit unterworfen war".[13] Anders gesagt: Nicht die „alte" Schöpfung wirft Licht auf die neue, sondern umgekehrt die neue auf die alte. „Was in Christus geschehen war, verwandelte in den Augen des Apostels (Paulus) nicht nur die Lage der Schöpfung, sondern schuf gleichzeitig eine neue Stellung, von der aus diese Schöpfung gesehen werden muß."[14]

Der Eingangssatz des Artikels II bezieht sich auf die klassische Definition von Kirche in der lutherischen Confessio Augustana (CA) VII: „Es wird auch gelehret, daß alle Zeit musse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden."[15] Die abgrenzende Wiedergabe, „daß die Gemeinde des Herrn nicht schon da ist, wo Boten Jesu das Wort verkündigen", gibt allerdings nicht den vollen Sinn der CA-Formel wieder. Denn die „reine" Predigt des Evangeliums und die evangeliumsgemäße Reichung der Sakramente hat nach der CA ihren Ort in der „Versammlung der Gläubigen", die glauben, weil „das Wort" gefülltes Wort Gottes ist, das „nicht leer" zurückkommt, sondern tut, was dem Herrn gefällt, und ihm gelingt, wozu der Herr es sendet (n. Jes 55, 11). Der Glaube der versammelten Gläubigen „entspringt . . . aus dem Hören der Botschaft, diese aber aus dem Wort Christi" (Röm 10, 17; nach Wilckens).

Die in Artikel II dann folgende positive Definition der Gemeinde als der Gemeinschaft der durch Gottes Ruf Wiedergeborenen und in den Leib Christi Eingefügten sucht einem möglichen aktualistischen Mißverständnis der CA-Wendung zu wehren. Dies wird durch den Hinweis der Sichtbarkeit der Gemeinde des unsichtbaren Herrn und auf die Sendung „zu offenem Bekenntnis" untermauert. Der reale Charakter der in Christus verankerten, „aus der Welt" herausrufenden und durch das Zeugnis des Geistes „bewußt"-gemachten Gotteskindschaft und das Gesandtsein zum Bekenntnis in der Welt werden zu Recht hervorgehoben. Die so gegenüber der CA vorgenommene Ergänzung ist allerdings in der vorliegenden Form dadurch belastet, daß als Inhalt des Bekennens „das innerlich Erlebte" angegeben und nicht umfassender das Bekenntnis zu Jesus Christus hervorgehoben wird, „daß er der Herr sei" (Röm 10, 9). Wie sehr eine romantisierende Erlebnisfrömmigkeit die christologische Grundlegung der Ekklesiologie verdunkeln kann, zeigt ein Vergleich der Sätze aus dem Hamburger Wort 1933 mit dem davon abhängigen Artikel 6 des Glaubensbekenntnisses des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden von 1944. Hieß es 1933 noch, daß *Gott* die Wiedergeborenen „als Glieder in die Gemeinschaft des Leibes Christi einfügt" und *Gott* sie „im Zeugnis des Geistes der Kindschaft bewußt

macht", lesen wir 1944 zunächst: *„Christus,* das unsichtbare Haupt seines Leibes, . . . macht alle, die das neue Leben aus Gott empfangen, zu Gliedern seines Leibes", und — zutreffender als 1933: „Die Gemeinde des Herrn gehört . . . „zur *neuen* Schöpfung Gottes", dann aber weiter: „und ist nicht schon da, wo Gottes Wort verkündigt und gehört wird, sondern erst da, wo *Menschen* zum neuen Leben *hindurchdringen* und zur Gemeinschaft der Kinder Gottes *sich finden"* (Hervorhebungen von mir).[16] Nach dem zugrundeliegenden Text aus Joh 5, 24 ist jedoch das „Hindurchdringen" mit dem Hören und Glauben *gegeben* („Wer mein Wort hört und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern er *ist* vom Tode zum Leben *hindurchgedrungen"* (Perfektum). Nicht auf dem Prozeß des Gläubigwerdens, sondern auf der End-Gültigkeit des Glaubens liegt der Ton. Und ebenso ist das Werden von Gemeinde mit dem „Sich-Finden zur Gemeinschaft" nicht theologisch (allenfalls soziologisch) zutreffend beschrieben.

Man vergleiche hiermit den Text der neuen „Rechenschaft vom Glauben": *„Gott,* der sich in seinem Sohn Jesus Christus offenbart und seine Herrschaft zum Heil der Menschen aufgerichtet hat, *beruft* die Menschen zu einem Leben unter dieser Herrschaft. Alle, die an Jesus Christus glauben, sind aus dem Machtbereich der Finsternis in das Reich Christi *versetzt worden. Christus sammelt sie zu seiner Gemeinde* in gemeinsamem Leben, Zeugnis und Dienst. *Der Heilige Geist macht sie willig,* gemäß der Versöhnung Gottes zu leben."[17] Mir will scheinen, daß mit dieser Neuformulierung angemessen auf die Kritik Dietrich Bonhoeffers reagiert worden ist, der 1927 schrieb: „Kirche kann wesenhaft nur erfaßt werden als göttliche Tat, und d. h. in der Glaubensaussage, und nur auf Grund dessen als ‚Erlebnis'. Die Kirche als gottgegründete Gemeinschaft erfaßt nur der Glaube. Das sogenannte ‚Erlebnis der Kirche' ist prinzipiell von dem Erlebnis der religiösen Gemeinschaft nicht unterschieden; dennoch gibt es ein echtes Erlebnis der Kirche, wie es ein Erlebnis der Rechtfertigung gibt. Aber man vergißt heute allzu oft, daß nicht erst das Erlebnis die Kirche macht . . . Nicht nur historisch, sondern auch glaubensmäßig findet sich jeder immer schon in der Kirche vor, wenn er zum Bewußtsein dessen kommt."[18] Auch an zwei Voten Otto Webers sei erinnert. „Nicht durch einen Zusammentritt von ‚Gliedern' entsteht ein Leib! Der Leib ist da, ehe Menschen ‚hinzugetan' werden (wie sich die Apostelgeschichte bezeichnend ausdrückt; zuerst 2, 41)."[19] „Unzweifelhaft rechnet die neutestamentliche Botschaft gerade in der schärfsten Hervorhebung des en Christo mit dem vollen Dabei-Sein des glaubenden Menschen. Nur kommt hier alles darauf an, daß der Akzent richtig gesetzt wird: er liegt nicht auf der religiösen *Erfahrung,* sondern auf *dem,* der sich dem Glaubenden zu eigen gibt und zum Herrn macht."[20] Man vergleiche Eph 2, 10: „Wir sind sein Werk, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen."[21]

3.5 Die Gemeinde – organologisch (miß-)verstanden (Artikel III)

Im Artikel III werden die eigentlichen Intentionen der Verfasser im Blick auf die Einzelgemeinden und den „Gemeinschaftskörper" (= Bund) besonders deutlich.
Es geht um „eine der Gemeinde entsprechende Form" des „Führertums". In der Begründung schlägt nun das organologische Denken voll durch.
Neben der als „erster Ordnung" titulierten „persönlichen Verantwortung" des einzelnen vor Gott steht die „zweite Ordnung", die Gemeinschaft, der „Leib des Christus". Daß „vom einzelnen Beugung unter die Gemeinschaft verlangt" werden müsse, wird letztlich zwingend gemacht mit dem Satz, daß „der Leib mehr (sei) denn das Glied", d. h. aus dem Bild von Leib und Gliedern abgeleitet. Von dem bei Paulus das Bild bestimmenden Gedanken der Hauptschaft Christi her müßte aber zunächst die Beugung aller einzelnen unter das Haupt betont werden. Sie allein

„Der Organismusgedanke verhindert, Christus konkret als Haupt und Herrn seiner Kirche zu sehen"

ermöglicht den Ausgleich der „natürlichen" Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft auf dem geistlichen „unteren" Weg der Liebe Christi (1. Kor 13). Daß „der Leib . . . reicher (sei) als das Glied", gilt im Blick auf die Gemeinde ja nur, weil und insofern „über sie allzumal der eine Herr ist, reich für alle, die ihn anrufen" (Röm 10, 12). Zugespitzt: Gott will „beide Ordnungen", d. h. Individuum und Gemeinschaft, „die stets in Spannung bleiben", „organisch verbinden", aber nicht dadurch, daß er „der Gemeinde Hirten gibt, die, an Gottes Gabe und Weisung gebunden, dem Ganzen dienen und den einzelnen hüten", sondern durch das „Organ" Christi, durch seinen Geist. *Jedes* Glied ist an seinem Teil dazu berufen, „dem Ganzen zu dienen und den einzelnen zu hüten", d. h. seines „Bruders Hüter" zu sein. Der Versuch, „das heilige Gleichgewicht in der Gemeinde" (schon der Ausdruck will beachtet sein!) durch eine „dritte Ordnung", „eine verbindende und ausgleichende Macht", sichern zu wollen, verrät ein Denken, das — gespeist aus menschlichen Erfahrungen (!) — nicht wirklich damit rechnet, daß das „allgemeine Priestertum aller Gläubigen . . . die der christlichen Gemeinde von ihrem Herrn gegebene Grundstruktur" ist (Rechenschaft vom Glauben 2 I 5). Die Erhebung des dem Neuen Testament ohne Frage wichtigen Hirtendienstes in den Rang einer neben Christuszugehörigkeit und Gemeinde stehenden „dritten Ordnung" läuft auf ein „katholisches" Amtsverständnis hinaus, denn dort fällt die „Vermittlerfunktion . . . der Kirche zu, die in ihrem ‚apostolischen Stand' jene Instanz besitzt, die über den bewegten polaren Elementen steht und damit dem Wohlbefinden des Organismus dient".[22] Hier wird nicht nur „die priesterliche Würde der Kinder Gottes" verletzt (was der Text des Hamburger Wortes III 3/3 nur bei einem „absoluten Führertum" für möglich hält [„kann"]), sondern vor allem das „hohepriesterliche Amt" Christi.

Zur Begründung eines wie auch immer beschriebenen oder benannten „Führerprinzips" in der Kirche wird gerne — nicht erst im Hamburger Wort und nicht nur in der katholischen Theologie — das Bild des „Hirten" herangezogen. Der ganz vom romantischen Organismusdenken bestimmte Theologe August Friedrich Vilmar (1800 - 1868) etwa „faßt in diesem Begriff alle Amtsbezeichnungen zusammen, weil er das Charisma der Kybernese (Leitung) am deutlichsten zum Ausdruck bringt".[23] Er ist mit anderen der Meinung, „daß zu CA VII noch die Elemente des Amtes und Regimentes hinzukommen müssen".[24] Warum? „Vilmars Hauptargument ist immer wieder Joh 10. Seine Exegese dieses Kapitels zeigt eine charakteristische Verschiebung: In der Gleichnisrede Jesu steht der Hirte im Mittelpunkt, und als Entsprechung zu ihm werden dann auch die Schafe geschildert. Und zwar durch den Satz: ‚Die Schafe hören seine Stimme.' In Vilmars Exegese wird dagegen alles vom Herdenbegriff aus gesehen, und aus der Unselbständigkeit der Herde die Notwendigkeit des Hirten gefolgert. Nichts bleibt von der freien Verantwortlichkeit derer, die ‚seine Stimme hören', ‚kennen'."[25] Dort Unselbständigkeit der Herde, hier fehlendes „Gleichgewicht in der Gemeinde" und zwischen Gemeinde und „Gesamtorganismus": „Der Organismusgedanke verhindert, Christus konkret als Haupt und Herrn seiner Kirche zu sehen."[26] — „Für die Kirche gilt nicht der organische Entwicklungsgedanke im Sinne der romantischen Geschichtsphilosophie. Weil Christus in die Geschichte eingegangen ist und der Herr der Geschichte bleibt, bleibt er auch Herr der Kirche und ihrer Geschichte, die nicht an organische Abläufe gebunden ist, bei denen es ohnehin die Frage ist, ob sie echte Kategorien der Geschichtsdeutung sind."[27]

Wie von der Gemeinde in der damaligen Stunde hätte geredet werden können, zeigen die hierin viel eher „freikirchlichen" Abschnitte 3 und 4 der Barmer Theologischen Erklärung von 1934:

„3. ‚Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus, von welchem aus der ganze Leib zusammengefügt ist' (Eph 4, 15 bis 16).

„Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen" (Barmer Theologische Erklärung)

Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadeten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt ihrer Botschaft und ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen überlassen.

4. ‚Ihr wisset, daß die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. So soll es nicht sein unter euch; sondern so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener' (Mat 20, 25 - 26).

Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes.

Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen."[28/29]

Anmerkungen:

1 Zitiert nach Paul Schmidt, Die deutschen evangelischen Freikirchen in Oxford. In: Der Wahrheitszeuge (=WZ) 59 (1937) S. 267 - 269 (268). Ausführlich zu Oxford 1937 Armin Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933 - 1939, Darstellung und Dokumentation, München 1969, S. 144 ff., 353 ff., allerdings ohne Berücksichtigung freikirchlicher Quellen zum Vorgang und zu seiner Nachgeschichte.

2 Karl Barth, Die deutsche Bekenntniskirche 1937/38, Zwingli-Kalender 1939, S. 61 - 63; hier nach: Karl Barth zum Kirchenkampf. Theologische Existenz heute, Heft 49, München 1956, S. 53 f.

3 Bisher m. W. nicht veröffentlicht; Zitate nach Abschriften im Oncken-Archiv Hamburg.

4 Nachdem man sich von E. W. Hengstenberg hatte vorhalten lassen müssen, Baptismus sei „die Übersetzung von ‚Amerika' aus dem Geographischen in das Kirchliche" (Evangelische Kirchenzeitung 68/69, Berlin 1861, Sp. 635), ließ man sich im Ersten Weltkrieg nur zu gerne bestätigen, „die Baptistenkirche ist nicht nur evangelisch, sondern auch gut deutsch!" (Oskar Büttner, Die evangelischen Freikirchen Deutschlands, Bonn 1916, S. 200. — Dort findet sich S. 346 die Folgerung, die Luckey 1933 auch zieht: „Wie gut und schön wäre es, wenn diese Freikirchen einander die Hand reichen und eine evangelische Freikirche Deutschlands bilden könnten. Welch ein Segen könnte dies für unser Vaterland sein. Welch einen Einfluß könnten sie ausüben.")

5 Gemeint ist die noch unveröffentlichte Habilitationsschrift von Dr. Karl Zehrer, Werdau (DDR); vgl. THEOLOG'SCHES GESPRÄCH 1978, 1/2, S. 1 - 4 (Tagungsbericht von Manfred Bärenfänger).

6 Hans Luckey, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel 1934, 1958[3] (dort zum „Hamburger Streit", s. das Kapitel „Oncken und der Bund"; vgl. Günter Balders, Theurer Bruder Oncken, Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal und Kassel 1978, S. 138 - 152); Hans Luckey, Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung einer deutschen Freikirche, Kassel 1939.

7 Hans Luckey, Über die Bedeutung der Glaubensbekenntnisse im deutschen Baptismus. Semesterzeitschrift Nr. 5, Kassel 1962/63, S. 3 f.

8 Am Nachmittag desselben 18. Mai 1933 diente der Text einem Kreis freikirchlicher Pastoren als Basis für die auch dort erhobene Forderung nach der Einen deutschen Freikirche.

9 Taschenlexikon Religion und Theologie, Göttingen 1974[2], Bd. 2 Art. Konservativismus, S. 255 - 258, hier S. 256 f. — Vgl. vom selben Verf. den Art. Organismus (Begriff und Idee), EKL II Sp. 1720 - 1725.

10 Die folgenden Zitate aus: Hans Rockel, Gottes Anspruch an unsere Jugend in veränderter Lage unseres Volkes, WZ 55 (1933), S. 266 f., 276 f., 283 - 285.

11 a. a. O. 266. — Eine Bemerkung am Schluß des Vortrags bietet eine mögliche Erklärung dafür, daß J. Rockel das Hamburger Wort mitunterzeichnet hat. „Und schließlich erinnere ich an das aus tiefer Volksnot heraus geborene Friedensbekenntnis unseres Volkskanzlers am 17. Mai 1933. (Gemeint ist die große außenpolitische Erklärung Hitlers, für die sogar die — allerdings „unter einer erpresserischen Morddrohung Fricks gegen die in den Konzentrationslagern inhaftierten SPD-Anhänger" stehende SPD-Reichstagsfraktion stimmte; vgl. J. Fest, Hitler 2. Der Führer [Ullstein Buch] S. 567.) „Wie soll Frieden unter den Völkern werden, wenn wir uns nicht für den Frieden einsetzen mit der Friedensliebe unseres Herrn Jesus Christus?" Dieses sog. „Friedensbekenntnis" vom Vortage könnte der „Impuls" gewesen sein, der den einem christlichen Pazifismus Verpflichteten bewogen hat, am 18. Mai mitzutun, als man im Predigerkreis zusammensaß.

12 Paul S. Minear, Bilder der Gemeinde. Eine Studie über das Selbstverständnis der Gemeinde anhand von 96 Bildbegriffen des Neuen Testaments, dt. Kassel 1964, S. 117.

13 Minear, S. 115.

14 Minear, S. 113 f.

„Mission ist nicht eine Aktivität der Christen unter anderen Aktivitäten, sondern der Grundauftrag der Gemeinde Jesu"

15 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1967[6], S. 61.
16 Glaubensbekenntnis des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (1944). Auch in: Hans Steubing (Hrsg.), Bekenntnisse der Kirche, Wuppertal 1978[2], S. 280 - 284; Zitat S. 282.
17 Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland K. d. ö. R. — Rechenschaft vom Glauben (1977), 2 I 1.
18 Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, München 1960[3], S. 208.
19 Otto Weber, Versammelte Gemeinde. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst, Neukirchen 1949, S. 17.
20 Otto Weber, Grundlagen der Dogmatik I, Neukirchen 1964[3], S. 603. — Zur Sache vgl. auch: Ernst Wolf, Sanctorum communio. Erwägungen zum Problem der Romantisierung des Kirchenbegriffs. In: E. W. Peregrinatio I, S. 279 - 301.
21 Eine Würdigung des Abschnittes II 3 soll an dieser Stelle unterbleiben. Die in ihm hervortretende Betonung der Leiblichkeit (als Ziel der Wege Gottes —, anknüpfend an die Lebensphilosophie Oetingers?) und Sichtbarkeit der Gemeinde bedürfte einer gründlicheren Analyse, als sie in diesem Rahmen geboten werden kann. — Zum Thema „Unsichtbare Kirche?" vergleiche man den so überschriebenen Abschnitt bei O. Weber, Versammelte Gemeinde, aber auch Hans Joachim Iwand, Luthers Theologie (Nachgelassene Werke 5), München 1974, S. 249 ff.
22 Fahlbusch, TRT 2, S. 256.
23 Barbara Schlunk, Amt und Gemeinde im theologischen Denken Vilmars, BzEvTh 9, München 1947, S. 87.
24 Klaus-Martin Beckmann, Unitas Ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Gütersloh 1967, S. 125.
25 Schlunck, a. a. O.
26 Beckmann, a. a. O. S. 167 zur Ekklesiologie Schleiermachers.
27 Beckmann, a. a. O. S. 210; er fährt im Blick auf seine Untersuchung fort: „Dennoch hat sich gezeigt, daß der Organismusgedanke als solcher, vor allem in seinem Bezug auf die Funktionen der Glieder der Kirche, die in Sympatheia aufeinander angewiesen sind, keineswegs ein dem Neuen Testament fremder und absolut widerstrebender Gedanke ist." — Im Hamburger Wort geht es aber nicht um Funktionen, sondern um sogenannte „organische Grundgesetze", um „Prinzipien".
28 Steubing, Bekenntnisse S. 288.
29 Unter der Voraussetzung, daß „vom einzelnen Beugung unter die Gemeinschaft verlangt" werden müsse, wird in III 2 nun auch das Verhältnis Gemeinde — „Gemeinschaftskörper" (sprich: Gemeindebund) gesehen. Im Glaubensbekenntnis 1944 heißt es entsprechend: „Wir halten dafür, daß die innere Lebendigkeit des einzelnen unersetzbar und seine persönliche Verantwortung vor Gott unantastbar ist. Zugleich aber sind wir der Überzeugung, daß nach apostolischer Weisung das Glied im Leibe sich zu fügen, der einzelne also unter die Gemeinschaft sich zu beugen hat. Diese Ordnung gilt auch der einzelnen Gemeinde als Glied der Gemeinschaft" (Art. 6). Die Notwendigkeit wird im Hamburger Wort damit begründet, daß „ständig . . . Erkenntnisse und Kräfte aus dem Gemeinschaftskörper hinein in die Gemeinde als sein einzelnes Glied" fließen. Der Weg von der Abschaffung des bisherigen „Parlamentarismus" hin zur Einführung einer „zarten Autorität" (III 3) von verantwortlichen „Hirten" (Bundesältester, Bundesführer) ist im Bund der Baptistengemeinden dann tatsächlich gegangen worden, „im Schwung der nationalen Erhebung", wie es in den beigegebenen „Grundzügen einer neuen Bundes-Verfassung" unverblümt heißt. Über die einzelnen Schritte und die Folgen wird ein zweiter Teil dieses Beitrages berichten. — Eine Interpretation des Abschnittes „IV. Von den natürlichen Ordnungen" wird vorläufig zurückgestellt.

Günter Balders, Schulstraße 16,
2057 Reinbek

Mission im Alten Testament?

Zum Verständnis des Jonabuches

Mission war und ist eines der Lebensthemen Rudolf Thauts. Allerdings nicht nur im spezifischen Sinn missionarischer Aktivität in der Dritten Welt, auch nicht eingeschränkt auf Innere Mission, Heimatmission oder Evangelisation. Mission ist nach Rudolf Thaut vielmehr, wenn Menschen bewegt von der Liebe Christi „ganz unter Gott leben und so Gottes Mitarbeiter werden, durch die er Kräfte des Heils und der Heilung in diese Welt hineinleitet"[1]. In diesem umfassenden Missionsverständnis hat Rudolf Thaut im Theologischen Seminar Hamburg „Missionarische Gemeindestrukturen" gelehrt und damit deutlich gemacht, daß Mission nicht eine Aktivität der Christen unter anderen Aktivitäten ist, sondern der Grundauftrag der Gemeinde Jesu.

„Ist also die Mission schriftgemäß im neutestamentlichen Sinne, wie steht es mit ihrer Begründung im Alten Testament?"

I

Wenn sich Christen heute missionarisch engagieren, dann doch in der Überzeugung, daß die christliche Mission biblisch wohlbegründet ist. Die neutestamentliche Exegese hat seit den 60er Jahren dieser Überzeugung in zunehmendem Maße recht gegeben.[2] Martin Hegel faßt das Ergebnis in aller wünschenswerten Deutlichkeit zusammen[3]: „Geschichte und Theologie des Urchristentums sind ‚Missionsgeschichte' und ‚Missionstheologie'. Eine Kirche und Theologie, die die missionarische Sendung der Glaubenden als Boten des Heils in eine vom Unheil bedrohte Welt vergißt oder verleugnet, gibt ihren Grund und damit sich selber auf."

Ist also die Mission schriftgemäß im neutestamentlichen Sinne, wie steht es mit ihrer Begründung im Alten Testament? Zunächst verweist bekanntlich das Neue Testament selbst auf das Alte, um die Missionstätigkeit der jungen christlichen Gemeinden zu legitimieren, so z. B. in den Missionsreden der Apostelgeschichte (2, 27 ff. 39; 3, 24 - 26 u. a.), bei der Begründung des Heidenapostolats des Paulus (Röm 1, 1 f.; 9, 24 ff.; 15, 9 ff.) und bei der Charakterisierung der christlichen Gemeinde (Eph 2, 19 f.; 1. Petr 2, 9 f.).

Ein weiterer Hinweis ist die Missionspraxis des hellenistischen Judentums. Die jungen christlichen Gemeinden waren also bereits die zweite Missionsbewegung, die sich auf das Alte Testament berief. Vor ihnen und parallel zu ihnen missionierten jüdische Kreise in Palästina und in der großen Diaspora.[4] Dieser sog. Proselytismus hat sich nicht nur im jüdischen Schrifttum (z. B. Tob 13, 3 f. und sehr deutlich in den Sibyllinischen Orakeln), sondern sogar im Neuen Testament selbst niedergeschlagen: Mat 23, 15; Apg 13, 43 u. a.

II

Wenden wir uns nun dem Alten Testament und seinen Auslegern zu, so ist festzustellen, daß die ehemals häufige Annahme, die Mission sei im Alten Testament wohlbegründet, heute mit Skepsis betrachtet wird. Die älteren Theologien des Alten Testaments reden noch deutlich vom „Missionsberuf Israels" oder ähnlich.[5] W. Eichrodt nennt wenigstens noch einmal „Missionsgedanken"[6]; doch nach L. Köhler, G. v. Rad und W. Zimmerli hat das Alte Testament zum Thema Mission nichts mehr zu sagen.

Als klassische Texte für den Missionswillen des Alten Testaments hatten vor allem das Jonabuch und Jes 40 ff. gegolten.[7] Gerade bezüglich dieser letzten Textgruppe, die Verkündigung des sog. Deuterojesaja, betont G. von Rad in seiner Theologie des Alten Testaments sehr deutlich das Heilshandeln Jahwes und dessen universale Auswirkung auf die Völker. Danach präzisiert er jedoch folgendermaßen[8]: „Aber von einem ‚Missionsgedanken' sollte man nicht sprechen, denn wenn Deuterojesaja Israel als einen ‚Zeugen' für die Völker bezeichnet (Jes 43, 10; 44, 8; 55, 4), so denkt er doch nicht daran, daß Israel Boten aussenden sollte. Israel wird von dem Propheten als ein Zeichen verstanden, dessen die Völker gewahr werden und auf das sie im Zuge der eschatologischen Ereignisse selber zugehen."

An diesem Zitat zeigt sich — im Unterschied zu den oben angeführten Neutestamentlern — ein sehr schmal definiertes Verständnis von Mission. Mission wäre demnach nur das Aussenden von Boten durch Israel. Trotz dieser terminologischen Engführung ist der Missionstheologe H.-W. Gensichen G. von Rad weitgehend gefolgt, wenn er schreibt[9]: „Alle Versuche, schon im Alten Testament einen eindeutig konzipierten Missionsgedanken oder gar Ansätze zu einer Missionstat im Sinne einer aktiven Sendung zu den ‚Heiden' nachzuweisen, sind als gescheitert zu betrachten." Immerhin hält Gensichen es für notwendig, bei der Frage nach der Grundlage der Mission mit dem Alten Testament zu beginnen.[10] — In jedem Fall ist es ein lohnendes Unterfangen, die Frage nach der Mission bereits an das Alte Testament zu richten. Das soll nun am Büchlein Jona deutlich werden.

III

Bei dem Urteil darüber, ob das Jonabuch eine missionarische Dimension habe oder nicht, zeigt sich in der Forschung ein ähnliches Gefälle wie unter II angedeutet: Die Ausleger der letzten Generation sahen hier die religiöse Entwicklung Israels in Monotheismus, Universalismus und Mission zum Ziel gekommen, während die Alttestamentler heute alle drei Stichworte entweder meiden oder ablehnen. Ich möchte das an zwei baptistischen Alttestamentlern von Weltrang verdeutlichen. *Harold H. Rowley* († 1969) wurde nach acht Jahren Missionsdienst in China Theologieprofessor in Großbritannien und wirkte ca. dreißig Jahre lang als weltweit anerkannter Gelehrter. Er schrieb 1956[11]: „Das Buch Jona ... erhob sich zur ganzen Höhe des Denkens Deuterojesajas; hier finden wir die selbstvergessene Mission Israels, sogar an seinen Feinden, sowie das Mitleid Gottes zu den Heiden, die bereuen und sich zu ihm wenden, ausgerufen."

Einer von Rowleys Schülern, *Ronald E. Clements,* ist heute ein bekannter Alttestamentler und theologischer Lehrer an der Universität Cambridge. Er hat sich 1975 in einem Aufsatz über den „Zweck des Buches Jona"[12] von der Auffassung Rowleys distanziert. Dabei stellt er fest, daß man Jona ja wohl nicht gut als Missionar bezeichnen könne, das Verhältnis Israels zu Ninive oder gar den Heiden allgemein käme gar nicht ernsthaft in Blick. Also nicht Universalismus und Mission seien die zentralen Anliegen des Büchleins, sondern es ginge um ein unerledigtes Problem der Prophetie, nämlich die Möglichkeit zur Umkehr. Das Jonabuch sei an den Niniviten nicht wirklich interessiert, es wolle nur demonstrieren, daß alle Menschen, auch die bösesten, Buße tun können. Gott werde in seiner Freiheit dann auch den bereits Verurteilten das Leben schenken, wie in Ninive. „Das Jona-Thema ist die Möglichkeit menschlicher Buße; seine Absicht ist es, deutlich zu machen, daß, wo unter Menschen Buße geschieht, da entlockt sie Gott eine dementsprechende Änderung seiner Absicht."[13]

M. E. hat Clements die theologische Mitte des Jonabuches richtig anvisiert. Aber er legt diese Grundaussage dann doch zu einseitig fest auf die Prophetie und die Bewältigung der nationalen Katastrophe Israels nach 587. Bei meiner Kritik an Clements gehe ich aus von strukturellen und theologischen Beobachtungen am Jona-Text sowie von einem biblisch-theologischen Vergleich.

IV

Das Buch Jona nimmt im Zwölfprophetenbuch eine Sonderrolle ein, weil es keine Sammlung von Prophetenworten ist; die öffentlichen Äußerungen Jonas beschränken sich auf die beiden kurzen Sätze 1, 9 und 3, 4. Viel eher ist Jona zu den Prophetenerzählungen zu rechnen und erinnert immer wieder an die Eliaüberlieferung, z. B. in der Szene vom hadernden Propheten, der sich unter einem Strauch den Tod wünscht (vgl. Jona 4 mit 1. Kön 19). Allerdings ist das Jonabuch viel weiter von den historischen Ereignissen entfernt[14] als der Elia-Zyklus, dafür jedoch kräftig novellistisch gestaltet. Charakteristisch für seinen Aufbau und seine Theologie ist das Handeln Gottes auf zwei Ebenen, nämlich zum einen mit den Seeleuten und Ninive, zum anderen mit Jona, und zwar in einem Spannungsbogen, der bis zur unbeantworteten Schlußfrage des Büchleins reicht. Auf diese Schlußfrage hin wird aber nicht nur im Sinne der Umkehrtheologie (3, 8 - 4, 2) gearbeitet. Vielmehr ist ein weiterer theologischer Schwerpunkt eine Schöpfungstheologie, die sich in Kap 1 f. (ausdrücklich im Bekenntnis 1, 9), in 4, 6 - 10 und in manchen Einzelzügen der drastischen und humorvollen Erzählung ausspricht und ebenfalls in die Schlußfrage ausmündet, in der Ninive samt Mensch und Tier als Kreatur Gottes erscheint, der des Schöpfers freies Erbarmen gilt. Schon aus dieser knappen Skizze der Grundstruktur des Buches geht hervor, daß zwar das prophetische und deuteronomistische Thema der Umkehr im Zentrum steht. Darin ist Clements, wie gesagt, recht zu geben. Nicht aber darin, daß es hier nur um Israels Binnenprobleme gehe, während die Menschen von Nini-

ve nur Statistenrollen hätten.[16] Vielmehr vertritt Ninive prototypisch die Völker, wie die Parallele von Kap 1 zu Kap 3 deutlich macht: Hier kehren sich die Niniviten ab von ihrem bösen Wandel, rufen Gott an und werden gerettet; dort sind es die Seeleute aus aller Herren Länder (vgl. 1, 5), die unter Gebet Jona ins Meer werfen, gerettet werden und zur Jahwefurcht kommen. Beim Verfolgen der Parallelen gibt sich eine klare Zweiteilung des Büchleins zu erkennen. In den Kapiteln 1 bis 2 und 3 bis 4 wird jedesmal Jona beauftragt und seine Reaktion geschildert, dann handelt Gott an den Völkern, wobei Jona eine Schlüsselrolle zufällt und die Völker zum Glauben kommen, schließlich betet Jona (Kap 2 u. 4), worauf Gott ihm handelnd und redend antwortet. Dieser völlig parallele Aufbau der beiden Buchhälften zeugt nicht nur von der meisterhaften Gestaltung dieser Erzählung, sondern macht auch deutlich, daß es um Israel einerseits und die Heiden andererseits geht.

Jona steht für Israel und seine Rolle unter den Völkern.[17] Denn er bezeichnet sich in 1, 9 klar als „Hebräer", wie sich die Israeliten vor Ausländern zu nennen pflegten.

Daß die Seeleute und die Niniviten zum Glauben kommen, ist ganz deutlich Jahwes Werk trotz der Flucht und aller komisch-rebellischen Auflehnung Jonas. Jona ist in der Tat ein seltsamer „Missionar" und die Karikatur eines Propheten. Aber genau darin repräsentiert er Israels Sendung und trotzige Weigerung, seine missionarische Rolle unter den Völkern anzunehmen.

Jonas Flucht und Zorn hindern Jahwe nicht, ihn nun erst recht zu gebrauchen: „Nur durch Jona erfahren die Seeleute von Jahwe als dem Urheber des Unwetters. Jahwe gibt sich durch keine andere Stimme als durch die des Hebräers zu erkennen."[18] Und mag seine Gerichtspredigt gegen die brutale Weltstadt Ninive noch so knapp und widerwillig herausgeschleudert sein: sie ist der Anlaß für die totale Buße der Blutstadt. „Voraussetzung des Glaubens ist das ergangene Botenwort."[19] Im Jonabuch geht es deutlich um Israels Mission unter den Völkern.

V

Nachdem ich so am Aufbau und Duktus der Erzählung zu zeigen versucht habe, daß es im Jonabuch sehr wohl um Israels Mission unter den Völkern geht, soll das noch am biblisch-theologischen Vergleich etwas vertieft werden. Alle vier Kapitel des Jonabuches sind bei deutlich eigenem Profil doch gesättigt von biblischer Sprache und Bildwelt. So erinnert Kap 1 an die jahwistische Paradiesgeschichte, Kap 2 könnte im Psalter stehen, Kap 4, wie gesagt, in den Königsbüchern usw. Am kräftigsten sind die Parallelen zum theologischen Höhepunkt des Büchleins in 3, 9 bis 4, 2. In 4, 2 b wird eine liturgische Formel zitiert; dort heißt es, Gott sei „gnädig und barmherzig, geduldig und von großer Güte" (genauso Ex 34, 6 b; Neh 9, 17; Ps 145, 8; daneben gibt es noch viele ähnliche Formulierungen). An zwei Stellen im Alten Testament wird die Formel um ein Glied erweitert, welches lautet: „und bereut das Unheil", nämlich Jona 4, 2 b und Joel 2, 13. Diese Rede von der Reue Gottes findet sich auch in Jona 3, 9 f. und Joel 2, 14 und meint den Sieg seines Heilswillens über seinen gerechten Zorn, die gnädige Zurücknahme von bereits geplantem und verkündetem Gericht.[20] An einigen Stellen des Alten Testaments, besonders in den sogenannten deuteronomistischen Schichten des Jeremiabuches, verbindet sich solche angebotene Rücknahme von angedrohtem Unheil mit der Umkehrpredigt (Jer 18, 7 f.; 26, 2 f. 13; 36, 3 f.; vgl. noch Ex 32, 12.14).

In Jona 3, 9 und Joel 2, 14 lautet der Kommentar zur Bußpredigt wörtlich gleich: „Wer weiß, vielleicht gereut es Gott (bzw. ihn) doch noch." In beiden Büchern geht es um denselben theologischen Zusammenhang von drohendem Unheil, Buße des Volkes und Reue Gottes. Der Unterschied ist zweifellos der, daß sich Joels Umkehrpredigt an Israel richtet, Jonas dagegen an Ninive, d. h. an die Völker. Damit illustriert das Jonabuch präzise den Dreitakt von Gerichtsankündigung an die Völker, deren Umkehr und die göttliche Rücknahme des Gerichts, welcher in Jer 18, 7 f. so formuliert ist[21]: „Einmal rede ich (sc. Jahwe) über ein Volk und

„Die seltsame Diskrepanz zwischen Gottes und Israels Haltung zu den Völkern ist die Grundspannung des Jonabuches"

über ein Königreich, es auszureißen und niederzureißen und zu verderben; bekehrt sich dann aber ein solches Volk, über das ich geredet habe, von seiner Bosheit, so lasse ich mich das Unheil gereuen, das ich über sie zu bringen gedachte."
Dem Verfasser des Jonabuchs steht nicht nur das gnädige Angebot der Reue Gottes vor Augen, sondern auch Ninive, das die Gerichtsbotschaft und die Buße braucht, um überleben zu können. Der Himmelsgott Jahwe, der Meer und Festland gemacht hat (Jona 1, 9), ist den Völkern zugewandt: Die Bosheit Ninives (1, 2), das Gebet der Seefahrer (1, 14), die Buße des Fremdvolkes nimmt er wahr und beantwortet sie gemäß seiner freien Barmherzigkeit (3, 10; 4, 2.11).
Jona, der Hebräer, sieht sich in dieses Handeln Gottes aktiv einbezogen und reagiert mit Zorn und Unverständnis, obwohl er doch selbst von Gottes Gnade lebt (2, 11; 4, 6). Die seltsame Diskrepanz zwischen Gottes und Israels Haltung zu den Völkern ist die Grundspannung des Jonabuchs. In der Deutlichkeit, mit der Auftrag und Verweigerung Israels gegenüber Gottes Heilswillen an den Völkern dargestellt sind, steht das Jonabuch im Alten Testament einzig da.

VI

Aber das Verhältnis Gottes und seines erwählten Volkes zu den Völkern ist ein Hauptthema des Alten Testaments von Anfang bis Ende. Die Urgeschichte (Gen 1 - 11) stellt die Menschheit und die Völker als Gegenüber Gottes dar. Gen 12 ff. weisen den Vätern und damit doch Israel als Volk eine Segensrolle unter den Völkern zu. Viele Psalmen (z. B. 47 u. 96) und die Fremdvölkerorakel der Propheten betonen Gottes Herrschaft über die Völker. Nach Deuterojesaja ist Israel als Knecht Gottes beauftragt, Licht und Zeuge unter den Heiden zu sein (Jes 42, 6; 43, 10; 49, 6; 55, 4 f.). Am Ende der Tage werden die Völker zum Berg Jahwes strömen zu Gericht und Heil (Jes 2, 2 bis 4 = Micha 4, 1 - 4; Jes 25, 6 ff.; 60; Ez 39; Dan 7; Sach 14 u. a. m.).

Redet das Alte Testament von Mission? Nicht im Sinne einer aussendenden Missionsgesellschaft oder Kirche; es berichtet zwar von der „Sendung" der Propheten an das Volk Israel, aber nicht von einem Apostolat unter den Völkern, wie es die Christenheit der ersten Generation sofort entwickelte. Wohl aber darin ist das Alte Testament missionarisch, daß der Gott Israels vor Augen tritt als Schöpfer und Herr der Welt, dem die Völker gehören, der sie richtet, auf den die Enden der Erde warten.

Dieser Gott Jahwe hat sich Israel erwählt und es abgesondert aus allen Völkern, damit es diesen Völkern zum Segen wird: „Ihr sollt mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein" (Ex 19, 5 f.; vgl. 1. Petr 2, 9). Das ist die „Mission" Israels, der Sinn seines Daseins. Die Erwählung kommt nicht zum Ziel in der Absonderung des Volkes Gottes, sondern erst in seinem Dienst an den Völkern. Partikularismus und Universalismus sind die beiden Seiten derselben Medaille, nämlich Gottes unermüdlicher Zuwendung zu allen Menschen. Israel ist zu Jahwes Eigentum ausgesondert, damit alle Völker den Gott Israels erkennen, anerkennen und seinen Segen empfangen (Gen 12, 3). Das Volk Gottes ist nicht für sich selbst da, sondern für Gott und Gottes geliebte Welt.

Zu dieser Mission, zu diesem Grundauftrag des Volkes Gottes will das Buch Jona herausfordern. Juden und Christen müssen sich die Schlußfrage des Büchleins gefallen lassen. Von ihrer Antwort[22] hängt es ab, ob sie wirklich Volk Gottes sind oder nur eine Nationalreligion, ob sie Gottes Ziel mit der Welt übernehmen oder nur die vermeintliche eigene Identität verwirklichen wollen.

Ohne diese alttestamentlichen Perspektiven wäre auch die christliche Mission unzureichend begründet. Dabei hat das kleine Büchlein Jona die wichtige Aufgabe, die Verbindung von Mission und Umkehrtheologie deutlich zu machen, vor allem aber das Motiv von beiden, das grundlose Erbarmen Gottes: „Mir sollte Ninive nicht leid tun . . .?"

Anmerkungen:

1 So in einer kurzen biblischen Besinnung R. Thauts zu Mat 9, 36 - 38, „Wir brauchen Menschen", in: Zeitschrift für Mission, Jg. III, 1977, S. 67 - 69; Zitat S. 69.
2 Vgl. F. Hahn, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament, WMANT XIII, 1963. — M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, in New Testament Studies, Jg. 18, 1971, S. 15 - 38. — L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl. 1978 (UTB = 850), S. 327 ff. — Wiard Popkes, Zum Verständnis der Mission bei Johannes, in: Zeitschrift für Mission, Jg. IV, 1978, S. 63 - 69.
3 M. Hengel, a. a. O., S. 38.
4 Vgl. D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, WMANT XI, 1964, S. 83 - 187: „Die jüdische Mission". — H. Kasting, Die Anfänge der urchristlichen Mission, Beiträge zur ev. Theologie, Bd. 55, 1969, S. 11 - 32. — J. Maier, Das Judentum (Kindlers Kulturgeschichte), 1973, S. 153 - 157. — S. Safrai, Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels (= Information Judentum, Bd. 1), 1978, S. 8 - 12, 25 - 30).
5 So nach anderen, z. B. E. König, Theologie des Alten Testaments, 1923, Register s. v. — Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, o. J. (1956), S. 33 u. 313. — Zusammenfassend: J. Blauw, Gottes Werk in dieser Welt. Grundzüge einer biblischen Theologie der Mission, 1961, bes. S. 29 ff.
6 W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2/3, 5. Aufl. 1964, S. 177.
7 Vgl. z. B. J. Hempel, Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des AT, in: ZAW Bd. 66, 1954, S. 244 - 272. — H. H. Rowley, The Faith of Israel, 6. Aufl. 1974, 183 ff. — Unter den heutigen Alttestamentlern ist es immerhin ein in USA wirkender Katholik John L. McKenzie, A Theology of the Old Testament, 1974, S. 293 - 298.
8 G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. II, 1961, S. 263.
9 H.-W. Gensichen, Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission, 1971, S. 57.
10 Gensichen, a. a. O., S. 57 - 63.
11 Rowley, a. a. O. (Anm. 7), S. 186. — Vgl. auch derselbe, The Missionary Message of the Old Testament, London 1945, S. 69.
12 R. E. Clements, The Purpose of the Book of Jonah, in: Supplements to Vetus Testamentum, Bd. XXVIII, 1975, S. 16 - 28.
13 R. E. Clements, a. a. O., S. 28.
14 Die Auslegung von Gerhard Maier, Der Prophet Jona (= Wuppertaler Studienbibel), 1976, schätzt die historische Bedeutung des Buches als „Prophetenbericht" (S. 27), falsch ein.
15 Vgl. dazu vor allem die Arbeiten H. W. Wolffs zu Jona; jetzt zusammengefaßt in Biblischer Kommentar, Altes Testament (Hg. S. Herrmann u. a.) Bd. XIV, 3 Dodekapropheton 3, 1977, S. 53 - 154.
16 R. E. Clements, a. a. O., S. 27.
17 Vgl. die kräftigen Konturen und die ausführlichen Begründungen dieser Identifizierung bei Stefan Schreiner, Das Buch Jona — ein kritisches Resümee der Geschichte Israels, in: Theologische Versuche, hg. von J. Rogge und G. Schille, Bd. IX, 1977, S. 37 - 45.
18 H. W. Wolff, a. a. O. (Anm. 15), S. 100.
19 H. W. Wolff, S. 130.
20 Vgl. dazu J. Jeremias, Die Reue Gottes (= Biblische Studien 65), 1975.
21 Vgl. H. W. Wolff, a. a. O., S. 129.
22 Schalom Ben-Chorins Buch „Die Antwort des Jona" (= Evangelische Zeitstimmen, Bd. 25/26), 2. Aufl. 1966, spielt zwar mit diesem Titel zunächst nur auf Jona 1, 9 an; aber er sieht ganz Israel unter dem Auftrag, „Licht der Völker" zu sein. Vgl. a. a. O., S. 96 ff. und jetzt wieder in seinem Buch „Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht", 1970, S. 204 ff. — Abgesehen von Ausnahmen wie Schalom Ben-Chorin ist das Thema „Mission" zwischen Juden und Christen jedoch ein emotional stark besetzter Bereich. Wenn aus verständlichen Gründen das Reizwort „Mission" gegenüber Israel vermieden wird, so ist es aber nicht durch „Dialog" ersetzbar. Ich glaube, daß Israel nicht an Jesus Christus vorbeikommt.

Dr. Winfried Eisenblätter, Achtern Diek 73, 2071 Hoisdorf

Der eschatologische Charakter des Geistwirkens am Beispiel der „neuen Kreatur"

Eine Studie zu Römer 8

(Schlußreferat des Theologischen Fortbildungskurses für Prediger 1977 in Hamburg-Horn. Die Einführung gibt auch für Nichtteilnehmer einen Einblick in den Duktus der Tagung.)

Einführung

Das Thema ist durch die bisherigen Referate vorbereitet. T. Butler zeigte an Jes 11, wie der

„Paulus redet in einer einzigartigen Verbindung von Christologie, Pneumatologie und Anthropologie"

Geist im AT die eschatologische Gabe schlechthin wird. W. Eisenblätter schloß mit der Feststellung, die Geistverheißung in Hesekiel meine nichts weniger als Gottes endzeitliches Handeln zur Erneuerung seines Volkes. J. Reiling erweiterte und korrigierte die traditionelle NT-Theologie, wonach mit Kreuz und Auferstehung die Heilszeit anbricht. Er wies darauf hin, daß der Beginn der Endzeit parallel von Jesus und vom Geist ausgesagt werden kann. Noch entschiedener, freilich schon fast wieder mit einem Pendelausschlag zur anderen Seite, heißt es in der zur Vorbereitung angegebenen Lektüre der Neutestamentler F. Hahn und K. Niederwimmer, das Selbstverständnis der urchristlichen Gemeinde, das neue endzeitliche Gottesvolk zu sein, werde durch die Geisterfahrung konstituiert. Bei E. Schütz endlich rücken Pneumatologie und Eschatologie zusammen, wenn er in seinem Referat „Reich Gottes" zum Oberthema macht und als einen der drei Akzente die Sendung des Geistes hat, ohne die man nicht von der endzeitlichen Aufrichtung des Reiches Gottes reden könne — was systematische Entwürfe der letzten Jahrzehnte aber ganz gut konnten.

Dies Ergebnis durch alle Referate hindurch ist kein freikirchliches Sonderpfündlein. Wir beobachten in der seit der Jahrhundertwende unermüdlich laufenden Debatte um die Eschatologie, also die heilvolle endzeitliche Aufrichtung der Herrschaft Gottes, tatsächlich eine Tendenzwende. Während die Frage, wie das Reich kam und kommt, in der Existenztheologie und in der dialektischen Theologie fast ohne „Geistsprache" diskutiert werden konnte, gibt es Ansätze des Begreifens, daß der Geist in der Urchristenheit als das eschatologische Ereignis erfahren und verstanden wurde.

Am Beispiel der „neuen Kreatur" bei Paulus soll gezeigt werden, was das beinhaltet: Geistwirken als eschatologische Wirklichkeit — und welche Probleme damit gelöst werden müssen. Ich schließe mich dem guten Verfahren meiner Kollegen an und lege einen Zentraltext zugrunde, und zwar den von allen Referenten am häufigsten zitierten.

1. Die Grundstruktur der Wirklichkeit und Erfahrung der neuen Schöpfung

In atemberaubender Dichte stellt der Abschnitt Röm 8, 1 - 11 die soteriologische Macht und Funktion des Geistes heraus als Freiheit von den Zwängen dieses alten Äons, nämlich Sünde, Tod und Gesetz. Diese Freiheit ist nicht schon vollendet gegeben durch Sendung und Tat des Sohnes. Sie wird in Parallelität und in Verklammerung von der Sendung des Sohnes und von der Macht des Geistes ausgesagt: Der „Nomos", d. h. der Macht- und Lebensbereich des Geistes, erst macht frei von den Zwängen, er macht es aber „in Christus Jesus" (V 2).
Der Gedankengang geht aber noch einen Schritt weiter: Die eschatologische Freiheit *wird erst* verwirklicht, in anderer Terminologie: die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit wird erst erfüllt, wo sie nicht nur stellvertretend durch den Sohn erfüllt wird, wie man nach traditioneller Theologie den Aussagedukturs von V 4 b erwarten könnte, sondern wo diese Gerechtigkeit kraft der neuen Freiheit des Geistes in uns erfüllt wird. Und noch einmal wird nachgesetzt: Diese Erfüllung in uns wiederum wird nicht als reines Werk des Geistes ausgesagt, sondern sie geschieht, wenn Menschen sich in Lebensgestaltung und Gesinnung nach dem Geist richten (V 4 - 5). Wenn wir systematisch beschreiben, was hier gesagt wird, dann redet Paulus in einer einzigartigen Verbindung von Christologie, Pneumatologie und Anthropologie. Er redet ohne die protestantische Sorge, dem stellvertretenden Werk Jesu würde etwas abgebrochen durch die Herausstellung der befreienden Macht des Geistes, und ohne die noch protestantischere Sorge, es komme zur Gefahr des Synergismus zwischen Mensch und Gott, wo von einem Tun des Menschen geredet wird, und gar noch wie hier von einem unerläßlichen!
Dies also ist die Grundstruktur der eschatologischen Freiheit vom alten Äon und seinen Zwängen:
— Die Freiheit wird eröffnet und ermöglicht (als Gegensatz zum Unvermögen des Gesetzes)

„Wir müssen aus den Erfahrungs- und Denkschemata schwärmerischer oder resignativer Lösungen herauskommen"

durch die Sendung und Stellvertretung des Sohnes.
— Sie wird zugeeignet in der lebendigmachenden und befreienden Macht des Geistes, die aber in einer solchen Weise wirkt, daß sie den ohnmächtigen Menschen in der Tat ermächtigt, Gottes Gerechtigkeit zu wirken; exemplarisch dafür V 5: Im Geist sein heißt, auch geistlich gesonnen sein.
— Sie wird darum folgerichtig angeeignet, wo einer im Geist sein Leben gestaltet und mit den Absichten und Initiativen des Geistes übereinstimmt.
Wenn wir den alttestamentlichen Bezug herstellen, dann wird das Wirken des Geistes erfahren und verstanden als die endzeitlich verheißene Befreiung des Menschen von den Zwängen des gegenwärtigen Äons und als schöpferische Erneuerung zu einer Existenz in Übereinstimmung mit Gott (Jer 31, 31 ff; Ez 36, 26.27).
Damit ist folgende Frage gestellt: Wie verhält sich diese radikale Freiheit und die Neuschöpfung, die im Geist da ist, zur Tatsache, daß der gegenwärtige Äon mit seinen Zwängen und seiner Vergänglichkeit noch existiert? Ich sehe an dieser Stelle von Paulus her die dringende lehrmäßige und seelsorgerliche Aufgabe, diese Spannung in differenzierter Weise zu begreifen, damit wir aus den Erfahrungs- und Denkschemata schwärmerischer oder resignativer Lösungen herauskommen. Diese Kernfrage erscheint traditionell als Frage nach dem „schon" und „noch nicht".

2. Die „ethische" Dimension der Neuschöpfung (Röm 8, 12 - 16)

In diesem Abschnitt geht Paulus davon aus, daß es die Macht der sarx, des „Fleisches", noch gibt. Aber genauso klar wird für die alltägliche Lebensgestaltung — und nicht nur sozusagen in der dogmatischen Grundlegung; es geht um die „Geschäfte" des Fleisches (!) — von der gesetzten eschatologischen Marke ausgegangen: Dem Fleisch gegenüber gibt es keine unausweichliche Verpflichtung mehr.
Wie aber wird diese ganze Freiheit nun alltäglich realisiert? Durch etwas genauso Totales auf unserer Seite, nämlich einen entschlossenen Kampf gegen die sarx, der sogar mit dem härtesten möglichen Ausdruck beschrieben wird: Wenn ihr tötet . . . Der ganzen im Geist gegebenen Freiheit soll ein ganzer Einsatz unsererseits entsprechen.
Nun der Kern im Erfassen dieser Lebensgestaltung: Das Ganze wird schlimmste Selbstheiligung und endet bei einer Verzweiflung von Röm 7, wenn wir an dieser Stelle nicht die oben besprochene Grundstruktur der neuen Existenz begreifen. Kern ist der Vollzug und die Erfahrung einer eigentümlichen Zusammenarbeit mit dem Geist auf der Basis der Inexistenz des Geistes in uns. Diese Zusammenarbeit drückt sich überall in unserem kleinen Abschnitt aus:
— Wir reden *durch* den Geist Gott als Vater an (V 15).
— Der Geist bezeugt unserem Geist — oder zusammen mit unserem Geist —, daß wir Gottes Kinder sind (V 16).
— Der Geist führt uns (V 14).
— Durch den Geist (und das war die auftauchende Kernfrage dieses Abschnitts) werden wir mit den Absichten und der Macht der sarx fertig (V 13).

3. Die „somatische" Dimension der Neuschöpfung (Röm 8, 17 ff.)

Wie ist der Charakter der Freiheit im somatisch-geschöpflichen Bereich?
Hier ist offenbar die eschatologische Freiheit ganz zukünftige Tatsache, wenn man sie mit dem Maßstab konkreter Erfahrung mißt: Wenn Christus in euch ist, so ist doch der Leib tot um der Sünde willen . . . (V 10). Hier ist offenbar das „noch nicht" die klare Dominante. Es ist auch nichts zu lesen von einem Kampf gegen den Tod und die Vergänglichkeit, wie der sonst sehr schätzenswerte Hans Gödan in seinem Buch „Heilung des Todes" schreibt — parallel etwa zum Kampf gegen die sarx in V 12 ff. —, sondern von einem Seufzen und Har-

„Der Raum der Freiheit ist im ethischen Bereich, dem Raum konkreter Lebensgestaltung, größer als im somatischen"

ren mit Geduld auf die endliche Erlösung des Leibes (nicht vom Leib). Demgegenüber liegt unser Fehler darin, daß wir oft die Sachlage umkehren, die anthropologischen Strukturen dieses Abschnittes auf den vorigen übertragen und, statt zu kämpfen, unter der sarx seufzen! Wie also ist hier der Charakter der Freiheit? Nach V 11 ist sie eine klare zukünftige Tatsache. Aber hier dürfen wir nicht zu kurz schließen. Die Freiheit von Tod und Vergänglichkeit hat auch schon eine gegenwärtige Seite. Nach den VV 10.11 ist der Geist Gottes, durch den Christus lebendig wurde und der auch uns lebendig machen wird, schon seinsmäßig in uns. Wir haben den eschatologischen Lebensgeist als Angeld der neuen Schöpfung schon in uns (V 23). Es ist ein Sehnen und Hoffen auf die Überwindung der Todeswirklichkeit gerade nicht, weil etwa nichts vorhanden ist gegenwärtig, sondern gerade weil schon etwas da ist, nämlich der Lebensgeist in uns, der die künftige Erlösung des Leibes kennt.

Im Kontext um das herum, was uns betrifft, werden dann die Horizonte weit. Die Freiheit von der Vergänglichkeit ist nicht nur für unsere leibliche Existenz, sondern für die ganze kreatürliche Wirklichkeit der Schöpfung vorgesehen. Die große Vision von Jes 11 leuchtet auf.

Dann wird der lebendigmachende Geist noch von einer ganz anderen Seite als eschatologische Wirklichkeit dargestellt. Er selbst seufzt für und mit den seufzenden und noch in ihre Sterblichkeit eingegrenzten Geschöpfen nach der Vollendung, identifiziert sich mit ihrer Schwachheit und transzendiert ihre Erfahrung der Schwachheit. Wie sehr ist hier und parallel am Ende der Apokalypse des Johannes der Geist als der dargestellt, der mit der Gemeinde zusammen die eschatologische Vollendung will!

4. Der unterschiedliche Raum der Freiheit

Wenn wir die Abschnitte zum „ethischen" und zum „somatischen" Bereich vergleichen, dann ist die Struktur und der Raum der Freiheit unterschiedlich:

In beiden Bereichen ist schon Freiheit da vom Nomos der alten Welt. Der Raum der Freiheit aber ist im ethischen Bereich, dem Raum konkreter Lebensgestaltung, größer als im somatischen. Wir müssen sterben, wir müssen aber nicht sündigen. Darum steht hier das geduldige Hoffen, dort der entschlossene Kampf. Diese Botschaft vom unterschiedlich weiten, aber konkreten Raum der Freiheit stößt auf hartnäckige theoretische und praktische Probleme.

5. Probleme mit dem Angebot der eschatologischen Freiheit

5.1 Es scheint nahezu unmöglich zu sein in unserem Bereich, diese „Zusammenarbeit" mit Gott auf der Grundlage der „Inexistenz" des Geistes theologisch ernst zu nehmen. Die unter Pfarrern und Theologiestudenten wirksamen systematisch-theologischen Versuche, Gottes Offenbarsein und Handeln in der Sprache der Theologie auszusagen, haben sozusagen keine „Geistsprache". Sie haben *ausschnitthaft* die sehr berechtigte Abwehr einer menschlichen Mitwirkung am Heil und die Versuche, Gott irgendwie in den Griff zu bekommen, so sehr zum Rahmen für ihr Denken gemacht, daß keine Gelassenheit mehr besteht, das biblische *Gesamtbild* wahrzunehmen. Es kann theologisch nicht ausgedrückt werden, daß der Geist mit unserem Menschsein und seinen Möglichkeiten aufgrund der Erlösung durch Christus eine schöpferische Verbindung eingeht, wie immer man das recht in den vorhandenen systematischen Kategorien ausdrückt, die ja leider nicht an der Beschreibung der Geistwirklichkeit und Geisterfahrung gewachsen sind. Es kann darum auch nicht ausgedrückt werden, daß die Erneuerung durch den Geist sich in allen Bereichen menschlicher Erfahrung niederschlägt. Dies Thema wird statt dessen in eigentümlicher Verschiebung des biblischen Interesses behandelt als Thema von der Nichtaufweisbarkeit und Verwechselbarkeit christ-

„Es bildet sich häufig ein geschlossener hermeneutischer Zirkel, aus dem heraus die ganze provokatorische Botschaft von der Neuschöpfung relativiert wird"

licher Erfahrung. Dazu ist zu sagen: Die Verwechselbarkeit christlicher Erfahrung für den Nichtglaubenden ist eine erkenntnistheoretische Binsenweisheit. Jesus selbst wurde ja als Verbündeter des Teufels ausgegeben. Die Nichtaufweisbarkeit aber stimmt weder für Jesus noch für die christliche Gemeinde. Es ist — nicht nur in urchristlicher Zeit, sondern bis heute — die nicht nur hörbare (kerygmatische), sondern sichtbare und erlebbare Freundlichkeit Gottes, die Menschen dazu bringt, die Frage nach Heil und Heilung zu stellen. Der übliche theologische Denkrahmen dagegen legt sich im deutschen Bereich lähmend und Skepsis erzeugend auf die Hauptamtlichen, die eigentlich umgekehrt „Meister in Israel" sein sollten (Joh 3, 10), aber oft nur wenig mehr von der Sache begriffen haben als Nikodemus. In Korrespondenz mit dem oft nicht starken ursprünglichen Lebensniveau der Kirchen und Gemeinden bildet sich häufig ein geschlossener hermeneutischer Zirkel, aus dem heraus die ganze provokative Botschaft von der Neuschöpfung relativiert wird.

5.2 Für den ethischen Bereich — er ist das mühevolle, aber auch zentrale Feld der Bewährung der Freiheit, welches in den Schlußkapiteln des Briefes (Röm 12 - 16) ausgemessen wird von der Aufforderung zum neuen Denken über einen breiten Katalog zwischenmenschlichen Verhaltens unter Brüdern und Feinden bis hin zum Miteinander von Starken und Schwachen — sehe ich es als besonders notwendig an, daß die Freiheit des Geistes, die wir erfahren sollen, erfaßt wird. Ich erlebe es durchweg auch in unserem freikirchlichen Raum, daß das in Röm 8, 12 ff. (par. die Kap Röm 6 und Gal 5) nicht begriffen wird, sondern daß eine negative Erfahrungstheologie herrscht, die aufgebaut ist auf der Erfahrung des eigenen Versagens und die sich in Röm 7 wiederfindet. Wie beim Erfassen der grundlegenden Rechtfertigung beginnt auch die Erfahrung der Neuschöpfung nicht mit der Kontrolle an der Erfahrung der eigenen Erneuerung — so wahr sie im Zusammenhang einer durchgreifenden christlichen Grunderfahrung oft sehr überzeugend vorliegt —, sondern damit, daß ich Gott abnehme, glaube, was er durch den Geist möglich gemacht hat. Je einfältiger ich mich darauf verlasse, desto eher rückt die Erfahrung nach. Daß damit der Horizont der Freiheit gesetzt ist und kein perfektionistisches Ende alles Versagens, wie ein traditioneller Vorwurf lautet, sollte deutlich sein. Auch werden dadurch nicht Gnade und Vergebung überflüssig, wie ein anderer Einwurf sagt, sondern gerade beim langsamen Begreifen des großen Zieles Gottes für unser Menschsein und beim Wachsen dorthin werden unser Abstand dazu und die Unbegreiflichkeit der Gnade von einer oft gesungenen Bekenntnisformel zu einer lebendigen Überzeugung.
Ein Kardinalproblem heute ist, daß vom gegenwärtigen Menschenbild her die Existenzweise des Kampfes, synoptisch geredet: der Kreuzesnachfolge, nicht bejaht wird und eine illusionäre Suche nach einer anderen Gangart auf dem Wege der Freiheit stattfindet. Verdächtig ist die ganze „kämpferische" Dimension der biblischen Ethik, wie sie für die Paränese ebenso typisch ist wie für die Selbstzeugnisse biblischer Zeugen.

5.3 Für den somatischen Bereich scheint mir die Orientierung am „schon" mitten in der Erfahrung des „noch nicht" schwach geworden zu sein. Darf die Krankheits-, Leid- und Todeserfahrung in dem Maß zum dunklen Rätsel für Christen werden, wie das weithin praktisch der Fall ist? Ist das ein Indiz dafür, daß die Wirklichkeit des Lebensgeistes in uns schwach ist? Wie müßte Hoffnung unter uns kommuniziert werden, damit wir selbst besser bestehen und darüber hinaus fähig werden, Rechenschaft zu geben von der Hoffnung in uns? Krankheit und Tod sind ein allgegenwärtiges, herausforderndes Arbeitsfeld.
Würde es zu dieser Hoffnung beitragen, wenn wir die Heilung von Krankheit selbstverständlicher als Zeichen der eschatologischen Überwindung der körperlichen Hinfälligkeit und Kümmerlichkeit erleben würden?
Inwiefern für unseren Umgang mit der Schöpfung aus dem Seufzen und der Vollendungshoffnung der Kreatur eine Weisung kommt, deute ich nur an. Das AT wußte, daß der Ge-

„Die Redeweise vom eschatologischen Vorbehalt, vom ‚Schon und Noch-Nicht', bedeutet biblisch etwas anderes als in der gegenwärtigen theologischen Symbolsprache"

rechte sich seines Viehs erbarmt. Nach Francis Schaeffer müßten dort, wo Christen leben, Erbarmen und Haushalterschaft der getretenen und mißbrauchten Schöpfung gegenüber entwickelt werden und „Musteranlagen" der Erneuerung entstehen.

Das für unsere gegenwärtige Lebensgestaltung wichtigste Votum über die vergängliche, oft so angeschlagene körperliche Existenz aber rückt diese heraus aus dem Spannungsfeld Vergänglichkeit — Tod — Leben in das Spannungsfeld Ungerechtigkeit — Gerechtigkeit. Etwas Erstaunliches ist geschehen. Der sterbliche Leib ist Tempel des Heiligen Geistes, und die Glieder sollen Exekutivorgane der Gerechtigkeit werden, wie sie vorher Waffen der Ungerechtigkeit waren (1. Kor 6, 19 f.; Röm 6, 12 ff.; Röm 12, 1.2). Das hebt ihre Hinfälligkeit und Kümmerlichkeit nicht auf, läßt aber mitten darin die Berührung durch die Freiheit erkennen, wovon das Leben vieler Christen ein redendes Beispiel ist.

Es ist deutlich, daß die Redeweise vom eschatologischen Vorbehalt, vom „Schon und Noch-Nicht" biblisch etwas anderes bedeutet als in der gegenwärtigen theologischen Symbolsprache. Zu sehr entpuppt sie sich hier als Ausdruck dafür, daß konkret eigentlich nichts geändert ist, dort dagegen, daß der Sauerteig des Neuen schon erfahrbar wirkt. Wer immer das Niveau dieser Botschaft der Neuschöpfung begriffen hat, läßt sie entweder achselzuckend auf sich beruhen, oder aber er möchte in dem Geist der Freiheit leben, durch den sie möglich wird.

Siegfried Liebschner, Heidmühlenweg 169, 2200 Elmshorn

Wandlungen im Glaubensvollzug

Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Erwachsenenalters

Die Kategorie der menschlichen Altersphasen wird in unserer Verkündigung und Seelsorge noch kaum beachtet. Eine Ausnahme bilden dabei lediglich Kinder- und Jugendarbeit und — seit kurzer Zeit — die Arbeit an alten Menschen. Dafür werden jetzt die Forschungsergebnisse der Gerontologie herangezogen. Für die Lebensphasen, die dazwischen liegen, setzt man stillschweigend voraus, daß dort die Altersdifferenz für den Vollzug des Christseins nur eine unbedeutende Rolle spiele. Wachstum im Glauben wird als ein quantitatives angesehen. Dem muß aber entgegengehalten werden, daß sich der Glaube des Erwachsenen im gleichen Maße auch qualitativ verändert. Er wandelt sich durch spezifisch neue Erfahrungen. Es gibt einen *Kairos* christlicher Vollzüge, der mit den Altersstufen gegeben und eben nicht immer schon da ist.

Das gilt nicht nur für die Seelsorge, sondern vor allem auch für die Unterweisung. Jede Altersphase ist eine Bildungsaufgabe für sich, auch eine theologische Bildungsaufgabe, entsprechend dem Frömmigkeitstypus. Das hat man bisher nur sehr wenig beachtet. Unsere systematische Unterweisung beschränkte sich fast ganz auf Kindheit und Jugend. Man knüpfte an jede Generation neue Hoffnungen. Und dann versandeten die verheißungsvollen Ansätze doch immer wieder in der Erwachsenengesellschaft, weil man eben nicht alles, was man braucht, in der Jugend schon speichern kann.

Auch in der allgemeinen Entwicklungspsychologie hat man den Veränderungen innerhalb des Erwachsenenalters bisher nur sehr wenig Beachtung geschenkt. Deshalb konnte es auch dahin kommen, daß die Phase zwischen 32 und 45 als Lebensmitte ganz selbstverständ-

lich eine Vorrangstellung eingenommen hat. Ihr wurde so etwas wie Vorbildcharakter zugesprochen, weil man bis dahin alles erreicht haben will oder sollte, was das Leben ausmacht. Diese einseitige Festlegung hat es mit sich gebracht, daß für die höheren Lebensalter kaum etwas Erstrebenswertes übrigbleibt. Man hat für diese Lebensphasen keine Leitbilder und sieht zu wenig, welche wichtigen Aufgaben den späteren Abschnitten des Lebens noch zukommen. Jede Lebensphase stellt aber vor neue Wachstums- und Reifungsaufgaben, und das bedeutet, daß Gewesenes, Erworbenes und Gelebtes verlassen werden muß und daß Neues ergriffen und bewältigt wird.[1]

Das gilt auch für den Vollzug des Glaubens. Er muß in immer neuer Gestalt gelebt werden. Und dazu bedarf es der seelsorgerlichen Hilfe. Den Blick dafür zu öffnen und Perspektiven aufzuzeigen für die Weiterarbeit ist das Anliegen des folgenden Beitrags. Mehr kann er nicht leisten. Eine kurze Darstellung muß Akzente setzen und vergröbern. Es kann nur aufgezeigt werden, was am häufigsten in Erscheinung tritt. Dabei werden die vielen interindividuellen Unterschiede verschwiegen, die ja im höheren Erwachsenenalter immer größer werden. Unbeachtet bleiben auch die Färbungen der Frömmigkeit. Es kann nicht unterschieden werden zwischen dem Gläubigen von mehr rationaler und dem von mehr mystischer Prägung oder dem, dessen Glaubensvollzug vorwiegend sozialaktive Züge zeigt. Das wäre aber wichtig, weil diese Prägung meist ein Leben lang durchgetragen wird. Es kann in unserem Zusammenhang auch nicht eingegangen werden auf epochale Einflüsse. War eine Generation Kriegen ausgesetzt, lebte sie im Wohlstand? Durch welche kirchlichen Traditionen wurde sie geprägt, mit welchen ethischen Normen hat sie gelebt? Diese „Mängelliste" muß das Folgende relativieren. Es bleibt aber trotzdem noch genug, was, als allgemein beobachtet und durch religionspsychologische Untersuchungen bestätigt, vorsichtig ausgesagt werden kann über die Wandlungen im Glaubensvollzug des Erwachsenen.

Die 1. Phase des Erwachsenenalters: Der junge Erwachsene

(Es werden bei der Einteilung des Erwachsenenalters in verschiedene Phasen auch im folgenden keine Altersangaben gemacht, weil hier die interindividuellen Unterschiede zu sehr ins Gewicht fallen.)
Das frühe Erwachsenenalter ist bekannt als das Alter der größten Antriebsstärke. Es zeichnet sich aus durch Vitalität, Spannkraft und eine optimistische Lebensgrundstimmung. Die Selbstdurchsetzungstriebe sind besonders ausgeprägt. Dazu gehören Unabhängigkeitsstreben, Geltungsstreben, Machtstreben und Expansionstendenz. Es ist die Zeit, wo neue Rollen gespielt werden, wo man sich die Fülle der Möglichkeiten, die das Leben bietet, nicht mehr nur ausmalt, sondern wo man sie praktisch ausprobiert. Bei besonders idealistisch eingestellten jüngeren Leuten kann es jetzt zur Krise durch Erfahrung kommen. In der Entwicklungspsychologie spricht man manchmal von den spezifischen Vorwärtsschocks dieses Alters. Darin liegt beides: das Vorwärts und der Schock.

Religionspsychologische Untersuchungen haben gezeigt, daß junge Erwachsene aufgeschlossener sind für die Fragen nach der Wirklichkeit Gottes, nach den Möglichkeiten und Formen persönlichen Glaubens als die Altersstufe danach. Junge Erwachsene sind noch nicht festgelegt. Sie suchen noch nach Maßstäben und Zielen. Sie fragen noch. Als Antwort wollen sie aber keine Summe von Glaubensartikeln offeriert haben, sondern eine einfache Botschaft, die in Aktion umgesetzt werden kann. Angesprochen werden Erwachsene dieses Alters von der Reich-Gottes-Botschaft mit ihrer sozialen, pädagogischen und auch politischen Gestaltkraft. Man freut sich an der Weite des Reiches Gottes.
Die Grundfrage dieser Generation ist die Frage der Ethik. Neben dieser ethischen Fragestellung kommen andere Fragestellungen der Theologie leicht zu kurz. Es gibt allerdings auch spezifisch religiöse Probleme dieser Altersstufe, die als Schwierigkeiten empfunden

werden. Man ringt z. B. um die Frage, wer man in dieser Welt sein kann, und empfindet eine Spannung zwischen Selbstverwirklichung einerseits und Hingabe an Christus andererseits. Hingabe bringt ja notwendigerweise Beschränkungen der eigenen Freiheit und Selbständigkeit mit sich. Es steckt die Bedrohung darin, zu viel von sich preisgeben zu müssen.

In der Auseinandersetzung zwischen Selbstverwirklichung und Hingabe gibt es zwei verschiedene Typen:[2]

1. Der eine Typ orientiert sich mehr an seinen Aufgaben in der Welt. Dahinter steht das Bemühen, sich selbst durch sinnvolles Tätigsein zur Entfaltung zu bringen. Hingabe an Menschen und Dinge ist leichter, weil konkreter, als Hingabe an die Forderungen eines unsichtbaren Gottes. Diesem Typ geht es primär darum, die Welt in Verantwortung menschenwürdig aufzubauen. Er entfaltet sich selbst im Tun des Guten und erlebt doch diese seine Selbstverwirklichung als in Spannung zu seinem Gottesverhältnis stehend.
2. Der andere Typ fragt ängstlich nach dem Sinn seiner profanen Aufgabe unter der Glaubensperspektive: „Welchen Wert hat das, was ich hier und jetzt tue, im Lichte des kommenden Reiches Gottes? Wie gehört es in den Plan Gottes mit hinein? Ist es nicht unwichtig oder gar sinnlos?" Der Weltbezug, der an sich als real und sehr befriedigend erfahren wird, wird gleichzeitig erlebt als Hemmung für den Glaubensvollzug. In der Welt, vor allem da, wo sie technische Welt ist, ist kein Platz für Gott. Die Welt ist nicht nur areligiös, sondern sie verdüstert Gott, sie entfernt von Gott. Glaube kann nur gelebt werden, wenn Abstand vom „Weltlichen" genommen wird.

Eine wesentliche Aufgabe der Seelsorge an dieser Altersstufe wäre, zur Integration der zwei verschiedenen Ziele, Dienst an der Welt und Gottesdienst, zu helfen. Und wo der Akzent beim Dienst an der Welt vorwiegend auf der Selbstverwirklichung liegt, müßte auf dieser Altersstufe begriffen und gelernt werden, daß die gefürchtete Selbsthingabe an Gott eben gerade Selbstverwirklichung bedeutet, nicht Beschränkung, sondern Erweiterung und Bereicherung des Lebens.

Es gibt noch eine andere Antinomie außer der zwischen Selbsthingabe und Selbstverwirklichung, die auf dieser Altersstufe als Spannung erlebt wird. Es ist eine Antinomie, die sich sowohl auf das eigene Glaubensleben als auch auf das Leben und Arbeiten in der Gemeinde bezieht, und zwar ist es die Forderung nach Kontinuität und Stabilität einerseits und die Forderung, sich zu ändern und das Risiko des Neuen zu übernehmen, auf der anderen Seite. Jede Entwicklung, auch jede religiöse Entwicklung, setzt sowohl Kontinuität als auch Wandlung voraus.

Auf dieser Altersstufe ist das Interesse an Risiko und Wandlung naturgemäß groß und ebenso groß das Mißtrauen gegenüber dem traditionellen und verpflichtenden Glaubensgut. Man hat Angst vor Erstarrung, möchte sich nicht festlegen, sondern auch im Leben mit Gott noch experimentieren, immerwährend lernen dürfen, ins Offene laufen, den Weg mit Gott selbst suchen und finden. Es entwickelt sich auf dieser Altersstufe leicht ein Trend zum impliziten Christentum[3], zur Heilserwartung unabhängig von der Heilsgemeinde, und das Fragen wird oft genug zur Manie des Fragens, für die jede konkrete Feststellung suspekt ist. Man muß sich ja auch noch nicht festlegen. Die Zukunft ist noch so groß. Man lebt in der Illusion, daß von ihr alles das zu erwarten ist, was der Gegenwart fehlt. Die Tatsache, daß der Zukunftsbezug dominiert, macht unbesorgter in bezug auf das Risiko. Es kann ruhig experimentiert werden, auch in der Gemeindepraxis. Es können ruhig auch Fehler gemacht werden. Es ist damit nichts verloren. Es ist immer noch Zeit genug, alles wieder wettzumachen.

Diese Altersstufe bringt also als Pfund in die Gemeindearbeit ihre große Offenheit für das Experiment ein, während die nächste Altersstufe — das mittlere Erwachsenenalter — den Forderungen nach Kontinuität und Stabilität, auch in der Frömmigkeit, oft nur allzu gerecht wird.

Der Offenheit des jungen Erwachsenen, seiner bereitwilligen Suche nach Maßstäben scheint

allerdings ganz und gar entgegenzustehen, daß er sich selbst so gern zum Maßstab macht, seinen „offenen" Frömmigkeitsstil verabsolutiert und dadurch eben nicht mehr offen ist für andere Formen des Glaubensvollzugs. Der reife Mensch steht oft verwundert vor solcher „Intoleranz der Offenheit". Es werden harte und scharfe Urteile gefällt über andere Frömmigkeitsstille, wie man überhaupt alle Entscheidungen trifft ohne Kompromiß. Das aber gehört zum jugendlichen Denken, ist Selbstschutz und Handikap zugleich und ganz einfach die Folge davon, daß man noch nicht auf genügend Erfahrungen zurückgreifen kann mit dem eigenen Frömmigkeitsstil und dem anderer.

Die 2. Phase des Erwachsenenalters: Die Mitte des Lebens

Im Unterschied zum frühen Erwachsenenalter hat man jetzt eine andere Einstellung zur Zeit. Zur Realisierung der Lebenspläne steht nicht mehr unbegrenzt Zeit zur Verfügung. Die Zeit wird deshalb höher bewertet und konzentrierter genutzt. Das Lebensgefühl ist aber fast gleich wie im früheren Erwachsenenalter. Der Mensch ist normalerweise noch voller Pläne und Vitalität. Die Lebensgrundstimmung ist positiv. Man hat eine gewisse Selbstsicherheit, ist in seinem Bereich eingerichtet, auch im geistigen Bereich. Das mittlere Erwachsenenalter ist die Phase der spezifischen und definitiven Selbstbestimmung. Vielleicht war früher die Willenskraft stärker, dann ist es jetzt die Willensspannkraft, sind es Ausdauer und Belastbarkeit. Eine gewisse Verfestigung gibt der Persönlichkeit Profil.

Was die Religiosität der mittleren Generation angeht, so fällt auf, daß diese Phase wohl die unproduktivste des Erwachsenenlebens ist. Sie erscheint eigentümlich areligiös und unmetaphysisch. Grund dafür ist die ganz starke Extrovertiertheit, die keine Zeit läßt und keinen Sinn hat für Verinnerlichung. Es sind ja in dieser Phase schon einige Grenzerlebnisse gemacht worden; sie werden noch eine Zeitlang verdrängt; unbewußt aber wird die Aktivität gesteigert zu intensiver Letztplanung.[4] Mit radikaler Sachlichkeit wird alles Unwesentliche beiseite geschoben.

Die Krise der kirchlichen Begegnung mit dieser Generation hat wahrscheinlich oft äußere Gründe. Bildungschancen sinken jetzt überhaupt auf ein Minimum. Es besteht kein Bedürfnis, viel aufzunehmen. In dieser Phase gibt man aus. Auch in der säkularen Erwachsenenbildung ist diese Generation mit zehn Prozent am schlechtesten vertreten.

Im geistlichen Bereich zeigt sich ein gewisser Skeptizismus. Man relativiert gern frühere Erkenntnisse und verspottet sarkastisch die Illusionen „von damals". Wo geistliches Engagement da ist, erhält der Glaube oft eine spezifische Färbung. Man akzentuiert: Gott für die Welt. Die Welt soll nicht nur den geschichtlichen Rahmen und sozusagen den Stoff für die Kirche abgeben, während diese in gnadenhafter Existenz der Welt enthoben ist. Diese Generation möchte die Welt von der Gemeinde nicht nur in einem oberflächlichen Optimismus geliebt wissen, nicht nur, insofern die Welt für die Gnade offensteht, sondern als Welt selber. Die soziale Ordnung, der technische Fortschritt, der ärztliche Widerstand gegen den Tod werden als gottgeheiligte Werke geglaubt.

Die Verkündigung für diese Altersstufe muß das ernst nehmen, muß aber auch deutlich akzentuieren, daß der Christ nicht bei der Gestaltung der Welt stehenbleiben darf, denn das Reich Gottes übersteigt eben jedes Fabrikat und Werk. Es geht nicht nur um Verbesserung der Welt, sondern darum, daß Gott diese Welt zum Schauplatz seiner Gemeinschaft mit erlösten Menschen machen will. Das mittlere Erwachsenenalter steht in Gefahr, in einen profaneschatologischen Fortschrittsglauben abzugleiten.

Aber man muß auch das wieder einschränken. Die Grenzerfahrungen, die bisher gemacht wurden, werden ja nicht alle ohne Ausnahme verdrängt. Zweifellos ist dem arbeitsbelasteten Menschen der Lebensmitte doch irgendwo klar, daß auch die Fortschrittswelt vom Tod bestimmt ist. Dieses Jahrzehnt hat eine scheinbar so resolute Gestalt angenom-

men, und das macht den Zugang schwer. Und doch ist bei den meisten eine geheime Sorge da, eine Grundangst vor der Sterblichkeit. Auch die Menschen dieser sogenannten areligiösen Phase sind ansprechbar, meist besser in der persönlichen Begegnung als in der großen Gruppe. Die große Gruppe ist noch mehr die Form für den jungen Erwachsenen.

Die Verkündigung für das mittlere Erwachsenenalter muß nüchtern und sachlich sein, ohne barocke Ausmalungen. Leute dieses Alters reagieren allergisch auf „Geschichtchen" in der Predigt und auf pastoralen, betulichen, betreuerischen Tonfall. Vielleicht rührt daher auch die Tatsache, daß das mittlere Erwachsenenalter zahlenmäßig weniger als alle anderen Altersstufen in der Seelsorge vertreten ist. Man hat eine Abneigung gegen Allzupersönliches und Gefühlsbetonung in Dingen des Glaubens. Der Glaube ist eher verhalten, er äußert sich nicht so leicht. Dazu kommt natürlich, daß man sich in dem Alter nicht gerne in die Rolle des Hilfsbedürftigen begibt.

Dem gleichen Prestigedenken entspringt die Abneigung dieser Altersstufe gegen das nicht abgesicherte Experiment. Man meint, sich keine Mißerfolge mehr leisten zu können, und erliegt zu leicht der Gefahr, alles an sichtbaren Ergebnissen zu messen, den eigenen Glaubensvollzug wie auch die Arbeit der Gemeinde. Manches, was nach Stabilität aussieht in dieser Altersphase, ist aus Angst geboren, weil das Vertrauen in die Machbarkeit der Dinge noch zu groß ist, wiederum aber nicht mehr groß genug, um unangefochten zu sein. Es wäre interessant, der Frage nachzugehen, welche Formen und Inhalte eine Seelsorge haben müßte, mit der man die anscheinend so resoluten Menschen der Lebensmitte erreicht. Aber das kann in diesem Zusammenhang nicht geleistet werden.

Die 3. Phase des Erwachsenenalters: Die Lebenswende

Stabilität und Sicherheit werden wieder aufgebrochen in der nächsten Phase, d. h. im späten Erwachsenenalter. Diese Phase wird in der Literatur gerne als Alter der Lebenskrise bezeichnet, weil diese Zeit auch subjektiv als Zeit des biologischen Abstiegs erlebt wird, und das kann begreiflicherweise mit schweren seelischen Erschütterungen verbunden sein.

Die Kraft der Selbstdurchsetzung verringert sich. Das Schwergewicht verschiebt sich in Richtung Selbstverteidigung und Selbstsicherung. Genau besehen ist dieses Alter wahrscheinlich gar nicht so viel krisenreicher als irgendein anderes; aber vielfach werden die Veränderungen, die sich ganz allmählich im Laufe von zehn oder mehr Jahren vollzogen haben, plötzlich wie in einem Zeitraffer in wenigen Jahren nacherlebt.

Das Verhältnis zur Zeit hat sich verändert. Das Bewußtsein ihres unaufhörlichen Fließens drängt sich stärker auf. Man gewinnt den Eindruck, daß sie schneller ablaufe als in früheren Jahren. Eine der möglichen Erklärungen für den subjektiv beschleunigten Zeitablauf könnte sein, daß das Denken mit zunehmendem Alter abstrakter wird. In der Vielzahl der Eindrücke und Erlebnisse wird mehr und mehr das gleiche gesehen, es wird an jedem Eindruck nur das Wesentliche wahrgenommen. Äußerlichkeiten verschwinden. Wenn man aber nun Eindrücke unbewußt auf das Wesentliche reduziert, dann sind sich viele Erlebnisse ähnlich. Man hat nicht mehr den Eindruck, sehr viel erlebt zu haben. Die Zeit schrumpft. Das ist am besten am Unterschied zwischen sehr jungen und sehr alten Menschen zu beobachten: Für den jungen ist alles neu und interessant, für den alten „alles dasselbe Theater".

Es entsteht im späten Erwachsenenalter auch der Eindruck, als wären nur noch Verluste zu buchen, als würde das Leben nur noch ärmer, dunkler, enger und einsamer. Bisher gab es immer eine Art von Gewinn- und Verlustrechnung. Man verabschiedete und bekam Neues, anderes. Jetzt scheint sich nichts Lohnendes mehr einzustellen. Für das Alter, in das man eintritt, findet man keine Leitbilder. Man muß sie selbst suchen. Elegische Erinnerungen an Kindheit und Jugend stellen

„Der Gedanke an den Tod hat jetzt größere Schrecken als für wirklich alte Menschen, weil dort das Leben erfüllt ist"

sich ein. Diese werden in ihrer Erlebnisqualität dann auch noch überschätzt. Es melden sich die ersten Todesängste. Das sind nicht einfach nur Stimmungen. Sie sind ein innerer Aufstand des Noch-nicht-Gelebten. Sie melden an, daß man weiterleben will und einen neuen Weg suchen muß. Sie sind — idealistisch ausgedrückt — der letzte Appell des Lebens an die Entfaltung der Persönlichkeit, ein Aufruhr dagegen, in diesem Alter das Leben einfach vergehen zu lassen.[5] Der Gedanke an den Tod hat jetzt größere Schrecken als für wirklich alte Menschen, weil dort das Leben erfüllt ist. Auf diese depressive Lebensgrundstimmung reagieren die Menschen mit allerlei Fehlhaltungen. Darauf kann hier aber nicht eingegangen werden.

In unserem Zusammenhang interessiert in erster Linie die Religiosität dieser Altersphase, und da kann man sagen, daß geradezu eine innere Unruhe da ist, eine große Aufgeschlossenheit für geistige und religiöse Lebensfragen — ein fruchtbarer Moment also für den kerygmatischen Dialog. Die Sinnfrage des Lebens wird jetzt ganz allgemein und radikal gestellt. Man hat zuweilen gesagt, daß im biologischen Abbau schöpferische Kräfte philosophisch-theologischen Denkens erwachten. Richtig ist daran sicherlich, daß die eschatologische Komponente des Lebens nicht mehr so vernachlässigt wird wie früher.

Eine Lebensfülle, die sich nur als Ansammlung von Erfolgen und Taten darstellt, erscheint plötzlich utopisch. Mißerfolge werden stärker registriert, und zum anderen versteht diese Altersstufe jetzt auch, daß sie vielleicht fruchtbarer werden als die Erfolge, weil sie zur Überprüfung der Werte zwingen. Vielleicht ist es eine plötzliche Krankheit, die lahmlegt und die Eitelkeit aller bisherigen Unternehmungen zum Bewußtsein kommen läßt — jede Krankheit kündigt ja irgendwo den Tod an —, vielleicht ist es ein anderes Grenzerlebnis. Der Mensch muß einen neuen Wertbegriff entdecken, einen subtileren, in dem auch Niederlagen und Verzichte ihren Platz haben.[6]
Es ist also eine größere Offenheit da für geistliche Erfahrungen als auf früheren Altersstufen, eine Offenheit auch für theologische Bildungsangebote. Theologische Erwachsenenschulung in dieser Altersphase hat wieder Chancen.
Nun wäre noch zu fragen, wie die Frömmigkeit inhaltlich aussieht:
1. Der Sinn für Stille und Meditation wächst, obwohl man noch voll im Arbeitsleben steht. Es fehlt nur meist an Anleitung.
2. Es wächst auch das Interesse an der Bibel, sowohl was ihre Lebenshilfe angeht als auch was ihre Zusammenhänge und theologischen Aussagen betrifft. Der Akzent liegt bei den Quietiven des Evangeliums, bei dem, was zugesagt wird an Sinnerfüllung und Geborgenheit.
3. Es wird gefragt, wie zu anderen Zeiten geistliche Probleme bewältigt worden sind. Es entwickelt sich also das Interesse an der Geschichte der Kirche, d. h., wenn bei der Behandlung nicht nur Fakten geboten werden, sondern der Akzent auf den Wirkungen des Evangeliums liegt; wenn gefragt wird, welche Probleme im Lauf der Geschichte auftraten für die Gemeinde Jesu Christi und wie sie bewältigt wurden.
4. Diese Altersstufe gewinnt auch ein neues Verständnis für die Pluralität des geistlichen Lebens, deshalb nämlich, weil man sich nicht mehr selbst zum Maßstab macht.

Die Frömmigkeit dieser Altersstufe erliegt allerdings manchmal der Gefahr, daß sie zu sehr als Trost ergriffen wird. Dann ist sie Frömmigkeit, die aus Resignation erwächst, und damit Flucht. Das Jenseits erfüllt alle Wünsche, die das Diesseits versagt. Es gibt aber auch die andere Möglichkeit, daß sich aus der Krisensituation heraus eine reife geistliche Haltung entwickelt. Sie gibt neue Zielvorstellungen für die verbleibende Zeit und hilft dazu, sie konzentrierter zu nutzen, noch mehr nach dem Wesentlichen zu fragen, als das bisher der Fall war.

Die 4. Phase des Erwachsenenalters: Die Vorbereitung auf das Altwerden

Es sind deutlich zwei Linien erkennbar in der Bewältigung der Probleme dieser Altersstufe:

Dort, wo die Auseinandersetzung mit den phasentypischen Aufgaben verdrängt wird, zeigen sich Pensionsneurose, Altersehrgeiz, nicht überwundene Machtansprüche, Depressionen. Bei Menschen, die sich jetzt bewußt auf das Altwerden vorbereiten, ist die Lebensgrundstimmung positiv. Es breitet sich Zufriedenheit aus mit dem, was das Leben gebracht hat. Zunehmend treten Güte und Verstehen hervor. Der Mensch wird ruhiger und ausgeglichener, er hat zu sich selbst gefunden. Eine stärkere Hinwendung zur „Innenseite" des Lebens, ein Suchen und Fragen nach Gott sind Merkmale dieser Altersstufe, wo sie bewältigt wurde. Eine sogenannte „religiöse Phase" bricht an. Zunehmende körperliche Schwächen werden gesehen in ihrem Anspruch, angenommen zu werden. Man besinnt sich auf den „Gang der Welt", und das hilft, sich zu versöhnen mit dem eigenen Anteil, den man zu tragen hat.

Die Auseinandersetzung mit dem Gedanken an den herannahenden Tod bringt das Einüben in die Bereitschaft, ihn anzunehmen. Das aber hilft, sich aus der Ichverhaftung zu lösen. Die Dienstfunktion des Lebens wird neu begriffen, und auch das Gebet wird ganz neu gesehen, nicht als Anhang zum aktiven Leben, sondern als Hauptaufgabe menschlichen Tuns.

Für die Seelsorge ist wichtig: Menschen dieser Altersphase erwarten eine Erklärung für das Auseinanderfallen der eigenen Glaubenshaltung und der der jüngeren Generation. Sie müssen eine Brücke finden zwischen den Normen, die ihnen ihre Unterweisung damals gesetzt hat, und den heutigen Praktiken. Menschen der vierten Erwachsenenphase brauchen auch Antwort auf den Zweifel, ob ihr Leben trotzdem „richtig" war, obwohl sie heute vieles selbst anders machen würden aufgrund ihrer Erfahrung oder heutiger Kenntnisse. Sie brauchen auch Hilfe dafür, das anzunehmen, daß das Leben bruchstückhaft bleibt, daß viele Wünsche offengeblieben sind und Ziele nicht erreicht wurden. Die Seelsorge muß Hilfe bieten, ja zu sagen zum gelebten Leben.

Das ist sehr wichtig auf dieser Altersstufe, weil das später oft nicht mehr aufgenommen werden kann. Die Botschaft für die vierte Erwachsenenphase muß also die von der Vergebung sein und von der Liebe Gottes, die sich in ihrer Führung nicht irrt.

Die 5. Phase des Erwachsenenalters: Das hohe Alter

Ob die Probleme dieser Altersstufe bewältigt werden, fällt mehr auf als auf anderen Lebensstufen, weil das schmückende Beiwerk fehlt. Es gibt eine Linie, die zur Erstarrung im Altgewohnten hinführt, zu Stupidität, Altersmaterialismus, Lebensneid und Regression — man könnte noch mehr Negatives aufzählen. Und es gibt andere alte Menschen, bei denen kann man von Vergeistigung sprechen. Bei ihnen verlieren die egozentrischen Strebungen an Stärke gegenüber den transitiven. Der Mensch ist nicht mehr an sich selbst orientiert, hat eine beneidenswerte Freiheit von Dingen und Menschen, eine Souveränität, die durch ständige Sublimierung von Triebbedürfnissen erreicht worden ist. Bis dahin ist wahrscheinlich ein langer Weg zurückzulegen. Es gibt alte Menschen, die dazu gefunden haben, über sich und andere heiter zu sprechen, mit ihren Kümmernissen nicht hausieren zu gehen, das Leben total zu bejahen. Vergeistigung also auf der einen Seite und Stupidität auf der anderen. Diese beiden Linien zeigen sich auch im Glaubensvollzug. Sie zeigen sich bei den Menschen, die noch keinen Zugang haben zum Evangelium, und auch bei gläubigen Christen. Stupidität und Regression ist oft der Grund dafür, daß alte Menschen keinen Zugang mehr finden können zum Glauben an Christus, obwohl man meint, daß sie doch von ihrer Lebenserfahrung oder von den Nöten her, in denen sie sich befinden, dem Evangelium näher sein müßten als jüngere Menschen. Aber sie sind so befangen im Altersmaterialismus, daß nichts anderes mehr Platz hat. Aber auch bei alten Menschen in der Gemeinde kann der Glaube erstarren in den altgewohnten Formen

der Frömmigkeit. Es können keine neuen Gesichtspunkte Fuß fassen. Man gewinnt den Eindruck, daß die Form gepflegt wird auf Kosten des Inhalts.

Wenn man nun die Linie der Vergeistigung verfolgt, dann findet man auch unter Nichtchristen solche, die dem Evangelium sehr nahe sind, weil sie jetzt drängender fragen als früher nach absoluten Werten gegenüber der chaotischen Weltverwirrung, weil sie merken, daß sie aus der reinen Immanenz heraus sich selbst und ihr Schicksal nicht verstehen können. Motiviert wird dieses Suchen außerdem noch durch ein natürliches Streben nach Heil und Geborgenheit, um die die Glaubenden beneidet werden. Wer dann im Alter noch findet, zeichnet sich meist durch ein sehr intensives, dynamisches Gottesverhältnis aus. Die Frömmigkeit der alten Menschen, die durch Jahrzehnte gewachsen ist, hat meist einen etwas anderen Charakter. Sie ist ruhiger und problemloser. Die Persönlichkeit ist weitestgehend integriert durch den von ihr kontinuierlich gelebten Glauben. Die Tendenz, alle Inhalte des Erlebens vom Glauben her zu gestalten, bewirkt im Lauf der Zeit eine innere Konsolidierung des Menschen, Ausgeglichenheit, Vertrauen.

Der Glaube des Greisenalters unterscheidet sich aber nicht nur formal, sondern auch inhaltlich von dem Glauben in anderen Lebensphasen:

1. Der alte Mensch hat ein anderes Verhältnis zum Plan Gottes mit der Welt als der jüngere. Es besteht im Alter die Tendenz, das vergangene Leben als eine Ganzheit zu deuten.[7] Man überschaut ja auch einen langen Zeitraum. Alte Menschen setzen den Plan Gottes mit der Welt oft in Analogie zu dem Plan, den er mit ihrem persönlichen Leben verfolgt hat. Der Plan Gottes mit ihrem Leben hat dazu beigetragen, daß der Plan Gottes mit der Welt zur Durchführung gelangte. Sie waren ein nicht ganz unwesentlicher Bestandteil darin.

Eine Anfechtung ist allerdings die Tatsache, daß man als alter Mensch nicht effektiver mitwirken kann an der Durchführung der Pläne Gottes in der Welt. Aber stärker als die Anfechtung ist der Trost: „Gott wird sich nicht geirrt haben, wenn er mich noch leben läßt. Es ist in seinem Plan." Untersuchungen haben gezeigt, daß von glaubenden alten Menschen sehr selten — nur in besonderen Schwächezuständen — von der Sinnlosigkeit des Daseins gesprochen wird. Das Wissen um den Plan Gottes überwiegt. Allerdings sind sich alte Menschen auch klar darüber, daß dieses Wissen in ihrem Leben nicht immer so ausgeprägt war wie gerade jetzt im Alter.

Viele Gedanken alter Menschen kreisen um die Begriffe Führung und Hilfe in ihrem Leben. Es wird an die Führung geglaubt als an etwas kontinuierlich Dagewesenes, gesprochen wird aber von den Situationen, wo Gott plötzlich eingegriffen und geholfen hat. Der Gedanke an dieses plötzliche Eingreifen überwiegt in der Erinnerung.

2. Alte Menschen haben ein besonderes Verhältnis zur Allmacht und Liebe Gottes. Seine Allmacht ist unangefochtener als in früheren Jahrzehnten. Je mehr die eigene Ohnmacht zunimmt, desto mehr stützt man sich auf diese Allmacht. Was die Liebe Gottes angeht, können sich allerdings noch einmal Zweifel anmelden. Manchmal bricht im Alter ganz plötzlich das Theodizeeproblem wieder auf, das längst bewältigt schien. Wie kann Gott das alles zulassen? Auch viele alte Menschen, die nicht zum Glauben durchstoßen können, führen dieses Problem als Grund dafür an. Bei glaubenden alten Menschen wird es aber schneller überwunden als in jüngeren Jahren. Der Glaube an Gottes Liebe ist im ganzen ruhiger und unangefochtener als früher. Dazu trägt eben auch die Tatsache bei, daß eine selektive Erinnerung da ist an Situationen der Durchhilfe in den zurückliegenden Jahren. Die Erinnerungen an Situationen des Zweifels werden im Alter ausgeblendet. Gottverlassenheit, die man ja auch verspürt hat im Leben, ist kein Thema mehr.

3. Der alte Mensch hat ein tieferes Verständnis für Kreuz und Auferstehung. Kreuz und Auferstehung werden wahrscheinlich nur recht deutlich im Angesicht der Realität der Vergänglichkeit. Das ist an kein Alter gebunden, weil aber dem Menschen in den ersten

Jahrzehnten die Nähe des Todes fehlt, gehen ihm ganz bestimmte tiefere Erkenntnisse und geistliche Erfahrungen ab.

4. Der alte Mensch hat eine ambivalente Einstellung zum Tode. In einer merkwürdigen Polarität begegnen sich die Sucht, noch leben zu wollen, und die Sehnsucht nach dem Tode. Manche alte Menschen werden von einem dieser beiden Gedankengänge allein beherrscht. Meist ist aber eine Ambivalenz festzustellen. Beides ist gleichzeitig da: der Wunsch, noch leben zu wollen, die Angst vor dem Sterben und die Angst davor, etwas zu verpassen, was das Leben noch geben könnte, und auf der anderen Seite die Sehnsucht nach dem Tode als Kapitulation vor der eigenen Schwäche.

Darüber hinaus findet man bei reifen Christen aber nicht nur diese menschlichen Ängste, sondern die Bejahung des Todes als Erfüllung des Lebens und Erfüllung des Glaubens. Und man macht die Erfahrung, daß gerade diese Menschen die letzten Jahre ihres Lebens noch richtig leben. Sie haben nichts zu verlieren und genießen dankbar jeden Tag. Der Glanz von früheren Erlebnissen wird nicht zurückgesehnt; da ist anderes, wofür man lebt.

Es ist das Charakteristische an hochbetagten Menschen, daß es dabei nicht nur um die Zubereitung auf das persönliche Lebensende geht, sondern jedes einzelne Leben und Sterben dient der Weltvollendung. Gott verfolgt damit seinen Plan mit der Welt.

Freilich, in der Seelsorge merken wir, daß längst nicht alle Menschen zu dieser Reife kommen. Es gibt da vielerlei Ängste und Fehlhaltungen, übersteigerte Schuldgefühle und Traurigkeit über Nichtrealisiertes im Leben. Und auch das Gegenteil: einen ausgewachsenen Pharisäismus, der ganz überzeugt ist davon, den Himmel verdient zu haben. Vielleicht ist das aber auch nur eine Art Verleugnung der Angst vor Tod und Gericht.[8]

In unserer Seelsorge an alten Menschen sollte deutlich werden, daß das Zeugnis eines reifen Menschenlebens für die heutige Welt zu einem eschatologischen Zeichen werden kann, wenn nämlich der Mensch angesichts des Todes nicht verzweifelt, sondern auf die Zukunft wartet als einen Neubeginn des Lebens.

Anmerkungen:

1 Th. Hauser, Die verschiedenen Lebensphasen im Erwachsenenalter, in: E. Feifel (Hrsg.), Erwachsenenbildung (Zürich 1972), 103.

2 Im folgenden Abschnitt beziehe ich mich auf einen Forschungsbericht von G. Vercruysse über „Spannungsmomente im Glaubensleben der Erwachsenen", in: Archiv für Religionspsychologie Bd. 9 (Göttingen 1967) 151 ff.

3 Vgl. hierzu den Aufsatz von E. Feifel, Glaubenssinn und theologischer Lernprozeß, in: E. Feifel (Hrsg.), Erwachsenenbildung (Zürich 1972) 50 ff.

4 Vgl. hierzu B. Dreher, Die Beachtung der Altersstufen und die stufenweise Initiation in das gelebte Christentum, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 (Freiburg 1966) 110 - 133.

5 Th. Hauser a.a.O. 118.

6 Zu diesem Abschnitt verweise ich auf den Aufsatz von R. Peck, Psychologische Entwicklung in der zweiten Lebenshälfte, in: J. E. Anderson (Ed.), Psychological Aspects of Aging (Washington 1956) 42 - 49, in Übersetzung abgedruckt in dem Sammelband von H. Thomae/U. Lehr (Hrsg.), Altern — Probleme und Tatsachen (Frankfurt 1968) 530 - 544. Den modernen Leser mutet die Darstellung etwas zu spekulativ an. Sie hat ihren Wert aber als Gegengewicht zu einer Psychogerontologie, die empirische Untersuchungen überbetont.

7 Vgl. hierzu Gesprächsprotokolle bei V. Grönbaeck, Die Bestimmung in der Altersreligiosität, in: Archiv für Religionspsychologie Bd. 10 (Göttingen 1971) 264 - 273.

8 Th. Hauser a.a.O. 135.

Weiterführende Literatur: Hjalmar Sundén, Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit (Berlin 1966); Heije Faber, Religionspsychologie (Gütersloh 1973); Theophil Thun, Das religiöse Schicksal des alten Menschen. Eine religionspsychologische Untersuchung (Stuttgart 1969); Franz Pöggeler, Der Mensch in Mündigkeit und Reife. Eine Anthropologie des Erwachsenen (Paderborn ²1970).

Dorothea Nowak, Rennbahnstraße 107 a, 2000 Hamburg 74

„Das Wort Glauben
steht eindeutig an einem polemischen Kontext"

Der Begriff des Glaubens bei Paulus und Johannes

Laut Kant sind Anschauungen ohne Begriffe blind und Begriffe ohne Anschauung leer. Die Gefahr, zum leeren Begriff zu degenerieren, liegt im Fall von „Glaube" seit langem besonders nahe.[1] Es lohnt und gebietet sich deswegen, immer wieder nach der „Anschauung" zu fragen, d. h. nach der konkreten Gestalt, die das Wort bei denen, die es gebrauchen, besitzt. Im Neuen Testament verwenden insbesondere Paulus und Johannes „Glaube" bzw. „glauben".[2] Welche Vorstellungen verbinden sie damit? Dieser Frage soll der vorliegende Beitrag nachgehen; er will dabei zugleich zu einer präziseren Erfassung dessen, was uns Glaube bedeutet, hinarbeiten.

1. Glaube bei Paulus[3]

1.1 Paulus befaßt sich mit dem Thema „Glaube" in besonderem Umfang in den Briefen an die Galater und Römer.[4] In diesen Schreiben erscheinen auch andere Begriffe gehäuft, und zwar vor allem Gerechtigkeit — Rechtfertigung sowie Gesetz und Werke.[5] Der Befund ist für Orts- und Wesensbestimmung von „Glaube" aufschlußreich; „Glaube" steht in einem bestimmten Wortfeld, nämlich dem der Rechtfertigung aus Glauben ohne die Werke des Gesetzes (vgl. Röm 3, 28). Dieses Wortfeld nun steht eindeutig in einem polemischen Kontext. Damit gewinnt auch „Glaube" einen polemischen Charakter; dadurch, daß vom Glauben geredet wird, soll eine falsche Einstellung ausgeschlossen werden. Es handelt sich dabei um das Leistungsdenken im Verhältnis zu Gott. „Glaube" markiert eine Gegenposition. „Glaube" hat — wie auch z. B. „Rechtfertigung" — hier einen bestimmten theologischen Sitz im Leben, nämlich die Auseinandersetzung mit dem jüdischen Erbe. Gewiß, Paulus redet auch in anderen Sachzusammenhängen vom Glauben; das bedeutet aber nicht, daß Glaube bei Paulus ein allgemeiner, neutraler Begriff ist. Vielmehr kennzeichnet er eine Antithese, und zwar zur Gesetzlichkeit jeder Art. Wer so vom Glauben spricht, redet alternativ.

1.2 In den genannten theologischen Auseinandersetzungen bringt Paulus „Glaube" ein, wo immer es geht, stellenweise sogar auf Kosten der Durchsichtigkeit des Satzes. Ein bezeichnendes Beispiel bietet Röm 3, 21 - 31. Dieser für die Rechtfertigungslehre zentrale Abschnitt ist förmlich durchsetzt von Aussagen über den Glauben: V 22.25.26.27.28.30.31, insgesamt 9mal. Dabei wirkt V 25 regelrecht überladen, so daß die Interpretation Probleme aufwirft („ . . . den Gott hinstellte als Sühne durch den Glauben in seinem Blut . . . "). Die wahrscheinlichste Lösung ist die, daß Paulus hier eine überkommene Aussage kommentiert, und zwar durch den Zusatz „durch den Glauben".[6] Paulus betont gerade bei der Rechtfertigungslehre den Glauben. Es sei an dieser Stelle dahingestellt, inwiefern die Rechtfertigungslehre bereits vorpaulinisch entworfen wurde.[7] Deutlich ist auf jeden Fall, daß Paulus sie in der Richtung von „Glaube" interpretiert; er will die Gerechtigkeit als *Glaubens*gerechtigkeit verstanden wissen. Warum? Es ist Paulus offensichtlich daran gelegen, die durch Christi Erlösungstat geschaffene neue Situation in ihrer Qualität durchzuhalten und jederlei Rückfall zu vermeiden. Die Tat Christi bedeutet mehr als eine Art Generalamnestie[8], die zwar einen Schlußstrich unter die bisherige Schuld zieht und insofern einen Neuanfang bewirkt, die aber die Voraussetzungen im Betroffenen selbst nicht ändern kann.[9] Eben das jedoch zeichnet Christi Tat aus: Die Verhältnisse haben sich für den Menschen grundlegend verändert; er kann nicht nur neu beginnen, sondern auch unter neuen Voraussetzungen. Es muß und soll nicht so weitergehen wie bisher; „das Alte ist vergangen, Neues ist entstanden" (2. Kor 5, 17). Der neue Bund unterscheidet sich wesensmäßig vom alten.[10] Das Leben steht von jetzt an unter anderen Vorzeichen, nämlich denen der Gnade und des Glaubens.

1.3 Paulus sieht „Glaube" im heilsgeschichtli-

chen Rahmen; „Glaube" ist Charakteristikum einer bestimmten Epoche in der göttlichen Heilsökonomie, nämlich des neuen Bundes. Glaube ist nicht bloß ein existentieller Begriff, sondern ebenso, ja zuerst ein epochaler. In Gal 3 erörtert Paulus diesen Sachverhalt. Von Abraham zu Christus spannt sich die Linie der Verheißung, des Erbes, des Segens und des Glaubens. Die Epoche des Gesetzes spielte sich zwischendurch ab; das Gesetz hatte die Funktion der Verwahrung (3, 23 f.), „ . . . bis der Glaube kam" (V 23.25). Diese Formulierung ist höchst merkwürdig. Natürlich meint Paulus damit die durch Christus geschaffene Situation, wie er ja auch sagen kann, daß Christus die Epoche des Gesetzes beendete (Gal 3, 24 ff.; Röm 10, 4). Wenn Paulus nun aber die Formulierung vom „Kommen des Glaubens" wählt, so will er damit zum Ausdruck bringen, daß eine qualitativ andere Epoche angebrochen ist. Die Heilsgeschichte hat einen Wendepunkt durchschritten; die neue Phase muß als Glaubens-Epoche definiert werden. Wer das nicht beachtet, unterliegt einem heilsgeschichtlichen Anachronismus und denkt an Gott vorbei.

1.4 In Gal 4 erläutert Paulus den Sachverhalt mit Hilfe eines Bildes und bringt damit den Begriff „Glaube" zur Anschauung. Paulus wählt das Bild eines heranwachsenden Menschen, der zum Erben bestimmt ist. Solange der Erbe unmündig ist, durchläuft er die Phase der „Verwahrung" (4, 2).[11] Während dieser Zeit hat er nichts zu sagen, denn er ist noch nicht erbfähig. Er steht unter strenger Aufsicht, die ihn daran hindert, Dummheiten zu begehen. Dann jedoch ändert sich die Lage für ihn völlig. Wenn das in 4, 1 - 2 verwendete Bild den Tod des Vaters voraussetzt, so tritt der Sohn nachträglich und zeitverschoben in ein Partnerschaftsverhältnis mit dem Vater, indem er nun im Sinn und Geist des Vaters dessen Erbe verwaltet. Lebt der Vater noch, so beginnt jetzt unmittelbar ein Verhältnis von Treu und Glauben, von Vertrauen, Kommunikation, Information, Anteilnahme usw. zwischen den beiden. Paulus will, wie aus der Übertragung des Bildes hervorgeht (V 3 - 7), die Situationsveränderung und die neue Qualität der Sohnschaft hervorheben. Unser Verhältnis zu Gott ist durch Christus ein anderes geworden. Die Phase der Knechtschaft ist abgelöst durch eine neue Beziehung zum Vater. Das Christus-Ereignis hat den neuen Bund heraufgeführt. Christus hat „die, die unter dem Gesetz waren, erlöst, so daß wir die Sohnschaft empfingen" (Gal 4, 5). Zwischen Gott und den so Erlösten herrscht ein vertrauensvoller Umgangsstil, eine intime Freundschaft, eine ungehinderte Kommunikation (V 6). Das ist die Atmosphäre des „Glaubens". Jedes andere Verhalten wäre ein Anachronismus, sachlich ein Widersinn und persönlich eine Beleidigung. Verhielte sich der Sohn weiterhin wie ein Sklave, der lediglich auf Befehle hört und sie ausführt, so würde er den Vertrauensakt des Vaters negieren. Würde der Christ weiterhin Gesetzeswerke ableisten, so würde er die Tat Christi annullieren (Gal 2, 17 f.).

1.5 Glaube ist für Paulus mehr als eine subjektive Einstellung; er ist auch, ja mehr noch eine objektive Befindlichkeit. Das kommt schon in dem Umstand zum Ausdruck, daß Paulus viel häufiger das Substantiv gebraucht als das Verb.[12] Glaube ist eine Atmosphäre, die Gott geschaffen hat und die seit Christus zwischen ihm und uns herrschen soll. Er stellt uns durch die Erlösung hinein in diese Atmosphäre; wir werden zu Menschen, die von Gottes Vertrauen erfaßt sind und selber Gott zu vertrauen beginnen. Versöhnung kennzeichnet die Atmosphäre, nachdem Feindschaft und Entfremdung aufgehoben wurden (Röm 5, 6 ff.; 2. Kor 5, 18 ff.). Glaube ist das Klima des neuen Bundes. Hier dominieren nicht mehr Angst und Zwang, sondern Zutrauen, Offenheit und „Kenntnis" (vgl. Jer 31, 33 f.). Selbstverständlich zeitigt das neue Verhältnis auch konkrete Ergebnisse. Es steht für Paulus völlig außer Frage, daß der Glaube Frucht produziert, also nicht bloße Theorie und Inaktivität bedeutet. Wirklicher Glaube „ist in der Liebe wirksam" (Gal 5, 6). Der später in Jak 2, 14 ff. erörterte Mißstand trifft das paulinische Verständnis von „Glaube" nicht,

sondern einen degenerierten Begriff. Paulus muß in seiner Situation ein anderes Mißverständnis bekämpfen. Er wendet sich gegen Leute, die da meinen, sie müßten durch Gesetzesobservanz Gott ihre Linientreue beweisen (vgl. Gal 3, 1 ff.). Wer so denkt, hat nicht den Geist Gottes erfaßt. Solche Werke entstammen nicht der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, sondern der Furcht (Gal 4 - 5; Röm 8). In der Atmosphäre des Glaubens wird von uns nicht die Demonstration unseres Wohlverhaltens verlangt. Vielmehr nimmt Gott uns mit hinein in sein heilvolles Tun; wir werden daran beteiligt, die heilvolle Atmosphäre des Glaubens um uns herum zu verbreiten.

2. Glaube bei Johannes[13]

2.1 Beginnen wir auch hier mit einfachen statistischen Beobachtungen zum Sprachgebrauch. Im Unterschied zu Paulus verwendet Joh (Evangelium und Briefe) nahezu ausschließlich die verbale Aussageform „glauben"; das Substantiv fehlt praktisch ganz.[14] „Glauben" ist für Joh also eine Tätigkeit, eine aktive Bewegung, nicht eine statische Einstellung, sondern ein Geschehen. Fragen wir nach Ausgangs- und Zielpunkt des Geschehens, so ergibt sich: In der Regel ist Jesus Christus das Objekt menschlichen Glaubens. Nur vereinzelt lesen wir auch vom Glauben an Gott, die Schrift, das Licht, Jesu Worte und Werke usw. Durchweg ist das Verhalten der Person Jesu gegenüber gemeint.[15] Man glaubt ihm (Dativ) bzw. an ihn.

2.2 Der Glaubensakt spielt die entscheidende Rolle, wenn es zu einer positiven Begegnung zwischen Jesus und den Menschen kommen soll; er besitzt somit heilsnotwendige Funktion. Typisch ist die Aussage Joh 3, 18: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet." Offenbar nimmt der Glaubensakt eine Schlüsselposition im gesamten Heilsvorgang ein; er ist gerade die Antwort, die dem Kommen des Gottessohnes entspricht. Nur „wer an ihn glaubt, hat das ewige Leben" (3, 16); die werden zu Gottes Kindern, „die an seinen Namen glauben" (1, 12). Das ganze Evangelium wurde dazu geschrieben, „damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus der Sohn Gottes ist, und damit ihr als Glaubende in seinem Namen Leben habt" (20, 31).

2.3 Synonyme Ausdrücke bieten weitere Umschreibungen des Glaubens[16]: zu Jesus kommen (z. B. 5, 40), ihn aufnehmen (5, 43), ihm folgen (8, 12), durch ihn als die Tür eintreten (10, 9), vom Wasser trinken, das er spendet (4, 13 f.), ihn lieben (16, 27). Das Gegenteil heißt: ihn verwerfen, seine Worte nicht aufnehmen (12, 48). In allen Fällen handelt es sich um die Orientierung des Menschen Jesus gegenüber. Was geschieht dabei? Von Interesse ist zunächst nicht, welche Veränderungen im Menschen selber vorgehen; Joh redet nirgendwo von Umkehr, Buße usw.[17] Im Blickpunkt steht vielmehr die Beziehung zu Jesus, was sich in unserem Verhältnis zu ihm abspielt. „Glauben" ist demnach bei Joh ein Relationsbegriff; ein Verhalten gegenüber einer Person (Jesus) ist angesprochen. Die Konsequenzen für den Glaubenden bilden einen zwar wichtigen, aber separat zu betrachtenden Faktor.

2.4 Was geschieht des näheren bei der Glaubens-Orientierung auf Jesus hin? Inwiefern ist Jesus gegenüber der Glaubensakt erforderlich? Was besagt „glauben" als Relationsbegriff hier? Welche „Anschauung" verbindet sich bei Joh damit? Die Antwort kann nur im Zusammenhang mit der theologischen Gesamtkonzeption des Johannes gewonnen werden. Natürlich können wir sie hier nur thetisch skizzieren.[18]
Die Mitte der joh Konzeption bildet die Christologie. Die die joh Christologie leitende Kategorie wiederum ist m. E. die der Sendung.[19] Jesus erscheint bei Joh vorzugsweise als der Gesandte Gottes; die christologische Grundaussage lautet demnach: „Gott hat seinen Sohn gesandt." Die Sendung des Sohnes hat einen bestimmten Zweck. Er soll nämlich die Verbindung zwischen den beiden verfeindeten und entfremdeten Sphären Gottes und der Welt herstellen. Die Sendung des

Sohnes stellt Gottes äußerstes und letztes Entgegenkommen der Welt gegenüber dar. Die Welt erhält damit die Chance, vom Tod ins wahre, „ewige" Leben überzuwechseln. Joh bedient sich bei der Erarbeitung dieser christologischen Konzeption anscheinend der Vorstellung des semitischen Boten- bzw. jüdischen Gesandtenrechts. Im Rahmen dieser Rechtsvorstellungen erhalten die verschiedenen Aspekte der Christusdarstellung ihren sinnvollen Ort. Botenrechtlich zu verstehen sind insbesondere[20]: die Übereinstimmung zwischen Sendendem und Gesandtem (z. B. 7, 16 - 18), die Bindung an den Auftrag (8, 28 f.), die Legitimation durch den Absender (5, 36 f.) und der Umstand, daß die Reaktion gegenüber dem Boten zugleich dem Sendenden gilt (5, 23; 12, 44 f.). Auf derselben Linie liegt die Hervorhebung des Zeugnisses[21]; denn der Gesandte bedarf zu seiner Legitimation des Zeugnisses. Ohne das „wahrhaftige Zeugnis" (5, 31 f. u. ö.) kann er seine Tätigkeit nicht entfalten. Jesus ist in erster Linie der Bezeugte, über *(peri* 5, 31 ff. usw.) den Zeugnis gegeben wird: von Johannes dem Täufer, Gott, dem Parakleten, seinen Werken, den Jüngern usw. Weniger häufig bezeugt Jesus auch selber etwas (z. B. die Wahrheit: 18, 37).

2.5 Der kritische Punkt für das Gelingen einer Gesandtschaft besteht darin, ob sie überhaupt Gehör findet, ob man sie akzeptiert, ihre Beglaubigung entgegennimmt; je weiter die beiden Parteien voneinander entfernt stehen, desto schwieriger und wichtiger gestaltet sich dieser Faktor. Die Frage lautet schlicht: Findet der Bote Glauben? Oder „nimmt man das Zeugnis nicht an" (Joh 3, 11)? Genau diesen Vorgang bezeichnet Joh mit „glauben"; hier hat der Begriff seinen Ort, hier wird er anschaulich. Glauben bedeutet, daß man den Gesandten gelten läßt; ihm das zugesteht, was er zu sein beansprucht, nämlich Bote „von oben"; daß man seine Beglaubigung annimmt.[22] Durch diesen Glaubensakt gelangt die Akkreditierung des Botschafters zum Ziel (vgl. z. B. 1. Joh 5, 10). Wo man so der Person Jesu Glauben schenkt, gewinnt seine Botschaft freie Bahn und kann sein Wort zur Wirkung gelangen. Ein Gesandter jedoch, dessen Wort nicht ernst genommen wird, vermag nichts auszurichten.

2.6 Der Glaubensakt ist von grundlegender Bedeutung; denn er entscheidet darüber, ob der Mensch überhaupt zu Jesus in Kontakt gerät.[23] Die Weichenstellung erfolgt hier. Glauben meint, daß ich mich der Person Jesu gegenüber öffne, mich ihm zuwende, ihm Vertrauen schenke, und zwar als dem eschatologischen Gesandten Gottes. Das ist weit mehr als nur ein formaler Akt im Sinne einer bloßen Vorklärung. Vielmehr akzeptiere ich nichts Geringeres, als daß Gott selber zu mir redet (11, 42; 14, 1; 16, 27 u. ö.) und nicht irgendein Mensch. Glauben umfaßt damit, daß die Autorität und Authentizität Jesu anerkannt wird; seine Person wird sachgerecht eingeschätzt (8, 24; 9, 35 - 38 usw.). Der Bote Gottes wird als solcher erkannt (6, 69; 1. Joh 4, 16). Damit ist der entscheidende Schritt getan; die Voraussetzung ist jetzt gegeben, die Wahrheit seiner Botschaft zu erkennen und dadurch frei zu werden (Joh 8, 32). Es kommt nun nur noch darauf an, bei Jesus zu „bleiben". Die grundlegende Orientierung im ganzen Heilsgeschehen bildet der Glaubensakt; er markiert den Punkt, wo man aus der Weltsphäre hinaus in die Sphäre Gottes (und d. h. des Lebens, der Wahrheit, des Lichts usw.) schreitet.

2.7 So überaus bedeutsam der Glaubensakt ist, so immens schwierig ist er jedoch auch. Die Sphären Gottes und des Kosmos liegen zu weit auseinander, als daß der Mensch von sich aus in der Lage wäre, den Gottesboten als solchen zu erkennen und ihm Glauben zu schenken. Gott ist für die Welt ein Fremder geworden; die Welt sucht ihn zu verdrängen; sie verschließt sich ihm. Wenn es nun trotzdem zur Erkenntnis des Gottesboten und zur Anerkennung seines Anspruchs kommt, so ist das ein wunderhaftes Geschenk, das nur aufgrund der besonderen Bemühungen Gottes zustande kommt.[24] Daß überhaupt Menschen an Jesus glauben, beruht auf der Gnade Gottes, der den Menschen „zieht" (6, 44). Glauben ist somit

kein freier Akt von seiten des Menschen, sondern ein „Ergriffensein".[25] Diese Kommunikationsbrücke schafft der Geist Gottes; er befähigt erst unsere Sinne, Jesus als den Gottesboten erkennen zu können (Joh 3, 3 ff. u. a.). Der Geist kann so das Medium genannt werden, das Glauben ermöglicht. Wie sehr sich Gott um den Glauben bemüht, wird auch aus dem pädagogischen Stil ersichtlich, den Jesus seinen Zuhörern gegenüber pflegt.[26] Jesus führt lange Dialoge, nimmt sich Zeit für einzelne; er versucht, schrittweise an den Glauben heranzuführen (z. B. 3, 12). Etwas Selbstverständliches und einfach Naheliegendes ist der Glaube nicht, sondern das Wunder der Kontaktaufnahme mit Gott.

3. Vergleich

3.1 Fragt man nach den bei Paulus und Johannes gemeinsamen Strukturelementen von Glauben, so treten folgende in den Vordergrund: Erstens wird eine völlig neue Kommunikationsweise zwischen Gott und denen, die zum Glauben kommen, angezeigt. Es ist eine Wende in ihren Beziehungen eingetreten. Zweitens ist diese neue Beziehung als Vertrauen und Offenheit zu beschreiben. Und drittens eignet dem Glauben ein entscheidender Charakter; es gibt zu ihm keine Alternative, sondern nur den Gegensatz des Unglaubens, der den Menschen in seiner Entfremdung von Gott beläßt. Tertium non datur.

3.2 Wir sahen, daß der Anschauungsrahmen bei Paulus und Johannes durchaus verschieden ist. Beide verfolgen jedoch eine klare theologische Konzeption, so daß „Glauben" einen theologischen Ort und zugleich Aussagekraft besitzt. Die Frage richtet sich abschließend an unsere theologischen Konzeptionen, ob sie Gleiches leisten. Hat „Glauben" bei uns einen theologischen Sitz im Leben? Ohne einen solchen bleibt der Begriff unscharf, wenn nicht sogar leer. M. a. W.: Wie konkret sind uns die genannten, essentialen Strukturelemente des Glaubens — die neue Beziehung zu Gott, die vertrauensvolle Offenheit und der alternativlose Charakter? Bei der Besinnung darauf werden wir nicht davon absehen können und sollen, in welcher Weise uns der Glaube lebendige Wirklichkeit geworden ist.

Anmerkungen:

1 Vgl. z. B. G. Kehrer, Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters (1967), speziell 57 - 94. Das Problem des entleerten Glaubens begegnet im NT bereits im Jakobusbrief. Aber auch im AT wehren die Propheten schon einen leichtfertigen Umgang mit dem Glauben ab, der die praktischen Konsequenzen vermissen läßt, s. H. Wildberger, Art. 'mn fest, sicher: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (I/1971) 192.

2 Von den 484 Stellen im NT entfallen 196 auf die Schriften des Paulus und 108 auf die des Johannes (Evangelium und Briefe).

3 Material im einzelnen bei O. Kuss, Der Römerbrief (I/1957) 131 - 154; R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (3. A. 1958) §§ 35 - 37; G. Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß (2. A. 1977) 232 ff.; H. Ridderbos, Paulus (1970) §§ 40 - 41; L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments (II/1976) § 38.

4 „Glaube" 40mal in Röm, 22mal Gal; „glauben" 21mal Röm, 4mal Gal.

5 Dazu zählt auch der Themenkreis „Leben und Tod", besonders im Röm.

6 Neuere Diskussion und Literatur bei E. Käsemann, An die Römer (3. A. 1974) z. St.; G. Strecker, in: Rechtfertigung

„In dem Maße, in dem sich der Mensch der Grenzen der Immanenz neu bewußt wird, beginnt er sich der Transzendenz gegenüber zu öffnen"

(FS E. Käsemann, 1976) 501 f.; U. Wilckens, Der Brief an die Römer (I/1978) z. St. Vorpaulinisch ist vermutlich V 25.26 Anfang, evtl. auch V 24.

7 Vgl. dazu jetzt den Exkurs bei Wilckens, a.a.O. 202 bis 233 (mit Literatur).

8 Zu den möglichen Frühformen der Interpretation des Todes Jesu vgl. J. Roloff, Neues Testament (1977) § 13.

9 So verwendet Paulus z. B. „Vergebung" selten (nur an den traditionellen Stellen Röm 3, 25 und 2. Kor 5, 19). Die „Nichtanrechnung der zuvor begangenen Übertretungen" blickt primär auf die Vergangenheit; Paulus dagegen achtet mehr auf den Fortgang.

10 Das heben bereits die einschlägigen Stellen im AT hervor: Jer 31, 31 - 34 und Ez 36, 22 ff.

11 Die Kommentare nehmen zumeist an, daß der Vater verstorben ist, der Sohn also deswegen unter Vormünder und Verwalter gestellt ist; zu den damit verbundenen Rechtsfragen vgl. H. Schlier, Der Brief an die Galater (14 A. 1971) z. St.; A. Oepke — J. Rohde, Der Brief des Paulus an die Galater (3. A. 1973) z. St.; F. Mußner, Der Galaterbrief (3. A. 1977) z. St. Der paulinische Skopus liegt, im Kontext betrachtet, sicher nicht auf dem Ableben des Vaters. Man könnte sich den Vorgang auch so denken, daß der Sohn außer Hauses aufwächst und von einem bestimmten Zeitpunkt als Erbe tätig wird. In diesem Fall könnte *epitropos* im weiteren Sinn „Aufseher" bedeuten, nicht unbedingt „Vormund" (vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 600 f.).

12 142mal gegenüber 54mal.

13 Material bei Bultmann, Theologie §§ 49 - 50; W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments (1969) 265 bis 272; R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium (I/1965) 508 - 524 (mit Literatur).

14 Nur 1. Joh 5, 4 erscheint es.

15 Vgl. Schnackenburg, a.a.O. 510.

16 Bultmann, Theologie 422 f.; Schnackenburg 513 ff.

17 *Metanoia* (Umkehr), *metanoein* (umkehren) und *metamelesthai* (bereuen) kommen gar nicht vor, *epistrephein* (sich umwenden) nur in anderer Bedeutung.

18 Vgl. meinen Aufsatz: Zum Verständnis der Mission bei Johannes, ZMiss 4 (1978) 63 - 69.

19 Mit J.-A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium (1977), und J. P. Miranda, Die Sendung Jesu im vierten Evangelium (1977).

20 Vgl. Miranda 29 ff.

21 Vgl. dazu E. Schweizer, Jesus der Zeuge Gottes: Studies in John (FS J. N. Sevenster, 1970) 161 - 168; Schnackenburg, a.a.O. 512.

22 Schnackenburg 511.

23 Vgl. ebd. 517.

24 Vgl. ebd. 522 ff.

25 Vgl. Kümmel, Theologie 271 f.

26 S. Schweizer, a.a.O. 162 f.; Schnackenburg, a.a.O. 519.

Dr. Wiard Popkes, Oberförsterkoppel 10, 2055 Aumühle

Evangelische Religionskritik am Beispiel Karl Barths

Wer sich dem Auftrag des auferstandenen Christus „Verkündigt das Evangelium aller Schöpfung" verpflichtet weiß und sich anschickt, ihm nachzukommen, wird nicht umhinkönnen, den Adressaten dieser Botschaft ins Auge zu fassen und nach seiner geistigen und geistlichen Verfassung zu fragen. Wer ist heute dieser Mensch, dem das Evangelium von Jesus Christus gesagt werden soll? Steht er der christlichen Verkündigung verschlossen und abwartend gegenüber, oder hegt er im Blick auf sie bestimmte Erwartungen, ja kommt ihr womöglich auf halbem Wege entgegen? Auch dann, wenn der Zeuge des Evangeliums davon überzeugt ist, daß der in der Verkündigung der Frohbotschaft gegenwärtige Herr selbst es ist, der durch den Heiligen Geist Menschen zum lebendigen Glauben an Gott führt, wird die Frage nach dem heutigen Adressaten der Botschaft nicht überflüssig, denn Verkündigung ist ja sinnhafte und argumentierende, zusprechende und ansprechende, an Einsicht und Entscheidung des Hörers appellierende Rede. In der heutigen Theologie ist eine große Unsicherheit festzustellen und eine Vielzahl von Meinungen wahrzunehmen, wenn es um die Charakteristik des modernen Hörers der Botschaft von Christus geht. Wird er auf der einen Seite als der aller christlichen Tradition Entfremdete und nur auf das Diesseitige Bezogene gesehen, so wird auf der andern Seite darauf hingewiesen, daß die in der Reformationszeit virulente Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?" in ganz bestimmten säkularen Auslegungen als die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem persönlichen Glück, nach dem sozialen Wohl und nach der Zukunft von Welt und Mensch heute auf dem Plan sei. Auch der dem Zeitgeist mit seiner Hochschätzung von Wissenschaft und Technik verhaftete Mensch sei in seinem Suchen und Arbeiten, Hoffen und Wagen der bereits auf Gott bezogene Mensch, dessen Standort so umrissen werden kann:

„Der gemeinsame Nenner der säkularistischen und der neureligiösen Strömung ist das Neuheidentum"

Zwischen Religionslosigkeit und neuer Religiosität

Dietrich Bonhoeffer hat in seinen Briefen aus dem Gefängnis wiederholt von der Religionslosigkeit der modernen Welt gesprochen und die Frage der Vermittlung des Evangeliums mit dieser Welt aufgeworfen: „Wie kann Christus auch der Herr der Religionslosen werden?" „Gibt es religionslose Christen?" Eine ausführliche Antwort hat der 1944 so fragende Bonhoeffer nicht mehr geben können, er hat nur noch die Richtung andeuten können, in der er die Antwort suchte. Diese Richtung heißt bei ihm „religionsloses Christentum" und „nichtreligiöse Interpretation der biblischen Begriffe". In den auf das Jahr 1945, das Jahr des Endes des 2. Weltkrieges und des Todes Bonhoeffers, folgenden Jahrzehnten hat man die Anstöße Bonhoeffers immer wieder aufgenommen und Welt und Mensch heute unter dem Vorzeichen der Wissenschaft und Technisierung gesehen. Ins Auge gefaßt wurde der in der Versuchung der Wissenschaftsgläubigkeit stehende Mensch, der die Welt und seine Zukunft als grundsätzlich machbar ansieht. Diesen säkularen Menschen mit seiner penetranten Betonung der Immanenz und seiner entschiedenen Verschlossenheit gegen die Transzendenz hat auch die christliche Verkündigung als ihren Adressaten ins Auge gefaßt. Seit den 70er Jahren unseres Jahrhunderts wird nun der moderne Mensch wieder wie in der Aufklärung und wie weithin im 19. Jahrhundert im Zeichen der Religion gesehen. Der moderne Mensch ist an die Grenzen der Machbarkeit von Welt und Gesellschaft, von Gegenwart und Zukunft gestoßen. Manche Illusion im Blick auf die Gestaltung seiner Existenz und des Zusammenlebens der Menschen ist ihm wie eine Seifenblase zerplatzt. Der heutige Mensch ist der eher skeptisch Fragende als der grenzenlose Optimist. In dem Maße, in dem er sich der Grenzen der Immanenz neu bewußt wird, beginnt er sich der Transzendenz gegenüber zu öffnen. Die neue Religiosität, von der man seit einigen Jahre spricht[1], ist der tastende Versuch, jenseits von wissenschaftlicher und technischer Zivilisation der Ursprünge von Welt und Mensch ansichtig zu werden. Insbesondere in den Subkulturen der Jugendlichen melden sich die Anzeichen einer neuen Religiosität, die allerdings alles andere als eine Erweckung ist, auf der anderen Seite aber auch nicht verkannt werden darf. Sie äußert sich als individuelle oder als Gruppenmentalität und hat einen starken aktivistischen Einschlag. Es geht ihr generell um Bewußtseinserweiterung, um Erfahrung, um Selbstverwirklichung, um Kreativität und Sensibilität.

Wie soll man das Phänomen dieser in ihren Umrissen noch kaum erkennbaren neuen Religiosität bewerten? Man ist versucht, wie Carl von Ossietsky zu reagieren, der 1920 die damals, in der Zeit nach dem 1. Weltkrieg, sich zeigende neue Religiosität so kommentierte:[2] „Es ist so eine eigene Sache mit dieser religiösen Welle. Jeder hat sie plätschern hören, aber keiner hat sie gesehen. Es wäre vermessen, zu behaupten, die religiöse Entwicklung sei am letzten Ziel angelangt, wer weiß, was künftige Zeiten noch an neuen Sehnsüchten, an neuen gewaltigen Ekstasen bringen werden. Aber in dieser unserer Gegenwart ein übersinnliches Verlangen, ein Dringen nach Hingabe an eine große Idee? Nein, nein, nein! ... Erst wenn in dieser Generation ein Brudergefühl erwacht als Talisman gegen brutalen Gewaltglauben, gegen viehisches Sichgehenlassen, gegen schmutzige Gewinnsucht — dann glaube ich an eure religiöse Welle. Eher nicht."

Eine theologische Stellungnahme hat Willem A. Visser't Hooft, der frühere Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, in seinem Beitrag „Im Zeitalter des Neuheidentums"[3] versucht. Er zieht eine Parallele zwischen der heutigen Situation der 70er Jahre und der Zeit der urchristlichen Mission und betont, daß die christliche Mission der ersten Jahrhunderte in eine vielfältig religiös geprägte Menschheit hineingestoßen sei und daß sich das Heidentum der damaligen Zeit betont religiös gegeben habe. Unsere Missionssituation heute sei bestimmt durch das Nebeneinander zweier Grundströmungen, der säkulari-

stischen und der neureligiösen, deren gemeinsamer Nenner aber das Neuheidentum sei:
„Nicht gerade, daß die Säkularisten verschwunden sind. Es gibt übergenug von ihnen. Aber sie scheinen nicht die einzigen typischen Vertreter der modernen Geisteshaltung zu sein. Ebenso typisch oder sogar noch typischer sind die Anhänger aller Arten von Bewegungen und Bestrebungen, die sich gegen den Rationalismus der wissenschaftlichen und technischen Zivilisation wenden, in der sie leben müssen, und die einen tieferen Sinn des menschlichen Daseins wiederzuentdecken versuchen. Diese neue Religiosität ist meistens nicht eine Rückkehr zu den altgewohnten und festgelegten Formen des religiösen Lebens."
Bei der Qualifizierung dieses Doppelphänomens von Säkularismus und neuer Religiosität kann uns Karl Barth helfen, der in seinem Werk wie kaum ein anderer systematischer Theologe der Erscheinung der Religion breiten Raum gegeben und auch die neuzeitliche Religionskritik in seine umfassenden Überlegungen einbezogen hat. Der modernen Religionskritik ist Barth vor allem in ihrem Exponenten Ludwig Feuerbach begegnet, dem er einen großen und eindringenden Aufsatz gewidmet hat.[4]

Ludwig Feuerbach in der Sicht Karl Barths

Als Vorläufer der marxistischen und der psychoanalytischen Religionskritik wird Ludwig Feuerbach (1804 - 1872) heute immer mehr als *die* religionskritische Stimme des 19. Jahrhunderts gehört. Sein Programm hat er am Schluß seiner Heidelberger Vorlesungen (1848 gehalten, 1851 im Druck erschienen) als die Aufgabe zusammengefaßt, seine Zuhörer „aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis zufolge halb Tier, halb Engel sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen", „aus Theologen zu Anthropologen, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien selbstbewußten Bürgern der Erde".[5]
Feuerbach geht über Kant und Hegel weit hinaus und nimmt Ernst Bloch vorweg, der von einem „wachsenden Menscheneinsatz in Gott" gesprochen hat. Er wittert bei Kant und Hegel einen religiösen Rest, denn das vom Menschen abgesonderte Wesen wurde bei ihnen in die Vernunft bzw. in den absoluten Geist aufgehoben, aber gerade so vom wahren und wirklichen Menschen, dem „sinnlichen Menschen", wie Feuerbach sagt, getrennt. Feuerbachs erster Satz lautet[6]: „Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber." „Der Mensch, nämlich das Wesen des Menschen, ist das ens realissimum." Das Wesen des Menschen „ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten". „Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du — ist Gott." Gott zwischen diesen beiden würde nur stören. Dies ist Feuerbachs leidenschaftlich vorgetragene Heilslehre: Die Anthropologie wird zur Theologie, der Mensch zu Gott erhoben. Es geht um die Apotheose des Menschen. „Gott ist das von aller Wirklichkeit befreite Selbstgefühl des Menschen." Feuerbach braucht Gott, um die Herrlichkeit des Menschen zu preisen, und beruft sich auf die Mystik und auf den Glauben, der nach Luther alles vermag.
Barth zieht eine Parallele zu Schleiermacher, bei dem das Bewußtsein fähig ist, Gott aufzunehmen. Feuerbach ist für ihn ein Kind seiner Zeit, der Neuzeit. Seine Bedeutung sieht Barth vor allem darin, daß Friedrich Engels ihn zum Religionsphilosophen des sogenannten wissenschaftlichen Sozialismus machte. Für Barth ist letzten Endes Feuerbach ein „Nichtkenner des Todes", ein „Verkenner des Bösen" und gerade darin ein Optimist. Er sieht die schwache Stelle bei Feuerbach darin, daß dieser den wahren und wirklichen Menschen doch nicht kannte, sondern nur „das Wesen des Menschen", das nach Barth „eine letzte pfäffische Illusion" ist. Der wahre und wirkliche Mensch ist für Karl Barth der Mensch,

der der Gnade Gottes teilhaftig geworden ist. Trotzdem gibt Barth der Religionskritik Feuerbachs recht und meint, in Zukunft könne nur der Theologie treiben, der den Feuer-Bach durchschritten habe.

Die immanente Religionskritik der Mystik und des Atheismus

Für Karl Barth ist die Feuerbachsche Religionskritik ein immanentes Unternehmen — dasselbe darf von der Religionskritik Karl Marx' und Sigmund Freuds gelten. Im § 17 seiner Kirchlichen Dogmatik, Bd. I, 2, der unter der Überschrift „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion" steht, kommt Barth auf diese immanente Religionskritik im systematischen Zusammenhang zurück. Mystik und Atheismus sind für ihn die beiden großen prinzipiellen Versuche, die Religion auf diese Weise zu kritisieren und aufzuheben. Aber in ihrer beider Verneinung der Religion meinen sie letzten Endes ein Positives: „Die religiöse Wirklichkeit im gestalt- und werklosen Innenraum, wo Erkenntnis und Gegenstand noch oder wieder eines sind" (S. 350). Für Barth ist dabei die Mystik im Vergleich zum Atheismus „das klügere und umsichtigere Unternehmen": „Sie geht früher oder später immer aufs Ganze; sie problematisiert nicht nur den Gott, sondern vorsorglich auch den Kosmos und das Ich. Sie entwirft und exerziert ein Programm umfassender Negation und hält sich damit den Rücken frei, oder sie meint doch, daß sie das tun könne. Der Atheismus dagegen leugnet nicht: die Wirklichkeit der Natur, der Geschichte und der Kultur, der animalischen und vernünftigen Existenz des Menschen, dieser und jener Moral oder auch Unmoral. Im Gegenteil: das sind Autoritäten und Mächte, denen sich der Atheist in freudigster, in naivster Gläubigkeit hinzugeben pflegt. Atheismus heißt fast immer: Säkularismus. Und noch mehr: Eben mit diesen säkularen Autoritäten und Mächten pflegt sich der Atheismus im Kampf gegen die Religion, gegen den Gott und sein Gesetz zu verbünden; von ihrer Existenz und Geltung her argumentiert er; sie sind ihm die unerschütterlichen Gegebenheiten, von denen aus er gegen die religiösen Autoritäten und Mächte den Einwand erhebt, daß sie nichts seien. Es ist klar, daß er sich damit der Gefahr aussetzt, daß hinter seinem Rücken und womöglich mit seiner Bestätigung alle möglichen neuen verkappten und vielleicht auch nicht einmal verkappten Religionen entstehen können" (S. 351).

Die Religionskritik der Mystik und des Atheismus hat nun allerdings die Schwäche und die bloß relative Notwendigkeit der Religion aufgedeckt, das, was man heute die „Funktionslosigkeit der Religion" nennt. Darin sieht Barth ihr Resultat. Allerdings haben beide nicht die Religion zu überwinden vermocht. An beiden ist die Religion nicht gestorben, wie prinzipiell auch ihre Angriffe auf die Religion waren. Eine Religion ist immer nur an einer anderen Religion gestorben! Man kann dieses Urteil getrost auch auf die Ideologien ausweiten. Auch sie sterben nicht an Ideologiekritik, sondern an neuen Ideologien. Barth ist davon überzeugt, daß nur von einem archimedischen Punkt außerhalb aller Religion, d. h. außerhalb des religiösen Menschen, die Religion nicht nur kritisiert, sondern in die Krisis, in das Gericht, geführt werden kann. Dieser archimedische Punkt ist die Offenbarung des lebendigen Gottes in Jesus Christus.

Von der Kritik der Religion zur Krisis der Religion

Der Leitsatz, unter dem Karl Barth das Thema „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion" behandelt, lautet: „Gottes Offenbarung in der Ausgießung des Heiligen Geistes ist die richtende, aber auch versöhnende Gegenwart Gottes in der Welt menschlicher Religion, das heißt in dem Bereich der Versuche des Menschen, sich vor einem eigensinnig und eigenmächtig entworfenen Bilde Gottes selber zu rechtfertigen und zu heiligen. Die Kirche ist

„Barth radikalisiert und verschärft seine These, daß Religion Unglaube sei, indem er sie auch auf die christliche Religion erstreckt"

insofern die Stätte der wahren Religion, als sie durch Gnade von Gnade lebt."

Das Problem der Religion sieht Barth einmal darin, daß sie die Spitze des Seins des natürlichen Menschen ist. „Religion ist Unglaube; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: *die* Angelegenheit des gottlosen Menschen" (S. 327). Der Mensch will in der Religion Gott aus Eigenem erkennen, deshalb ist der religiöse Glaube „der Glaube des Menschen an sich selbst" (S. 343). Zum anderen stellt sich das Problem der Religion in der Theologie so dar: Die Religion muß von der Offenbarung her verstanden werden und nicht umgekehrt die Offenbarung von der Religion her, wie dies die der Aufklärung verpflichtete Theologie seit zwei Jahrhunderten getan hat. Es geht also in dieser Frage um den Ansatz der theologischen Religionskritik. Dabei ist Religion für Barth nicht einfach nichts, sie wird nicht negiert, sondern sie wird qualifiziert als Sünde und als Unglaube. Auch die kritischen Bemühungen um die Religion, die Religionskritik als Mystik oder Atheismus, sind Religion und als solche zu qualifizieren. Auch Feuerbach ist für Barth ein religiöser Mensch! „Eine gewisse letzte Nicht-Notwendigkeit" (S. 344) kennzeichnet die Religion. Sie ist Ausdruck eines latent auch ohne diesen Ausdruck Vorhandenen, der religiösen Seele, die nie verlorengehen kann.

Die Krisis der Religion erfährt diese in der Begegnung mit dem lebendigen Gott in dessen Selbstoffenbarung in Christus, die uns im Heiligen Geist erreicht. Hier ist der Zusammenhang wichtig, in dem Barth von der „Gottesoffenbarung" als „Aufhebung der Religion" spricht. Er tut dies im Zusammenhang der Lehre von der Ausgießung des Heiligen Geistes. Krisis der Religion ist etwas fundamental anderes als Kritik der Religion. Bei dieser geht es um Aufklärung, um kritische Rationalität, um einen neuen Humanismus. Der so oder so religiöse Mensch, der Mensch in seiner Selbstbehauptung gegen Gott, kritisiert eine seiner eigenen Hervorbringungen: eben die Religion. Dies mag jeweils eine geistesgeschichtliche Tat sein, theologisch gesehen handelt es sich aber um eine relativ harmlose Sache. Bei der Krisis der Religion dagegen geht es um den Christus praesens, um den Richter und Erretter. Die Zornesoffenbarung Gottes, von der Paulus in Römer 1 - 3 schreibt und die die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes begleitet, kommt so zur Geltung. Barth warnt vor einer Überschätzung der Religionskritik und einer Unterschätzung der Krisis der Religion. Diese Warnung ist angesichts der heutigen theologischen Lage äußerst angebracht. Im Sinne Barths kann man formulieren, daß die Krisis der Religion die Kritik der Religion in sich aufhebt. Dabei ist sich Barth darüber im klaren, daß nicht bereits seine theologischen Gedanken die Krisis der Religion darstellen. In einem früheren Aufsatz[7] sagt Barth: „Wohlverstanden: die wirkliche und wirksame Kritik des kirchlichen und so auch des missionarischen Handelns vollzieht das Wort und vollzieht der Geist Gottes selber. Sie und nicht die theologische Kritik ist die enge Pforte. Das Menschenwerk der theologischen Kritik kann dieser wirklichen und wirksamen göttlichen Kritik an der Kirche schlechterdings nur dienen wollen."

Der Christusglaube als wahre Religion

Daß Barth den christlichen Glauben als wahre Religion qualifiziert, überrascht nach allem, was er vorher über die Krisis der Religion gesagt hat, und ist nicht ohne Probleme. Barth verbindet beide Aussagen wie folgt:
„Die Aufhebung der Religion durch die Offenbarung braucht nicht bloß zu bedeuten: ihre Negation, nicht bloß das Urteil: Religion ist Unglaube. Die Religion kann in der Offenbarung, obwohl und indem ihr jenes Urteil gilt, *wohl* aufgehoben, sie kann von ihr gehalten und in ihr geborgen, sie kann durch sie gerechtfertigt und — fügen wir gleich hinzu: geheiligt sein. Offenbarung kann Religion annehmen und auszeichnen als wahre Religion. Und sie kann das nicht nur. Wie kämen wir dazu zu behaupten, daß sie das könne, wenn sie es nicht schon getan hätte? Es gibt eine wahre Religion: genauso, wie es gerecht-

fertigte Sünder gibt. Indem wir streng und genau in dieser Analogie bleiben — und sie ist mehr als eine Analogie, sie ist im umfassenden Sinn die Sache selbst, um die es hier geht — dürfen wir nicht zögern, es auszusprechen: die christliche Religion ist die wahre Religion" (S. 357).

Barth zieht eine bezeichnende Parallele, wenn er in dem Sinn von „wahrer" Religion meint reden zu können, in dem die reformatorische Theologie vom gerechtfertigten Sünder spricht. Klar ist, daß Religion niemals von Hause aus und als solche in sich selbst wahr sein kann. Aber wie kann es dann dahin kommen, daß Religion, die zunächst einmal als Lüge und Sünde bezeichnet werden mußte, nun doch schließlich das Prädikat der Wahrheit zuerkannt bekommen kann? Barth hat so etwas wie die Durchführung der paulinisch-reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Gebiet der Religionswürdigung und Religionsvergleichung im Sinn. Kann es aber neben der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnaden und allein durch den Glauben an Christus noch eine solche Verlängerung der Rechtfertigungslehre in Gestalt der Rechtfertigung der Religion geben? Bevor wir diese Frage abschließend zu beantworten versuchen, soll aber noch ein anderes Phänomen der Barthschen Religionskritik beschrieben werden: die Ausdehnung des Urteils, daß Religion Unglaube ist, auf die christliche Religion.

Barth radikalisiert und verschärft seine These, daß Religion Unglaube sei, indem er sie auch auf die christliche Religion erstreckt. Diese soll in keiner Weise bevorzugt vor den anderen Religionen behandelt werden. Ihr kommt qua Religion keine Vorzugsstellung zu. Barth hat vor allem das Christentum im Blick, das, was wir, die Christen, aus der Offenbarung des lebendigen Gottes in Christus gemacht haben. Die Offenbarung Gottes in Christus ist eben auch und gerade die Krisis der Offenbarungsreligion. Dabei gilt: „Es ist zwar die Offenbarungsreligion an Gottes Offenbarung, es ist aber Gottes Offenbarung nicht an die Offenbarungsreligion gebunden" (S. 360). Barth nennt aus dem Alten Testament und Neuen Testament Beispiele dafür, wie Propheten und Apostel im Namen des Gottes der Offenbarung sich gegen die Verfestigung und Dingfestmachung der Offenbarung in der Offenbarungsreligion gewandt haben. Dies ist für ihn der Grundvorgang der Krisis der Religion, der auch und gerade darin sich vollzieht, daß „das Gericht am Hause Gottes anfängt". Auch das Christentum ist Götzendienst und als solches dem Zorngericht Gottes verfallen.

Die zweite These Barths, daß die christliche Religion als die wahre Religion bezeichnet werden muß, ist nur „im Gehör auf Gottes Offenbarung zu wagen" (S. 357). Aber im Hören auf Gottes Offenbarung, d. h. im Glauben, ist diese These auch zu wagen, denn im Glauben kommt es zur Relativierung wie aller Religion so auch der christlichen. Barth versteht unter Relativierung der christlichen Religion durch Gottes Offenbarung die Begrenzung des religiösen Selbstbewußtseins. Mag dieses Selbstbewußtsein als Sendungs- und Auftragsbewußtsein seine Berechtigung haben, so kommt es doch zur Grundverkehrung des christlichen Glaubens, wenn der religiöse Mensch das Ur- und Grunddatum dieses Glaubens wird. Im Glauben an Christus, an seine Gnade und seine Kraft wird dann allerdings auch der Schwache mächtig, wie Barth nicht müde wird einzuschärfen. Es ist dann nur konsequent, wenn er sagt: „Der Name Jesus Christus schafft die christliche Religion, und ohne ihn würde sie nicht sein" (S. 380). Daß Menschen Christen werden, Träger der wahren Religion, ist ein Akt göttlicher Gnade, der ein Schöpfungsakt ist. Christ zu werden, kann sich kein Mensch herausnehmen, er kann sich nur berufen lassen durch die Gnade Gottes, die dem Namen Jesus Christus innewohnt. Hier ist das Geheimnis göttlicher Erwählung zu erkennen, anzuerkennen und anzubeten, das sich in Rechtfertigung und Sündenvergebung konkretisiert. Und schließlich ist von der Heiligung zu sprechen, durch die Gott Menschen beschlagnahmt und zu den Seinen macht. Ihre Heiligung kann immer nur Antwort sein auf den Akt grundlegender Heiligung, wie er in Erwählung und Berufung der christlichen Gemeinde geschehen ist.

„Barths Expansion der Rechtfertigungslehre auf das Terrain der Religion hat ihn zu dem problematischen Begriff der wahren Religion geführt"

Läßt sich nun — so lautet unsere Schlußfrage — die Rechtfertigungslehre auf dem Feld der Religion durchführen? Barth spricht davon, daß es „mitten in der Welt menschlicher Religion wahre Religion, will sagen: eine Erkenntnis und Verehrung Gottes und ein ihr entsprechendes Handeln des Menschen gibt, von denen nicht nur zu sagen ist, daß sie verkehrt, ein aus Lüge und Unrecht geborener Versuch mit untauglichen Mitteln sind, sondern von denen zu sagen ist: daß sie (in ihrer Verkehrtheit) tatsächlich zu ihrem Ziel kommen, daß hier (trotz der Lüge und des Unrechts, die hier geschehen, trotz der Untauglichkeit der hier angewandten Mittel) wirklich Gott erkannt und verehrt wird, wirklich ein Handeln des mit Gott versöhnten Menschen stattfindet" (S. 377). Ohne Zweifel hat Barth hier richtig gesehen, daß die in der Kirche handelnden Menschen immer gerecht und Sünder zugleich sind und daß ihr Handeln der Rechtfertigung und Heiligung bedarf. Aber soll und darf man in diesem Zusammenhang den allgemeinen Begriff der Religion verwenden? Ist die Religion ein von Gott gemeintes Objekt, ein Gegenstand, der über der Anrede durch den lebendigen Gott zur Antwort auf diese Anrede fähig und damit zu Gottes Bundespartner werden würde? Hier neben dem gerechtfertigten Sünder einen seiner Charaktere, eine seiner Handlungen ebenfalls gerechtfertigt sehen zu wollen, sprengt die personale Verfaßtheit des Rechtfertigungsgeschehens. Religion kann nicht zugleich Unglaube und Wahrheit, heilig und sündig sein. Wohl aber ist zu betonen, daß der Gottlose, der in Christo von dem lebendigen Gott erwählt, gerechtfertigt, neu geschaffen und geheiligt wird, der von Hause aus religiöse Mensch ist, der auf Selbsterwählung, Selbstrechtfertigung, Selbsterlösung und Selbstheiligung aus ist. Barths unklare und von seinem Ansatz her gesehen inkonsequente Expansion der Rechtfertigungslehre auf das Terrain der Religion hat ihn zu dem problematischen Begriff der wahren Religion geführt. Oder sollte hier eine verkappte Hegelei im Spiele sein: Aufhebung der Religion in die Offenbarung hinein? Wegen des im Begriff der wahren Religion enthaltenen Widerspruchs ist wohl die Barthsche These von der christlichen Religion als der wahren Religion in ihrer theologischen Wirkung weit zurückgeblieben hinter der seiner primären These von der Offenbarung als der Krisis der Religion.

Ausblick

Karl Barth spricht an anderer Stelle seiner Kirchlichen Dogmatik (Bd. II, 1, S. 157) einmal davon, daß die chronische Anziehungskraft der natürlichen Theologie „sehr schlicht der Prozeß der Verbürgerlichung des Evangeliums ist". Wo man statt vom Christusglauben von der Religion spricht, stimmt man ein in diesen Prozeß der Verbürgerlichung des Evangeliums, was das Individuum angeht, und der Vergesellschaftung des Evangeliums, was das Ganze des Zusammenlebens der Menschen angeht. Dies ist sicher eine phänomenologische Aussage, aber sie weist hin auf eine geistliche Tiefendimension, in der es um den „Beweis des Geistes und der Kraft" geht. In dieser Situation kann uns Barths Religionskritik den Dienst tun, uns wieder an die Quellen, die Christusoffenbarung Gottes im Heiligen Geist und in Gericht und Gnade, hinzuführen und uns für sie neu zu sensibilisieren.

Manfred Josuttis[8] hat darauf hingewiesen, daß die Umpolung weiter Bereiche protestantischer Theologie vom Evangelium auf die Religion in den späten 60er und den frühen 70er Jahren einer Defensivstrategie entspringt. „Das Phänomen der Religion" wird „als Argument" für die eigene Existenz in einer Krisensituation entdeckt und auf den Leuchter gehoben, um speziell den als evangelische Unterweisung in einer pluralistischen Gesellschaft stark unter Beschuß geratenen Religionsunterricht zu retten und um generell das Potential der Religion ins Treffen zu führen und in die Waagschale zu werfen, wo das Defizit an christlichem Glauben in den Kirchen unübersehbar geworden ist. Die Neuaufnahme des Religionsbegriffes durch die Religionspädagogik im besonderen und durch

die Theologie überhaupt stellt eine Herausforderung an den christlichen Glauben, die christliche Gemeinde und die christliche Theologie dar und verweist uns ebenfalls auf den „Beweis des Geistes und der Kraft". Hier kann uns Karl Barth mit der ihm zweifellos verliehenen Gabe der Geisterunterscheidung den Dienst tun, uns in Theologie und Gemeinde wieder klar sehen zu lehren.

Anmerkungen:

1 Vgl. den instruktiven Beitrag des Sachkenners H. Aichelin, Das Wiedererwachen des Mythos. Was ist neu an der „neuen Religiosität". Information 56 (IX/74) der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
2 Zitiert nach Aichelin S. 27.
3 In: Walter Arnold (Hrsg.), Evangelisation im ökumenischen Gespräch, 1974 (S. 100 - 106).
4 In: Die Theologie und die Kirche, 1928, S. 212 - 239; vgl. auch das Feuerbach-Kapitel in Karl Barth, Die Protestantische Theologie im 19. Jahrh., 2. Aufl., 1952, S. 484 - 489.
5 Vgl. Karl Barth, Die Theologie und die Kirche, S. 214.
6 Vgl. Karl Barth, Die Theologie und die Kirche, S. 216 ff.
7 In: Zwischen den Zeiten, Jahrg. 10/1952, S. 189 ff. mit dem Titel „Die Theologie und die Mission in der Gegenwart".
8 Vgl. M. Josuttis, Praxis des Evangeliums zwischen Politik und Religion. Grundprobleme der praktischen Theologie, 1974, S. 226 ff. Für unsere Fragestellung ist das ganze Kapitel über „Religion" im Religionsunterricht — Theologie oder Ideologie? auf S. 207 - 236 wichtig.

Dr. Eduard Schütz, Erlenring 1 a,
2000 Barsbüttel

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

Diese Festgabe für Rudolf Thaut erscheint als Nr. 1-2/1979. Abonnenten erhalten sie im Rahmen ihres Abonnements. Weitere Exemplare sind für DM 5,– im Verlag erhältlich.

Theologisches Gespräch

3-4/79

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inhalt

Harry Månsus, Vom rechten Lehren der Heiligen Schrift

Günter Balders, „Heilige Gefolgschaft". Über das „Führerprinzip" im Bund der Baptistengemeinden am Anfang des Dritten Reiches

Themen der Vikariatsarbeiten 1978

Buchbesprechung: Winfried Eisenblätter; Hrsg. Klaus Koch u. a. Reclams Bibellexikon

Vom rechten Lehren der Heiligen Schrift

1. Historisch-kritische Bibelforschung in vollem Ernst?

Man ist sich heute weitgehend darüber einig, daß Bibelforschung den Versuch darstellt, die biblischen Texte in ihrem ursprünglichen historischen Zusammenhang zu verstehen. Hierfür ist die Kenntnis der Ursprache, der Textüberlieferung, des kulturellen und religiösen Milieus sowie der Zeitgeschichte von unentbehrlichem Wert. In dieser Hinsicht sind die freikirchlichen Seminare der wissenschaftlichen Forschung an unseren Universitäten zu großem Dank verpflichtet. Es sind die zu gewissen Zeiten verketzerten „Universitätstheologen", welche die Welt der Bibel „ausgegraben" haben, von deren Arbeit wir in hohem Maße Nutznießer gewesen sind. Das zeigt sich heute noch in aller Deutlichkeit in der Unterrichtsliteratur an unseren Seminaren.

Gerade diese konsequente historische Verankerung der Bibel hat uns zu der grundlegenden theologischen Einsicht geführt, daß der Gott der Geschichte eine je spezifische Botschaft in jeder historischen Situation hat. Es gibt einen *prophetischen Grundton* in der Verkündigung zu jedem Ereignis in der dem Gottesvolk und der Welt gemeinsamen Geschichte. Vor dem Exil bestimmt die entschleiernde, entlarvende Gesellschaftsanalyse und die radikale Gerichtsankündigung dieses Grundthema, nach der Katastrophe von 587 v. Chr. herrscht die glaubensstärkende und werbende Trostbotschaft vor. Es gibt eine spezifische Botschaft für die junge Gemeinde in Thessalonich, eine andere für die charismatisch orientierte Gemeinde in Korinth und wiederum eine andere für die unter jüdischem Einfluß stehende Gemeinde in Galatien. Diese Adressaten zu verwechseln wäre eine Katastrophe. Selbstverständlich sind sowohl die Gerichtsbotschaft vor dem Exil als auch die Trostbotschaft an das zerschlagene Volk wahres Wort Gottes. Doch wird es verfälscht und zerstört, wenn der historische Kontext übersehen wird. Das hat uns die historisch-kritische Bibelforschung, wenn sie wirklich ernst

Thema: Die Stimme der Schrift als Stimme zur Zeit

genommen wird, in unser Bewußtsein eingeprägt.

Es ist indessen nicht ausreichend, einen Bibeltext in seinem ursprünglichen historischen Zusammenhang zu verankern. Genauso wesentlich ist, den Text in dem dem Exegeten

UB TÜB
18. MAI 1979

eigenen historischen Kontext zu verankern. Leider lassen uns viele Bibelforscher an diesem Punkt im Stich. Die minuziöse exegetische Arbeit wird nicht selten mit einer allgemeinen theologischen Behauptung abgerundet, z. B. daß Gott liebevoll, heilig, souverän ist usw. Stellt man diese allgemeinen Behauptungen zu einem einheitlichen Gottesbild zusammen, so ist das Resultat meistens ein philosophisch unantastbarer, aber vollständig geschichtsloser Gott, ein Gott, der groß und Geschichte gestaltend in einer vergangenen Zeit lebte, jedoch nicht die geringste Spur in unserer Zeit hinterläßt.

Die Theologie beginnt mehr und mehr ihr eigenes bescheidenes Leben in ihrer eigenen Welt zu führen und wird so allmählich — mag es auch häßlich klingen — zum „Opium für das Volk" und für die Kirche.

2. Theologie heißt, Gottes Aktivität in der Welt aufzuspüren

Die einzige Möglichkeit, diese verhängnisvolle Entwicklung in der Theologie zu vermeiden, besteht darin, die biblischen Texte genauso konsequent, wie wir sie in ihrem *ursprünglichen* Zusammenhang verankern, auch in die uns eigene *aktuelle* historische Situation zu stellen. Erst wenn wir die Botschaft des Amos in unseren eigenen, sowohl persönlichen als auch allgemeinen Zusammenhang stellen, beginnt uns klarzuwerden, was diese Texte eigentlich *sagten* und *sagen!* Bevor wir nicht uns selbst und unseren eigenen Lebensstil ändern, beginnt auch das wirkliche „historische" *Verstehen,* z. B. von Jesu Bergpredigt, nicht! Es ist dies nicht nur eine Frage nach *meinem* Verstehen, sondern gleichermaßen nach dem meiner Schüler und Zuhörer. Gerade hier entscheidet es sich, ob sie verstehen und sich ändern oder ob sie abstumpfen und sich verhärten, unabhängig davon, ob das rein theoretische Wissen weiterhin wächst.

Der Unterschied zwischen der theoretischen Feststellung und dem, was wir hier „historisches" Verstehen nennen, ist subtil und dennoch unendlich groß. Ein Student kann während seiner Studienzeit einen einfachen Lebensstil mit redegewandter und absolut theoretischer Schärfe vertreten und wird doch erst einige Jahre später — wenn er vielleicht selbst in einem gemütlichen Heim mit Auto und Wochenendhaus sitzt — verstehen, was er damals so gut formulierte.

Ist es aber nicht eine ziemlich phantasievolle Hermeneutik, die sich dazu hergibt, einen historischen Text auf die hier vorausgesetzte Weise in unserer Zeit zu verankern? Ja, wir sind tatsächlich an einer Weggabelung, wo die „Geister" sich scheiden. Hier zeigt sich nämlich, wer „Theologe" in der eigentlichen Bedeutung des Wortes ist.

Sofern der Theologe ernstlich nicht damit rechnet, daß Gott tot ist, *setzt* er als „Theologe" *voraus,* daß der lebendige Gott nach wie vor an seinem Volk und seiner Welt handelt. Erst in diesem Handeln Gottes im Rahmen der Schöpfung gibt es die nötige Kontinuität im historischen Geschehen, damit ein Bibeltext sowohl in seinem ursprünglichen als auch im aktuellen historischen Zusammenhang verankert werden kann.

Hiermit haben wir die wirklich historische Aufgabe jedes „Theologen" angedeutet, den Aspekt, der seine Arbeit so unerhört erschwert. Seine schwierigste Aufgabe ist nämlich nicht die rein historische Untersuchung von Texten, so mühevoll und zeitintensiv diese auch sein kann. Die schwierigste Aufgabe ist es, wenn wir, gestützt auf die biblischen Zeugnisse des Handelns Gottes in verschiedenen Situationen vergangener Zeiten, uns in unsere Welt begeben, um dort seine gegenwärtige Aktivität aufzudecken. Die eigentliche Berufung des Theologen besteht nicht darin, sich in vergangenen Zeiten zu vergraben, nur ab und zu aufzutauchen und frische Luft zu schöpfen, sondern darin, gerade heute Gott selbst „auf die Spur zu kommen". Wenn er so „heiße Spuren" entdeckt, dann ist es seine Aufgabe, aus vollem Hals zu rufen, so daß die Kirche sich ganz in Gottes Nähe stellen und mit ihm in der Welt zusammenarbeiten kann. Gerade deshalb braucht die Christenheit überhaupt Theologie.

3. Hermeneutik für Texte, die Fleisch werden wollen

Folglich darf die Aktualisierung der biblischen Texte niemals reduziert werden auf einen Andachtsteil oder ein frommes Anhängsel, das man bestenfalls der praktischen Theologie überläßt, die dann versuchen soll, daraus etwas Vernünftiges zu machen. Es ist nicht nur die Kirche, die die Bibelforscher dazu ermahnt, sondern die Texte selbst dringen durch die ihnen innewohnende Dynamik auf Konkretisierung und Inkarnation.

Diese im Wort der Bibel wohnende Kraft zu vermitteln ist ein selbstgegebener Teil der

theologischen Interpretation, ohne den wir unseren Texten nicht gerecht werden. Es gibt keinen, der so qualifiziert ist, diese Aktualisierung in Angriff zu nehmen, wie gerade der Forscher, der selber alles getan hat, um den Text in seinem ursprünglichen historischen Zusammenhang zu verstehen. Jeder andere Ausgangspunkt für die Aktualisierung ist mehr oder weniger unwissenschaftlich oder dilettantisch.

Warum aber schreckt so mancher ernsthafte Bibelforscher vor dieser Aktualisierung zurück oder läßt uns auf halbem Wege im Stich? Meistens wird gesagt, dies verstoße gegen historische Objektivität und historisch-kritische Methodik. Aber wir müssen wohl auch genauso objektiv eine ganz andere Möglichkeit erwägen: daß nämlich der Bibelforscher abgeschreckt wird von der unheimlichen Erfahrung, aus der vertrauten und relativ sicheren Welt der Forschung herauszutreten in die brutale Welt, wo alle gewöhnlichen Menschen versuchen, ihr Leben auf die für sie beste Weise zu leben.

Denn es ist etwas anderes, den alttestamentlichen Shalombegriff mit Parallelen aus dem Ordnungsdenken Ägyptens oder Babyloniens zu vergleichen, als außerhalb von alledem einen konstruktiven und überzeugenden Beitrag auf einer Friedenskonferenz zu geben, wo zeitgenössische Politiker, Ethiker und Friedensforscher anwesend sind. Wir können unseren Studenten imponieren, indem wir die Entstehung der Eschatologie im Alten Testament oder den orientalischen Einfluß auf die jüdische Apokalyptik nachweisen, oder mit der gesamten Entmythologisierung innerhalb der Dogmatik. Weniger imponierend ist es zu sehen, wie bleich und stumm wir am Bett eines krebskranken Menschen werden, der bald in die Ewigkeit geht.

Allein, gehört es nicht zum Objektivitätsanspruch der Theologie, gerade in solchen Situationen Rechenschaft über ihre Forschung abzulegen? Ansonsten droht doch die ganze theologische Forschung zu einem Parasiten der Gesellschaft wie der Kirche zu degenerieren. Darüber hinaus täuschen wir unseren Studenten eine falsche Sicherheit vor, die ihnen ein falsches Bild der Theologie gibt, einfach deshalb, weil wir ihnen nicht das „Törichte" an unserer Disziplin aufzeigen. Aber mit der Zeit beginnen sie, ihre desperate Situation zu erkennen, und suchen ihre Zuflucht in einer extremen Position: entweder Frömmigkeit ohne Forschung oder Forschung ohne Frömmigkeit. Wir können doch nicht ernsthaft annehmen, daß sie durch einen Zauberspruch die schwindelnde Tiefe überbrücken, wenn nicht einmal wir als Experten es vermögen!

Ist es aber trotz allem nicht dennoch eine höchst unwissenschaftliche Einstellung, zu behaupten, daß es eine den biblischen Texten innewohnende Dynamik und eine schöpferische Kraft gibt, die es im Interpretationsprozeß freizusetzen gilt? Wir wollen versuchen, diese Fragestellung mit einem Hinweis auf die Musik zu erhellen.

Selbstverständlich studiert jeder Dirigent seine Partitur bis in kleinste Detail. Aber damit ist der Interpretationsprozeß noch nicht beendet, sondern jetzt steht das entscheidende Moment noch aus, nämlich das Sich-Einfühlen, die Inkarnation des Musikwerdens im Interpreten selbst. In der ganzen Wirksamkeit ist es gerade dieser letzte Teil, der bewirkt, daß ein hervorragender Dirigent sich über den durchschnittlichen erhebt, denn beide gehen von genau der gleichen Partitur aus. Wollten wir nun den Meister unvermittelt unterbrechen, wenn sowohl er als auch sein Publikum von tiefer Ergriffenheit beseelt sind, und ihn um eine Erklärung für die subtilen Nuancen bitten, die nicht in der Partitur angegeben sind, so würde der große Dirigent wahrhaft bestürzt sein. Er würde wohl antworten: „Ich glaube, Beethoven wollte . . . ", „Ich habe ein starkes Gefühl von . . . ", „Es gibt eine Dynamik, die mich ergreift . . . ". Unwissenschaftlicher kann man sich kaum ausdrücken, und dennoch würde kein Musikkenner oder Musikkritiker von Rang auf den Gedanken kommen, daß dies der musikalischen Interpretation wesensfremd sei. Hier besteht eine schlagende Gleichheit zwischen Musik und Theologie. In beiden Fällen ist die eingehende Analyse eine unbedingte Voraussetzung. Gleichzeitig ist in beiden Fällen das Sich-Einfühlen, das Übertragen des ganzen Wesens, die Identifikation mit dem innersten Wesen der Musik bzw. der Theologie Voraussetzung dafür, daß die innewohnende Kraft in genügendem Maße zu ihrem Recht kommt.

Wenn der Theologe methodologisch genau angeben soll, was im Augenblick des Einfühlens geschieht, ist er genauso hilflos wie der Musiker. Der einzige „Beweis", daß beide auf dem rechten Weg sind, könnten möglicherweise die Ergriffenheit und die Wirkungen bei ihrem Publikum sein. Sich wegen der Schwierigkeiten, wissenschaftlich genaue Aussagen zu machen, einfach zurückzuziehen von dieser Dimension wäre ein Abweichung von der

kompromißlosen Offenheit, die alle wahre Forschung charakterisieren muß. Ist es darüber hinaus unsere Aufgabe, eine Weisheit zu vermitteln, die in erster Linie nicht im Wort, sondern in Kraft besteht, so muß eine solche Begrenzung als der theologischen Forschung doppelt wesensfremd bezeichnet werden. Im schlimmsten Fall könnte sie die Kraftverbindung abschneiden, von der die Kirche lebt.

4. Kriterien dafür, daß die Theologie auf dem rechten Weg ist

Bedeutet dieses Auslegungsprogramm nun, daß das Einfühlen und das Erleben zum Kriterium für theologische Forschung und Ausbildung erhoben wird? Heißt das, daß wir einmal mehr unsere Zuflucht zu einem existentiellen Revier nehmen, wo niemand uns antasten kann und wo wir beliebig wild und unkontrollierbar „theologisieren" können? Ganz und gar nicht! Das primäre Kriterium für die Theologie, um die es hier geht, ist und bleibt der biblische Text in seiner konkreten historischen Verankerung. Das Einfühlungsmoment darf unter keinen Umständen vom methodisch richtigen Umgang mit den Texten getrennt werden. Sowenig der Dirigent das Recht hat, in seiner Aufführung von der Partitur abzuweichen, sowenig sind wir berechtigt, Theologie zu schaffen, die keine Grundlage im Text hat. Deshalb treten wir so konsequent dafür ein, daß das exegetische Studium von der ersten Stunde an Hand in Hand geht mit der Aktualisierung und Andacht. Denn eine Gütertrennung dieser beiden Momente ist sichtlich ein Todesstoß für beides, Forschung und Andachtsleben.

Das zweite Kriterium, ob die Theologie auf dem rechten Weg ist, besteht darin, ob die Offenbarung, die jetzt in den Texten schlummert, mit so klaren Konturen hervortritt, daß sie das heute aktuelle historische Geschehen *offenbart*. Die Theologie darf sich nicht damit begnügen, gut von überweltlichen Behauptungen zu leben in einer mehr oder weniger frommen Welt, sondern sie muß im Licht der Offenbarung das enthüllen, was in unserer Welt geschieht, die wirklichen Tiefendimensionen des historischen Geschehens. Erst hierin wird die Theologie wirklich verpflichtend und glaubwürdig, sowohl für die Kirche als auch für die Welt. Damit bewegen wir uns auf festem biblischem Boden: Als der Prophet Amos in der Kirche gepredigt hatte, da setzten die Handelshäuser, Gerichtssäle und Elfenbeinhäuser die Predigt fort. So weltlich und banal, so konkret muß die Theologie zu werden wagen, wenn sie weckend und verpflichtend sein soll.

Das dritte Kriterium, ob die Theologie auf dem rechten Weg ist, besteht darin, ob sie geschichtsschaffend ist, so daß das Wort Fleisch wird. Theologie ohne Inkarnation ist außerhalb ihres eigenen Ausgangspunktes, nicht zuletzt des christologischen, sowohl falsch wie verführerisch. Jetzt aber will ich die Lautstärke mindern, denn diese Forderungen betreffen mich selbst mit ihrer ganzen Kraft. Das Unbehagliche am Wort „Inkarnation" ist, daß es so unheimlich nahekommt und sich in die trivialen Brennpunkte des Äußeren mischt: ein Stallboden in Bethlehem, eine Schreinerhütte in Galiläa, ein Klassenzimmer in Stockholm oder ein Rathaus in Järfälla. Deshalb würden wir unser hermeneutisches Programm verletzen, wenn wir an dieser Stelle nicht einige aktuelle Fragen auf der persönlichen Ebene ansprechen würden.

5. Werden unsere Seminaristen durch die theologische Ausbildung verhärtet oder befreit?

Meine Theologie theoretisch zu entwickeln ist nicht ausreichend. Eine höchst entscheidende Frage ist weiterhin unbeantwortet: Weshalb habe ich außerhalb internationaler Solidarität und der großen Verheißungen der Bibel nur auf die übliche Gehaltserhöhung verzichtet, anstatt unter den am niedrigsten Bezahlten der Gesellschaft inkarniert zu werden? Indem das Wort in meinem eigenen Leben nicht völlig Fleisch wird, hat mein an und für sich richtiger Unterricht dennoch eine abstumpfende und verhärtende Wirkung auf meine Schüler. Soll ich ihnen vielleicht später im Leben zuhören, wenn sie draußen im Lande auf den Kanzeln mit Kraft das Schwert schwingen über andere, ohne selbst getroffen zu werden? Erst an diesem Punkt zeigt sich, wozu meine Theologie taugt, ob sie eine Bedeutung für diese Erde und deren bedrängte Bewohner hat.

Oder was geschieht in einer anderen Hinsicht während der drei Jahre, in denen wir zusammen sind, mit meinen Schülern? Sie kommen zum Seminar als Produkte einer immer unpersönlicher und anonymer werdenden Gesellschaft. Als Theologe weiß ich ja nur zu gut, daß ich hier vor den Auswirkungen der Sünde in unserer modernen Gesellschaft stehe, einem völligen Gegensatz zur „Para-Gesellschaft", die der Leib Christi in der Welt ausmacht. Das

Entscheidende für die Gesellschaft und die Kirche ist doch nicht, daß ich meine Schüler über diese Verhaltensweisen informiere, sondern inwieweit sie durch die dem Evangelium innewohnende Kraft entbunden und befreit werden aus ihrer Gefangenschaft. Wenn nicht die Schüler gemeinsam mit ihren Lehrern diesen mitunter anstrengenden und schmerzvollen Entbindungsprozeß durchschreiten, dann wird die theoretisch richtige Wissenschaft keine Neues schaffende Kraft, sondern ein Programm, das die Zuhörer be(unter-)drückt und bewirkt, daß sie ihre eigene Lage noch hoffnungsloser erleben.
Die absolute Voraussetzung für diesen Lebensprozeß ist, daß ich mich selbst sowohl menschlich wie geistlich meinen Schülern in einer kompromißlosen Offenheit und Ehrlichkeit preisgebe.

Harry Månsus
Betelseminariet, Åkeshavsvägen 29,
S-16 151 Bromma, Schweden
übersetzt von Uwe Schmid, Hamburg

„Heilige Gefolgschaft"

Über das „Führerprinzip" im Bund der Baptistengemeinden am Anfang des Dritten Reiches

Dieser Beitrag steht in engem Zusammenhang mit dem Aufsatz „Eine ‚Theologie des Führerprinzips'?" in der vorigen Nummer des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHS, der Festgabe für Rudolf Thaut (1-2/79, S. 29 - 40).
Ausgehend von der dort vorgenommenen theologischen Einschätzung des Problems – in Auseinandersetzung mit dem „Hamburger Wort" von 1933 – soll hier nun an Hand von schwer zugänglichen, daher ausführlich herangezogenen Quellen über die weiteren, sehr einschneidenden Ereignisse berichtet werden.

Vom 26. bis 29. August 1933 tagte in Berlin die 28. Versammlung des Bundes der Baptistengemeinden. Die Abgeordneten waren durch den Abdruck des Hamburger Wortes und einiger entsprechender Artikel im „Wahrheitszeugen" nicht ganz unvorbereitet auf die kommende „Gleichschaltung" von Bund und Gemeinden.[1] Der die Beschlüsse der Bundesversammlung (Konferenz) vorberatende Bundestag am 26. August trat „in die mit Spannung erwartete Besprechung derjenigen Fragen ein, auf die sich seit langem das Interesse vieler deutscher Baptisten in besonderer Weise konzentrierte und die nun durch die politische Umwälzung und die damit verbundene Neuordnung auf kirchlichem Gebiet noch brennender geworden sind, nämlich der Organisations- und Verfassungsfragen".[2] In der Besprechung eines Vorschlags der von der Bundesverwaltung gewählten Verfassungskommission wird „eingehend . . . jedes Für und Wider erwogen, Bedenken, Warnungen, Hoffnungen werden ausgesprochen".[3] Schließlich werden „nach einigen geringfügigen Änderungen" die Vorschläge der Verfassungskommission an die Bundeskonferenz zur weiteren Beratung überwiesen, der sie in gedruckter Form vorgelegt werden. Aus dem sehr ausführlichen Dokument sollen hier einige Leitsätze wiedergegeben werden, die uns Inhalt und einige Gründe der angestrebten Umwandlung nennen.[4]

1. Die Vorlage der Bundesverwaltung zu „Organisationsfragen"

II.4. „Unsere Gemeinschaft wird voraussichtlich in irgendeine *Anlehnung oder Angliederung zur Reichskirche* treten müssen. Es ist noch unentschieden und wird wahrscheinlich auch nicht ganz in unser Belieben gestellt werden, ob wir als *selbständige Gemeindegruppe* unter die Oberaufsicht des Reichsbischofs gestellt werden oder ob wir *im Zusammenschluß mit anderen evangelischen Freikirchen* als besondere Körperschaft von Verbänden solcher Personalgemeinden, die das Freiwilligkeitsprinzip vertreten, anerkannt werden. — *Wir erstreben mit allen Kräften das Ziel, als selbständige Körperschaft fortbestehen zu können, um uns an allen evangelistischen Arbeiten am Volke in viel größerem Maße und in viel weitherzigerer Weise bestätigen zu können.*" . . .

IV. Es wird *„nötig sein, daß wir zuerst unsere Organisation und später wohl auch unsere Verfassung einer gründlichen und schließlich ganz radikalen Revision und Veränderung unterziehen.* Dazu zwingt uns heute noch keine behördliche Verordnung, wenngleich das schon in kurzer Zeit der Fall sein dürfte." . . .

„3. Wir bitten heute um freundliche Erwägung und den Beschluß folgender Vorschläge:

a) *Das demokratische und parlamentarische Prinzip* ist von dem neuen Staat geächtet worden und sollte auch von uns nicht länger in der alten Weise gehandhabt werden. Es fördert Verzettelung und Zersplitterung und hemmt die geschlossene, verantwortungsbewußte Aktionskraft.

b) Die *Zersplitterung unserer Kräfte und Mittel* in so viele Teile und Teilchen, die übergroße Freiheit, die uns eine Überladung mit so vielen christlichen Unternehmungen gebracht hat, die wir heute nur mit Seufzen noch aufrechterhalten können, werden wir uns nicht länger leisten können. Unsere Einzelmissionsunternehmungen sollten unter eine Revision und strenge Kontrolle genommen werden.

c) Die *Zersplitterung des Bundes* in so viele und oft recht kleine Vereinigungen, insbesondere aber die Zerissenheit in kleine und kleinste Gemeindlein — oft zwei in einer kleinen Stadt — muß mit Entschlossenheit bekämpft werden. Es darf nicht mehr gelitten werden, daß ein bis zwei Dutzend oft nur eigenwilliger Glieder sich von einer Bundesgemeinde abreißen, um dann jene Splittergemeinden zu bilden, die sich zur Schmach vor der Welt gegenseitig bekämpfen, die dem Ganzen nicht mehr dienen können und schließlich an Eintrocknung versterben.

d) Stehen wir noch unter der Sendung Gottes zur Ausführung unserer speziellen Missionsaufgaben, wollen wir nicht von den Massenkirchen verschlungen werden, wollen wir bei der Armut in unserem Lande und bei der Überlastung mit öffentlichen Diensten und Abgaben noch Kräfte und Mittel zum Missionsdienst zur Verfügung haben, dann müssen wir uns *noch viel enger zusammenschließen* und unsere Gemeindemission viel mehr im Blick auf das Ganze unseres Werkes tun. Es müssen also der absoluten Selbständigkeit der Gemeinden gewisse Grenzen gezogen werden. *Der Bund der Gemeinden* darf fortan nicht mehr mit einem Achselzucken wie eine Nebensächlichkeit — selbst nicht von einer Vereinigung — abgetan werden, sondern er muß entscheidend in den Vordergrund gerückt werden. Die Zentralisierung aller allgemeinen Missionsunternehmungen einschließlich der der Vereinigungen in der *Bundesmission* ist damit geboten.

e) Wenn wir auch das *Führer*prinzip, wie es für den Staat und der Reichskirche passend und notwendig sein mag, nicht restlos auf die Gemeinde Christi anwenden können, so müssen wir uns doch mit Ernst und Entschlossenheit dem Führungsprinzip — von drei verantwortlichen Brüdern ausgeübt — zuwenden. Wir werden fortan in die Hände der Führerschaft des Bundes nicht nur schwere Pflichten und das Martyrium zerreibender Sorge und Arbeit, sondern auch unbedingt zu respektierende *Bestimmungsrechte* legen müssen.

f) Da es sich heute um einen völligen Neubau unserer Organisation handelt, an dem sich unsere Eignung zur Mitarbeit im neuen Staat erweisen soll, dürfen wir diesen Neubau nicht auf dem bisher bei uns üblichen Wege über viele Debatten, Verstimmungen und stille Oppositionen zu erreichen suchen, sondern auf dem Wege der wohlüberlegten, treu durchbeteten brüderlichen *Bestimmung und Wegweisung der Führerschaft*, der von allen, die zu unserem Bunde gehören wollen, willig Folge zu leisten ist.

g) Es wird sich schließlich für jede Gemeinde und für jeden Prediger, als Führer der Gemeinde, um die *Beantwortung der Frage* handeln: ob sie noch und fortan dem Bunde der deutschen Baptisten anzugehören, sich seiner verordneten Führung zu unterstellen und die für alle dann bestehenden Pflichten zu übernehmen bereit sei. Es kann nur mit den Gemeinden gerechnet werden, die diese Frage treu bejahen."

Nach dieser versteckten Drohung wird empfohlen, *„drei Brüder als Bundesälteste* zu wählen, denen der Leiter der Bundesgeschäftsstelle als geschäftsführendes Mitglied beigeordnet ist". Zum Schluß wird abschwächend betont: „Es handelt sich bei uns nicht um die Preisgabe einer *biblischen* Ordnung, auch nicht um die Ersetzung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes durch menschliches Tun, sondern lediglich um eine Neuordnung rein äußerlicher Verhältnisse in unserem Werk und um die Gewinnung zeitgemäßer Tätigkeitsformen. Es erscheint uns weiser zu sein, wenn wir diese neuen Formen uns selbst schaffen, als daß wir zerfahren und zerstreut warten, bis andere Hände uns gewaltsam eine neue Hausordnung vorschreiben. Wir haben das Vertrauen zu der Erleuchtung und zu der Treue unserer Gemeinden, daß sie in der Einheit des Geistes Christi und in der Liebe zum Herrn und Seinem uns anvertrauten Werk freudig mit Hand anlegen werden, die heute notwendige Neuordnung zu schaffen, damit das Fähnlein Jesu Christi, dem wir angehören dürfen, im großen, heißen Streit der Gegenwart gläubig den Sieg erkämpfen kann, *zu dem wir berufen sind.*

Die von der Bundesverwaltung gewählte Verfassungskommission

Rockschies, Nehring, P. Schmidt, Fehr, Simoleit."

2. *Ein Gegenvotum*

Im Namen des Bundestages führte der Abgeordnete C. Brauns vor den nicht öffentlich tagenden Abgeordneten der Konferenz aus: „Der Bundestag ist sich schlüssig geworden, eine Änderung unserer Verfassung noch nicht vorzunehmen. Aber er empfiehlt der Konferenz, drei Brüdern das Vertrauen zu geben, die die Bundesarbeit führen sollen, verantwortlich vor Gott, vor seinem Worte, vor den Vätern und vor der kommenden Generation."[5] Als erster meldete sich dann der „Vater" der Verfassung von 1924, Landgerichtsdirektor A. Rausch, zu Wort. Er hatte am Bundestag krankheitshalber nicht teilnehmen können, jedoch schriftlich „Ausführungen zur Organisationsfrage" vorgelegt.[6] Dort hieß es:

„Den Einwand, daß wir Zwang zu gewärtigen haben, wenn wir uns den Gleichschaltungsbestrebungen der Reichskirche nicht fügen, begegne ich mit der Erwiderung, daß uns einem Zwang gegenüber nur zwei Möglichkeiten bleiben, entweder wir ändern unser Wesen und werden unserer Mission

untreu — für diesen Fall würde ich gleich eine Rückkehr in die Landeskirche für das Vernünftigste halten —, oder wir wählen das Mittel, womit sich unsere Glaubensgenossen seit Constantin durch die Jahrhunderte hindurch allen Gleichschaltungsbestrebungen der römischen und der protestantischen Kirche gegenüber durchgesetzt haben: das Martyrium", und weiter, nicht ohne eine gewisse Skepsis: „wobei für etwas ängstliche Gemüter bemerkt sein mag, daß wir im Staate Hitlers, wo der Grundsatz Friedrichs des Großen gelten soll, daß ein jeder nach seiner Fasson selig werden möge, für unsere Überzeugung wohl kaum den Raub unserer Güter erdulden, geschweige denn Leib und Leben zum Opfer bringen müßten". Später: „Was den Führergedanken betrifft, so ist mir dieser durchaus sympathisch, nur darf man ihn nicht überspannen und mit dem Führergedanken im Staatsleben gleichstellen wollen. Es ist zu bedenken, daß die Mitglieder unserer Gemeinden gewiß erst in reiferen Jahren den Weg in die Gemeinde finden und daß sie gewohnt sind, nicht wie der katholische Christ in erster Linie auf den Bischof zu schauen, sondern sich über Weg, Ziel und Aufgaben der gläubigen Christen anhand der Schrift selbst zu orientieren. Eine Baptistengemeinde ist keine Hammelherde, die blind einem Führer folgt und sich das selbständige Denken, wenn auch nur für kurze Zeit, abgewöhnen läßt."

Rausch scheint seine Bedenken auf der Bundeskonferenz mündlich vorgetragen zu haben, um dann zögernd einer „Verkleinerung der Bundesverwaltung auf fünf oder drei Mitglieder und eine(r) straffere(n), geschlossenere(n) Führung des Bundes" zuzustimmen (so jedenfalls der „Bericht"). Nach einer Erwiderung von F. Rockschies für die Verfassungskommission und einigen anderen Wortmeldungen kann „infolge der vorgeschrittenen Zeit und einer gewissen Unruhe unter den Abgeordneten . . . jedoch kein Beschluß herbeigeführt werden".[7]

3. Die Wahl von „Bundesältesten"

Am Tag darauf gibt Dr. Hans Luckey als Sprecher einer Interimskommission bekannt:

„Anwesend waren die Brüder: Baresel, Brauns, Fehr, Gemoll, Großmann, Klumbies, Luckey, Muske, Rausch, Rockschies, Schmidt, Soltau, Zimmermann.
Alle bei der Besprechung anwesenden Brüder haben ihre Anschauungen zurückgestellt und sich auf eine vorläufige Regelung geeinigt. Sie schlagen deshalb vor:
1. Die Bundeskonferenz wählt auf Vorschlag der Vorschlagskommission und der Vereinigungsvorsitzenden drei Brüder und ihre Ersatzmänner, welche die Bundesverwaltung im Sinne der Bundesverfassung bilden.
2. Die drei Brüder werden ermächtigt, über die in der Bundesverfassung genannten Aufgaben hinaus dem Gesamtwerk entsprechend den baptistischen Grundsätzen zu dienen und Gemeinden sowohl als Predigern Hirtensorge zuzuwenden.
3. Zu diesen drei Brüdern tritt der Geschäftsführer des Bundes hinzu.
4. Auf Vorschlag der drei Brüder sollen noch zwölf Sachwalter von der Bundeskonferenz bestätigt werden."

Der Bericht fährt fort:
„Bruder *Klumbies* (als Verhandlungsleiter, d. Vf.) weist darauf hin, daß die Wahl der drei Brüder (Absatz 1) sowie der zwölf Sachwalter (Absatz 4) nicht von der Konferenz, sondern von der dazu bestimmten Kommission getätigt werden soll.
Ohne Diskussion und Widerspruch werden diese Vorschläge von der Konferenz durch Erheben von den Plätzen angenommen."[8]

Die Konferenz hat sich „erhebend" selbst der Möglichkeit begeben, eine Abänderung der Vorschläge vorzunehmen und die Wahl selbst zu tätigen. — Weiter wörtlich aus dem Bericht über die Nachmittagssitzung:
„Und nun gibt Br. *Füllbrandt* unter gespanntester Erwartung des ganzen Hauses ‚das unter Gebet gereifte Resultat der einmütigen Wahlvorschlagskommission' bekannt. Als Bundesälteste werden genannt und vorgeschlagen: Br. *F. W. Simoleit,* Br. *F. Rockschies* und Br. *H. Fehr.*
Schon beim Nennen des ersten Namens hat sich die große Versammlung von den Plätzen erhoben. Unter dieser beispiellosen Vertrauenskundgebung der ganzen Konferenz erklären sich die Brüder zur Annahme ihres Dienstes bereit. Spürbar ergriffen beten die Brüder *Hellwich* und *Dreßler,* um den Heiligen Geist auf Bundesführer und Bundesgefolgschaft herabzuflehen.
Dann findet Br. *Gemoll* bedeutsame Worte für die große Wendestunde der deutschen Baptisten.
‚Wir stehen an einem Opferaltar und legen darauf allen überspitzten Individualismus und Parlamentarismus, die überbetonte Freizügigkeit und unsere Schuld, Sünde, Ohnmacht, Kleinmütigkeit und Kleingläubigkeit. Wir stehen um dieses knisternde Opferfeuer und erheben unsere Hände: Von dir, o Herr, lassen wir nicht, unter keinen Umständen! Einander geloben wir: Auch voneinander lassen wir nicht! Wir sind ein einig Volk. Gottes Herrschaft soll noch mehr Raum und Freiheit haben! Wir entzünden an diesem Opferaltar unsere Fackeln und gehen damit in unsere Gemeinden; dort soll ein ähnliches Gelübde entstehen, ein neues Feuer für den Herrn.'

Br. *Klumbies* weist ebenfalls auf die jetzt ‚vollzogene Wendung an der Schwelle des ersten Jahrhunderts des deutschen Baptismus' hin; durch die Beseitigung des überspitzten Parlamentarismus sei ‚die Möglichkeit des Einbrechens der Theokratie' gegeben.

Unter sehr großer Stille des Hauses nimmt dann Br. *Simoleit* zum ersten Male als Bundesführer das Wort:

‚Eure Wahl habe ich nicht deshalb angenommen, weil ich mich dafür würdig weiß, sondern weil ich einen Kommandoton meines Herrn und Heilands empfand und in der Einmütigkeit und Geschlossenheit und Treue eures rechtschaffenen Beschlusses einen zwingenden Grund sah, alles Eigne, Eitle und Bequeme zurückzustellen im Gehorsam gegen unseren himmlischen König und gegen den Teil seiner Gemeinde hier auf Erden, mit dem zu leben uns seine Vorsehung berufen hat.

Ich kann euch nichts versprechen; aber ich darf euch die Versicherung geben, daß ich meinem Herrn im Himmel zutraue, daß er meinem schwachen Wollen sein gnädiges Gelingen gibt. Bitte, habt keine Sorge darum, daß ich meine Hand jemals führen oder erheben werde, um irgendein anvertrautes Gut zu verkaufen. Glaubt, daß es uns allen eine heilige Sache ist: Was Jesus in unsere Hände legte, das soll nicht verdorben werden. Seid auch nicht in Sorge darüber, daß die von euch gewählten drei Brüder über sich selbst und über unsere Verhältnisse hinauswachsen werden. Die Bürde des Dienstes und der Verantwortung ist ein gewaltiges Korrektiv.

Erfüllt uns unsere Bitte: Macht den Dienst der Brüder nicht zum Gespött im Reden von Päpsten und Königen und falsch gemeinten Priestern und Propheten. Wir sind eure Brüder und versuchen, demütig zu dienen. Ihr Brüder, betet für uns!

In bezug auf das Tätigkeitsprogramm vermag ich erst nach Beratung mit den anderen Brüdern etwas zu sagen. Die Absicht aber haben wir alle, bestimmte und deutliche Parolen auszugeben, die wir in alle Gemeinden hineinzuleiten suchen; um deren Bekanntmachung bitten wir und möchten die Prediger und Ältesten freundlichst dazu verpflichten.

Möge der Herr Jesus Christus vor unseren Augen so groß, kraftvoll und weihevoll stehen, daß alle menschlichen Bilder vor diesem Anblick verschwinden!'

Br. *Klumbies* erklärt nun, daß mit der Ernennung der drei Bundesältesten die bisherige ‚Bundesverwaltung' sowie der ‚Ständige Ausschuß' nicht mehr bestehen."[9]

4. Die Forderungen der „Bundesältesten"

Die erste der angekündigten „Parolen" finden wir in hervorgehobenem Druck im „Wahrheitszeugen" vom 8. Oktober 1933, S. 355. Dort heißt es u. a.:

„Liebe Bundesgemeinden!

Die ragende Gestalt in unserer Gemeinschaft ist und bleibt *der Herr Jesus Christus.* Ihn darf und will keiner von uns verdrängen und verschatten. Unsere Stellung zu ihm und zueinander regelt er selbst in Matth. 23, 8.

Unsere Bundeskonferenz ist das maßgebende Willensorgan der Gemeinden der Baptisten in Deutschland. Die letzte Bundeskonferenz in Berlin kürzte den Betriebsweg aller unserer Missionsarbeiten, indem sie statt der vielköpfigen Bundesverwaltung eine Führerschaft von drei ‚Bundesältesten' und dem Bundesgeschäftsführer bestimmte. Diesen Brüdern ist die Leitung und Verwaltung aller äußeren Dinge unserer Gemeinschaft einstimmig und völlig übertragen worden . . .

Wir danken den Bundesgemeinden für ihre Liebe und für ihr Vertrauen und geloben, daß wir mit Respekt vor Gott und allen geheiligten Gotteskindern, in Ernst und Liebe, dem Worte Christi gemäß, der Sache des Herrn zu dienen suchen werden. Wir erbitten dazu die freiwillige Mitarbeit und die Fürbitte aller Gemeinden . . .

Unser Bundeswerk muß ein festeres und geschlosseneres Gefüge erhalten. Dazu ist erforderlich, daß jede Gemeinde sich als *Bundesgemeinde* fühlt und in ihren Bedürfnissen und Unternehmungen nicht für sich allein und nur im eignen Interesse, sondern auch im Zusammenhang mit den anderen Gemeinden handelt . . . Auf die absolute Eigenwilligkeit und unantastbare Selbständigkeit der Einzelgemeinden, der Vereinigungen, Bündnisse und Missionsunternehmungen muß im Interesse des Ganzen freiwillig verzichtet werden.

Alle Missionsunternehmungen, die sich auf Mittel stützen, die von der Allgemeinheit unserer Bundesgemeinden geopfert werden, müssen notwendigerweise in der *Bundesmission* vereinigt werden . . .

Auch die erwählten Leiter der einzelnen Bundesgemeinden — ein Prediger oder ein Ältester — müssen von der Bundesleitung eine Legitimation erhalten, die sie vor den Behörden gebrauchen werden. Diese Legitimation verpflichtet zur brüderlichen Gefolgschaft . . .

Das Hauptinteresse aller Gemeinden muß sich auf geistliche Dinge, auf vermehrte Erkenntnis Christi, auf tiefere Erkenntnis Christi, auf tiefere Frömmigkeit, auf persönliche Mitarbeit jedes Gliedes beim Bau des Reiches Christi richten. Die betrübliche Art von ‚Kirchbank-Christentum', der es genug ist, für den Heiland zu feiern, muß unter uns unbekannt sein oder werden. Träge Gemeinden stehen in dieser Zeit, in der die Massen für das Reich des Herrn gewonnen werden müssen, unter Christi Gericht. Von ihren Hirten und Lehrern — von den Predigern, Ältesten und Diakonen — aber muß jede Gemeinde *Führung,* d. h. Vorbild, Anleitung und besonderen Eifer, erwarten können.

Wir alle, Ihr lieben Mitverbundenen, wollen es mit unserem Dienst für den Heiland ernst nehmen, so ernst, wie er es mit seinem Dienst für unser Heil genommen hat. Unsere Gnadenzeit mag nur noch kurz sein; aber noch stehen uns alle Türen zur Missionsarbeit offen. Schließen wir uns brüderlich

zu neuer angreifender Tätigkeit zusammen! Wehren wir dem Geist der Nörgelei, der Kleinlichkeit, des lieblosen Richtens und der eigensinnigen Ichbehauptung in den Gemeinden mit aller Entschiedenheit! Wer sich nicht der Gesinnung und dem Gehorsam Christi beugen will und kann, der muß uns als ein Fremdling gelten. Mit allen rechtschaffenen Nachfolgern Christi aber soll uns innige, helfende und fördernde Bruderliebe verbinden. ‚Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; am größten aber unter ihnen ist die Liebe.'

Wir werden Euch durch den ‚Wahrheitszeugen', mehr aber noch durch besondere Gemeindebriefe vieles mitzuteilen haben. Wir stehen jetzt vor den wichtigen Verhandlungen mit den Behörden. Euer Rat, Eure Vorschläge und Anregungen werden uns sehr willkommen sein, nicht aber Debatten, Verhandlungen und vorzeitige Kritiken und Verurteilungen. Im Reiche Gottes muß alles wachsen. Auch wir wollen dem Herrn nicht vorgreifen und Ernten zu liefern versuchen, bevor Saaten gestreut worden sind. Jedem von uns wird nach unserem Glauben, d. h. nach unserer Treue, geschehen. Habt Geduld mit uns und vergeßt nicht, daß wir schwache Menschen sind, die nur das geben und tun können, was ihnen von Gott dargereicht worden ist. ‚Brüder, betet für uns!'
In der Liebe und im Gehorsam Christi grüßen Euch
Eure Bundesältesten
F. W. Simoleit, F. Rockschies. H. Fehr. O. Nehring"

Von erheblichem Einfluß für die weitere Entwicklung ist dann ein Rundschreiben an alle Gemeinden vom 26. Oktober 1933 geworden, in dem eine Umwandlung in der Leitungsstruktur jeder Einzelgemeinde verlangt wird.[10]

„Durch den einmütigen Beschluß der letzten Bundeskonferenz wurden die unterzeichneten Bundesältesten beauftragt, nicht nur die notwendigsten Unterhandlungen mit den Behörden zu führen, sondern auch innerhalb unserer Gemeinschaft diejenigen Maßnahmen durchzuführen, die unserem Bunde eine engere Zusammengehörigkeit und eine vermehrte Missionsfähigkeit bringen. Der in Berlin erfolgte Zusammenschluß ist die Erfüllung der seit vielen Jahren immer wieder aus den Gemeinden gekommenen Wünsche. Es handelt sich also für uns nicht darum, irgendeiner Gemeinde ein ihr heiliges biblisches Recht zu nehmen oder sie in der Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten zu stören und ihre Verantwortlichkeit zu verringern. Es handelt sich nur darum, der unter uns schon bestehenden Zusammengehörigkeit eine solche Form zu geben, daß wir auch den staatlichen und kirchlichen Behörden unsere Geschlossenheit beweisen können. Wir wollen den Nachweis liefern können, daß die mit uns verbundenen Gemeinden nicht Einzelgänger sind, die sich etwa nur um irgendeine Person gruppieren, sondern daß sie freiwillige und von uns legitimierte Glieder eines Bundeskörpers sind, die unter einer verantwortlichen Führung stehen.
Die *Bundes*leitung ist durch die Bundeskonferenz ordnungsmäßig eingesetzt worden. Die *Vereinigungs*leiter sind in ihrer Stellung als Führer der Vereinigungen von den Bundesältesten bestätigt worden. Nunmehr müssen auch alle *Gemeinden* einen verantwortlichen Führer wählen, und der muß durch die Bundesleitung bestätigt, verpflichtet und legitimiert werden.
Es ist wohl nicht nötig, noch besonders darauf hinzuweisen, daß eines jeden Gotteskindes und einer jeden Gemeinde wahrer Führer der Herr Jesus Christus ist, das ‚Haupt der Gemeinde'. Es handelt sich hier nur darum, daß für die geistliche Versorgung der Gemeinde und für die Ordnung ihrer geschäftlichen Angelegenheiten ein oder mehrere Brüder herausgestellt werden, von welchen einer als verantwortlicher Vorsitzender oder Führer der Gemeinde gilt und von uns legitimiert werden kann.
Wir bitten nun alle Gemeinden, die auch ferner als zum ‚Bunde der Baptistengemeinden in Deutschland' gehörig angesehen werden wollen,
1. einen oder mehrere Gemeindeälteste zu wählen, zu welchen ohne weiteres der Prediger zu zählen ist;
2. von den gewählten Gemeindeältesten *einen* Bruder zu bestimmen, daß er der Vorsitzende oder Führer der Gemeinde sei (das wird wohl in den meisten Fällen der Prediger der Gemeinde sein);
3. uns *längstens in drei Wochen* schriftlich mitzuteilen, daß die Gemeinde sich dieser vorgeschlagenen Neuordnung in unserem Bunde anschließt und uns den Namen und die Anschrift des von ihr gewählten Vorsitzenden oder Führers kundgibt.
Liebe Gemeinde! Die Regelung dieser rein äußerlichen Angelegenheit ist so wichtig, daß wir keine Gemeinde davon befreien können. Doch sollte die Sache unter keinen Umständen zum Gegenstand langer Debatten und wohl gar störender Verhandlungen gemacht werden. Im Anschluß an eine Versammlung kann der Vorstand vor der versammelten Gemeinde die entsprechenden Vorschläge machen, der die Gemeinde durch einfache Zustimmung entspricht. Mehr als um alle äußerlichen Dinge muß es allen Gemeinden des Herrn darum gehen, daß der Herr Jesus Christus durch uns verherrlicht wird, daß wir in emsiger Missionsarbeit sein Reich bauen helfen und daß wir seines Kommens in Wachsamkeit harren."

5. Die Antwort der Gemeinden – zwei Beispiele

Das Echo in den Gemeinden entsprach, soweit mir bisher bekannt geworden ist, durchaus nicht den in der hier ausgegebenen „Parole" vorgetragenen Erwartungen. Es scheint so, daß viele einzelne und ganze Gemeinden gemäß der von A. Rausch genannten Praxis gehandelt haben: „sich über Weg, Ziel und

Aufgabe der gläubigen Christen anhand der Schrift selbst zu orientieren". Zwei Texte aus der Rheinisch-Westfälischen Vereinigung, die allerdings im Ruf stand, einen „Bund im Bunde" zu bilden, zur Illustration.[11]

Die Gemeinde (Wuppertal-)Barmen lud Gemeindevertreter aus dem Westen Deutschlands zum 27. November 1933 ein. Die stark besuchte Versammlung fand trotz des Protestes des Vereinigungsleiters C. Brauns aus Derschlag statt, — wie Max Brüning im Auftrag der Gemeinde schrieb[12] —

„weil baptistische Gepflogenheiten außer acht gelassen, außer Kraft gesetzt und verletzt worden sind, weil wir für unser Bundeswerk, für unser Gemeindewerk, für unsere Mission und Zeugenaufgabe in dieser Welt nach der unter uns gewordenen Art vor Gott und Menschen uns verantwortlich fühlen, weil wir von innerer Not und innerer Pflichtnotwendigkeit getrieben werden, rufen wir als *frei dastehende Gemeinde* einen *freien* Kreis von Brüdern ein, die noch Recht zu selbständigem Denken und Handeln, zu selbständiger Meinung, Meinungsbildung und Meinungsäußerung und, in Wahrung heiligster Güter, auch zur Kritik haben, um gemeinsame Aussprache und Rat zu pflegen über die Wege, die unsere heutige Bundesleitung einschlägt.

Das Wort von Bruder Brauns, daß solche Denkart ‚durch Gottes Gnade überwundene demokratisch-marxistische Denkart ist', beleuchtet in einem hellen Scheinwerferlicht die Lage, die Einstellung, die Ansprüche und die Art zu denken *der* Brüder, die sich heute zu Führern berufen fühlen.

Ein politisches Schlagwort wird übernommen, um in Vergangenheit und Gegenwart eine Gemeinde Gottes zu kennzeichnen. Die Verantwortung mag Bruder Brauns tragen.

Er verlangt ‚heilige Gefolgschaft' und ‚erwartet', daß der Einladung Folge geleistet wird. Wer gibt ihm das Recht zu solcher Forderung und zu solcher Erwartung! Zu heiliger Gefolgschaft sind wir verpflichtet dem Worte Gottes, dem Geiste Gottes, der Stimme unseres Gewissens in dem, was wir bis jetzt als Recht und Richtschnur erkannt haben und weiter erkennen werden und wollen, aber keinem Menschen."

Die Gemeinde sah sich in ihrem Vorgehen durch aufmerksame Beobachtung der Entwicklung in der reformierten und unierten Kirche ermutigt.

„Diese legen feierlichen Protest ein gegen die heutige Kirchengesetzgebung und Kirchenentwicklung, protestieren gegen bischöfliches System und lehnen den Bischof ab, treten ein zum Schutze der von der Gemeinde erwählten Leiter, Prediger, Ältesten und Diakone; Freikirchen, insbesondere freie Gemeinden und Versammlung (gemeint sind die Freien evangelischen Gemeinden und die Christliche Versammlung, d. Vf.) lehnen jede Entwicklung in den Linien des für den irdischen Staat angebrachten sogenannten Führerprinzips ab, und die Gemeinde Gottes (gemeint ist die folgendermaßen charakterisierte Baptistengemeinde:), bisher wandelnd in den Linien apostolischer Praxis und berufen, Hüterin, Bekennerin solcher zu sein, soll mundtot gemacht werden."

An der Zusammenkunft in Barmen nahm Paul Schmidt, Schriftleiter des „Wahrheitszeugen" in Kassel, teil. Er hatte in der Spalte „Aus der Schmiede" schon im August die Partien aus Karl Barths Broschüre „Theologische Existenz heute" vom Juni 1933 ausführlich vorgestellt, in denen sich Barth „zur Bischofsfrage und zur kirchlichen Führerfrage überhaupt" ablehnend äußert. P. Schmidt selbst aber hatte sich dort vorsichtig für ein „Führungsprinzip" ausgesprochen. Hierzu stellte er fest, daß

„die Gemeinde immer wieder die Frage nach dem Schriftbeweis stellen (muß), in Wendezeiten doppelt und dreifach. Jedenfalls geht Barths Denken und Fordern eher in den Lebenskreis der Gemeinde hinein als in den der Volkskirche. Für die Gemeinde aber ist vor allem wichtig, daß sie berufene und geisterfüllte Männer hat . . . Der Führer der Einzelgemeinde wie der Pfleger über eine Anzahl von Gemeinden ist der Bruder, der treue Diener, der berufene Zeuge. Als solcher hat er das Ansehen, die Macht, den Einfluß, die Verantwortung . . . Die Form des Zusammenlebens, die Verteilung der Mittel und vieles andere wird sich wandeln und mag nach der Meinung der Brüder, wie die Stunde es fordert, im Glauben und im Heiligen Geiste entschieden werden. Dabei ist es wohl möglich, dem Staate zu geben, was ihm gebührt. Möglich ist es auch, eine Predigerfrage zu lösen, wie sie uns vorliegt, und eine bessere Zusammenfassung unserer Kraft und unseres Dienstes zu vollziehen, wie sie unter uns als nötig erkannt ist. Aber im Heiligen Geist muß alles geschehen — sonst schafft's keine Frucht."[13]

Die in Barmen versammelten Gemeindevertreter aber stellten in Frage, ob es wirklich die „Stunde" erfordere, „eine straffe, fest organisierte, in Unter- und Überordnung gestaltete, von einer obersten Stelle aus behördlich geführte Bekenntnisgemeinschaft, die man gewiß organisierte ‚baptistische Kirche' nennen dürfte"[14], zu bilden. „Da müssen wir sagen: ‚Nein!' und nochmals: ‚Nein!' . . . Das Leben ist zwar nie ohne Gestaltung, Form und Ordnung; aber diese werden vom Leben erfüllt, sie wirken sich jedoch niemals aus in behördlichem Zwang", als welcher die Verlautbarungen der Bundesältesten empfunden wurden. „Solche Weise verträgt das Leben nicht; sie führt zwangsläufig zur Erstarrung, zum Tode, zum Tode unserer Gemeinden."

Zur Begründung der „freien" Gemeindeform und der Autonomie der Einzelgemeinde im Gegensatz zur erstarrten sogenannten „Kir-

chenform und Kirchenweise" wird auf das Entsprechungsverhältnis der eigenen Geschichte und der Geschichte der Gemeinden der apostolischen Zeit hingewiesen, wie es seit Oncken von den Baptistengemeinden immer wieder — bis hin zu ungeschichtlichen und teilweise unevangelisch-gesetzlichen Ausformungen — in Anspruch genommen worden ist, sich aber — so hier — auch als lebendiges Korrektiv gegen eine historisierende Abwertung neutestamentlicher Grundlagen erwiesen hat. Man vergleiche den folgenden Abschnitt mit jenem Satz des Hamburger Wortes, das Neue Testament biete „lediglich die Anfänge der Gemeindebildung auf dem jungen Missionsfelde der Apostel". Ernst Merten, Prediger in Barmen und Redakteur der „Rheinischen Traube", schreibt in seinem zuletzt schon mehrfach herangezogenen sorgenvollen Beitrag „Um unsere künftige Gemeindegestaltung".

„Wir haben weiland die Volkskirchengemeinschaft, vom Evangelium her unter Kämpfen und Trübsal, verlassen und nicht nur äußerlich, sondern recht *innerlich*. Wir suchten und fanden im lebendigen Bruderkreise der Gemeinde die Bruderschaft, Gemeinschaft des Geistes, wo keine priesterliche, bischöfliche oder kirchenregimentliche Vorherrschaft sich zeigte, wo der Herr Christus in der Mitte der Gläubigen geehrt, wo an die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Versammlung wirklich geglaubt, wo alle und alles sich dem Wort der Schrift gehorsam unterstellte, wo keiner über-, wo keiner untergeordnet galt, wo sie alle Brüder waren und alle einander in Liebe mit den empfangenen Gnadengaben zu dienen suchten. Das Vor- und Lehrbild schienen uns die Gemeinden in der Apostelzeit zu sein, wo die Gemeinde der Epheser, die der Philipper, der Kolosser in völliger Selbständigkeit und Verantwortlichkeit dastehen, sich nichts von einem Zusammenschluß zu einem Sprengel mit regierender Spitze oder befehlendem Ältestenkollegium findet. Wir stehen leider schon weithin in der Gefahr einer verflachenden Verkirchlichung; würde uns noch das bischöfliche System, wenn auch unter anderem Namen und mit etlichen andern Formen, aber doch das kirchlich, bischöflich hierarchische System werden, dann würden wir bald als lebendige Zeugengemeinden erbleichen, noch eine ‚baptistische Tradition' haben, noch eine Pastorenkirche abgeben, doch niemals mehr die fruchtbare, lebensvolle Jüngergemeinde, die Zeugengemeinde im Sinne des Neuen Testamentes. Daher gilt es für uns, mit heiligem Ernste zu wachen, daß uns nicht die vorigen Grenzen verrückt werden, die unsere Väter gemacht haben (Spr. 22, 28).

3. Es liegt im Zuge des gegenwärtigen Zeitlaufs, den im weltlichen Staate sich gegenwärtig wohltätig auswirkenden Führergedanken auf die Gemeinde Jesu Christi zu übertragen. Wir verstehen, daß sich solches leicht abfärbt, sonderlich bei unserer Jugend und da, wo man irgendwie beruflich oder politisch dem nahegebracht ist. Doch das, was drüben notwendig und ein Segen geworden ist, ist deshalb noch nicht Gabe für uns als Gemeinde Jesu. Der weltliche Staat einerseits und die Gemeinde Jesu anderseits sind doch wesenhaft verschieden und geschieden. Wie deutlich hat unser Herr hier die Scheidelinie, sowohl tatsächlich wie gesinnungsmäßig, gezogen (siehe Matth. 20, 25; Mark. 10, 42; Luk. 22, 25; vergl. Matth. 23, 8 - 10).

In den Tagen der Apostel war das Führerprinzip im Cäsarentum und der staatlichen Verwaltung der Römer stärkstens ausgeprägt und überall angewandt. Finden wir aber im Neuen Testament und in den damaligen Gemeinden irgendwo ein Echo, eine Abfärbung hiervon? Zweifellos waren Petrus, Jakobus und Johannes Führer mit göttlichen Vollmachten (Gal. 2, 9: die für Säulen angesehen wurden); gewiß war Paulus ein rechter Führer mit Führergabe und Befähigung. Haben diese bevollmächtigten Apostel irgendwie die oft selber noch jungen Gemeinden bevormunden, sie bevorrechten, die Gemeinden in weltlich gefärbter Art regieren wollen (vergl. 1. Petr. 5, 1 - 4)? Nein, niemals. Sie wollten Gottes Gesandte, Hirten und Lehrer sein. In Ephes. 4, 11, wo der Apostel die gottgegebenen Männer und Ämter in der Gemeinde nennt, sind es: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer. Die Führer fehlen, obgleich in der Umwelt irdischer Belange der Führergedanke stark sich betätigte. Die Gemeinde Gottes kennt ihn nicht anders als im heiligen Vorbild, in gesunder Lehre, in treuer Hirten Wachsamkeit, aber nicht in Erlassen, bedrohenden Verordnungen, gesetzlichen Dekreten. Wo das Führerprinzip uns auf dem Boden der Gemeinde Jesu in dieser weltlichen Gesinnung begegnet und uns zugemutet wird, gilt es, uns stark zu machen in der neutestamentlichen Freiheit, wozu Christus uns befreit hat (Gal. 5, 1).

Auf dem Grund der evangelischen Freiheit, Gott und Christus, seinem Wort und seinem Geist verantwortlich, gebunden in unserem Gewissen durch Erkenntnis und Erfahrung, wollen wir in treuer, ganzer Wahrhaftigkeit und Liebe uns zusammenfinden zur *großen Arbeitsgemeinschaft* verbundener Gemeinden in *Vereinigung* und *Bund*. Darüber hinaus lehnen wir deutlichst jede Art von Hierarchie, kirchenbehördliche Beherrschung grundsätzlich ab und werden auch keine Kompromisse schließen können. Und wenn der Weg einsam werden würde, wollten wir ihn gehen."

Den noch verbleibenden Platz auf den vier Sonderseiten der „Rheinischen Traube" füllen zwei Strophen des Liedes „Jesus, du allein sollst mein Führer sein!" (!). Diese Stellungnahme, als Separatdruck weit verbreitet, erschien Anfang 1934.

Auch eine zweite Versammlung, am 11. Dezember 1933, zu der die „Bundesältesten" Simoleit aus Neuruppin, Fehr aus Hamburg

und der Bundesgeschäftsführer Nehring aus Berlin herbeigeeilt waren, hatte die Gemeindevertreter in Westdeutschland nicht zu einem anderen Votum veranlassen können.
Die von den Autoren des Hamburger Wortes gewünschte Stärkung des Bundes war verkehrt worden in ihr Gegenteil. Die sich hier äußernden Gemeinden stellten mutig der Stimme der Zeit die Stimme der Schrift als Quelle der Erkenntnis in der Frage des Führerprinzips entgegen und sahen sich durch ihre Erfahrung (darin dem gleichen Maßstab wie die Hamburger verpflichtet) nicht widerlegt, daß „sich in treuer, ganzer Wahrhaftigkeit und Liebe . . . zusammenfinden zur großen Arbeitsgemeinschaft verbundener Gemeinden" eine tragfähige Form der geglaubten Einheit aller Gemeinden ist. Die Hamburger beim Wort nehmend, daß die „Gesetze einer gesunden Gemeinde" auf den Bund anzuwenden seien, haben sie völlig zu Recht an das „Gesetz Christi" erinnert: „Einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder" (Mat 23, 8), beziehungsweise einen anderen Schluß daraus gezogen als die „Bundesältesten" in ihrer „Parole" vom Oktober (s. oben). Mir will scheinen, daß sie etwas in der damaligen Situation Notwendiges bekannt haben, auch wenn ihr Bekenntnis nicht eine so ausgereifte und wirksame Form gefunden hat, wie die wenige Monate später ebenfalls in Barmen versammelten Männer der Bekennenden Kirche sie in ihrer „Theologischen Erklärung" fanden.

6. Noch einmal: Eine „Theologie des Führerprinzips"?

Das Jahr 1934 stand ganz im Zeichen der Hundertjahrfeier der deutschen Baptisten und des im August in Berlin tagenden Weltkongresses der Baptist World Alliance.
1935 meldete sich Hans Luckey noch einmal zur Frage des Führerprinzips zu Wort, „jetzt, wo die Wellen der Leidenschaft um den ‚Führer' langsam sich glätten"[15]. Er beginnt mit einer Analyse des Wortes „Führer" im politischen Bereich und kommt zu dem Ergebnis, daß die „Führerschaft ohne Zweifel die edlere und höhere Form politischer Machtbildung" (im Vergleich zu den „Systemen") sei, „weil sie das Wertvollste herausstellt, das die Welt ihr eigen nennt, nämlich die Persönlichkeit. Aber sie bleibt die gewagtere Form, denn sie wartet auf die seltene Gabe einer neuen Führerpersönlichkeit." Wie „gewagt" diese am neuhumanistischen Ideal des Menschen als einer „harmonisch" ausgebildeten „Persönlichkeit" orientierte politische Form ist, hat sich nun gerade an dem hier in Rede stehenden „Führer" gezeigt. Wo „Persönlichkeit der höchste sittliche Wert" ist, ergibt sich allzuleicht „eine ausschließliche Richtung der sittlichen Bestrebungen auf sich selbst", die „nicht zu einer überzeugenden Persönlichkeit" führt, „sondern zu steter Selbstbespiegelung und Selbstgerechtigkeit" (Trillhaas).[16]

In einem zweiten Abschnitt wendet sich Luckey der Frage zu: „Kennt die Gemeinde ein Führertum ähnlicher oder gleicher Art?" Unter den neutestamentlichen Begriffen Diener, Hirte, Steuermann greift er — nicht zufällig — den des Hirten heraus, um Ähnlichkeiten und Unterschiede herauszustellen zwischen dem „Führer" im politischen Bereich und dem „Hirten" im Bereich der Gemeinde.

„Zunächst halten wir fest, daß Jesu Verhältnis zu seiner Jüngerschaft ungleich tieferer Art ist als bei irgendeinem Führer. Er gibt ihnen das ewige Leben (Joh. 10, 28)." Es ist der einzige Satz in dem ganzen Beitrag, der Jesus als den „Hirten und Bischof" (1. Petr 2, 25) in Blick nimmt, während die übrige Auslegung gerade von Joh 10 nicht christologisch, sondern unmittelbar pastoraltheologisch vorgeht. Die Kritik der Gemeinden an der Art der Einführung eines Führungsprinzips als sogenannter „Grundform alles gemeindlichen Regierens" wird nicht ernst genommen, sondern mit dem Hinweis auf die „drahtartigen Verspannungen eines unpersönlichen Systems" mit Vorständen, Komitees, Verwaltungen, Vorsitzenden, Direktoren, Beamten, Wahlen durch Zuruf, Wahlen mit Stimmzetteln, Konferenzen, Generalversammlungen, Sitzungen, Statuten, Verfassungen, Geschäftsordnungen, Bilanzen quittiert. Dabei ist weniger die berechtigte Anfrage an geisttötende Konstruktion und Überorganisation zu beanstanden, denn die darin oft gesuchten Sicherungen sind in der Tat „Zeichen der Schwäche und nicht der Kraft". Zu bemängeln ist der bedenkliche Einfluß untheologischer Faktoren auf den Lösungsvorschlag.

„Gestehen wir uns erst einmal ein, daß wir über dem organisatorischen Kleinkram tatsächlich den inneren Schwung verlieren und die seelischen Tiefen nicht mehr erreichen, dann verlieren wir uns nicht mehr in Fragen des Systems, lieben sie nicht mehr, sondern suchen nach der Grundform echter Führung, wie sie uns am Hirtendienst der Gemeinde sichtbar wird, in ihrem schlichten Verhältnis und ihrer tiefen Bindung.

Daß dabei der politische ‚Führer' eine gewisse Rolle spielt, wollten wir hier klar zeigen. Doch in welchem Sinn? Nicht als hätten wir Grund, die weltlichen Machthaber zu mimen und ‚Führer' mit schnell schaltender Macht auszurüsten. Das wäre tatsächlich eine ‚Verfrachtung' im üblen Sinn, der wir hier nicht im geringsten das Wort geredet haben. Nein, wir sollten nur aus dem großen Geschehen unserer Tage uns den Blick für Zusammenhänge öffnen lassen, die wir allzusehr übersehen haben. Wie oft sagten wir bei der Kritik am alten System, der Geist einer guten Gemeinde müsse auch der gute Geist eines guten Bundes werden, und meinten damit, das Schöne am Hirtendienst müsse aufs Ganze zu übertragen sein. Vielleicht war das alles noch zu sehr, wenn auch richtig, *gefühlt*. Nun werden wir vom politischen Führertum darüber belehrt, daß am System nicht viel liegt und daß selbst die beste Organisation das Entscheidende an der wahren Führung uns gar nicht vermitteln kann, nämlich die breite seelische Basis in der Gefolgschaft oder — schlicht ausgedrückt — das schenkende Vertrauen."

Ist nicht an diesen Sätzen abzulesen, warum der Versuch einer Umstrukturierung des Bundes und der Gemeinden 1933 scheitern mußte? Doch nicht einfach am Beharrungsvermögen der Gemeinden im Blick auf bisherige Form! Vielmehr liegt meines Erachtens eine Verwechslung oder nicht genügende Unterscheidung von „innerem Schwung" und geistlicher Erneuerung vor. Das „richtig Gefühlte" ist nicht dasselbe wie das im Glauben als richtig und notwendig Erkannte. Was heißt „der Geist einer guten Gemeinde" — heiliger Geist oder der Geist „schlichter Verhältnisse und . . . tiefer Bindung" an führende Menschen? „Das Entscheidende an der wahren Führung" ist sicher nicht die Organisation, aber auch nicht „die breite seelische Basis in der Gefolgschaft", sondern das Bekenntnis zur gemeinsamen geistlichen Basis aller in der Gefolgschaft Jesu oder — ebenso „schlicht ausgedrückt" — nicht „das schenkende Vertrauen" (eine Leistung des Menschen!), sondern das geschenkte Vertrauen (eine Vor-Leistung des Herrn, Röm 5, 8). Die „gewisse Rolle" des politischen Führerprinzips hat den „Blick für Zusammenhänge" im geistlichen Bereich getrübt und für geraume Zeit „aus dem Geschehen unserer Tage" heraus auf interne Probleme blicken lassen; die entscheidende Rolle des Herrn aller Herren im Blick auf das „Geschehen unserer Tage" aber wird nur wahrgenommen im Hören auf seine Stimme. Damit soll unterstrichen werden, was die Barmer Theologische Erklärung 1934 bekannt hat: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.
Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen" — und Gleiches gilt hinsichtlich der Quelle für die Gestalt ihrer Ordnung (vgl. Barmen 3).

7. Ausblick

Bleibt anzumerken, daß auf der Bundeskonferenz 1936 in Gelsenkirchen die 1933 vorgenommene Änderung an der „Spitze" des Bundes durch eine nochmalige Neuregelung rückgängig gemacht wurde.[17] Nun hieß es im „Wahrheitszeugen":
Eine „Kommission hat sich auch wieder mit einigen *Verfassungsänderungen* beschäftigen müssen, die die Bundesleitung vorschlägt, vorschlägt nicht aus frevelhaftem Übermut, sondern einfach, weil der lebendige Fortschritt einer Körperschaft auch ein Ausdehnen des Kleides nötig macht. Dabei bleiben selbstverständlich unsere biblischen Grundlinien, zu denen auch die Selbständigkeit der einzelnen Gemeinde gehört, unangetastet, und es wird auch betont, daß das Führerprinzip, wie im kirchlichen Raum überhaupt, so auch bei uns, nicht in Frage kommt.
In wohltuender Einmütigkeit werden die Vorlagen der Bundesleitung nach den Empfehlungen der großen Kommission angenommen."[18]

In die fortan sogenannte „Bundesleitung" (BL) aus jetzt sieben Personen kehrte von den „Bundesältesten" des Jahres 1933 nur F. Rockschies zurück, der von der BL zu ihrem ersten Vorsitzenden gewählt wurde.[19]

Die danach sich herausbildende Stärkung des Bundes und des immer wichtiger werdenden „Bundeshauses" mit dem „Bundesdirektor" Paul Schmidt (seit 1935) fand unter veränderten Vorzeichen statt. Sie geriet in den Aufwind der 1937 nun tatsächlich beginnenden freikirchlichen Vereinigungsbestrebungen, die 1941 zur Bildung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden führten. Dessen (erste) Verfassung von 1942 schrieb, nicht zuletzt der Kriegszeit wegen und unter der Erfahrung zunehmenden staatlichen Druckes, den faktischen „Primat des Bundes" (Popkes) fest. Fast schienen die Väter des Hamburger Wortes — in anderer als von ihnen skizzierter Form und mit einigen anderen als von ihnen favorisierten Personen — doch

noch geschichtlich recht bekommen zu haben — fast. Doch nach 1945 setzte sogleich eine Gegenbewegung ein. Der Versuch, den Bund gegenüber den Gemeinden zu stärken, war fürs erste gründlich gescheitert. Und im neuen Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden mußte der Versuch einer Antwort auf die damit zusammenhängenden Fragen noch schwieriger werden.

Sicher wollte der Schriftleiter des „Wahrheitszeugen" den ganzseitigen Abdruck des Bekennenden Wortes 1933 nur typografisch auflockern, indem er ein Gedicht in Blockform in die Mitte der Seite rückte. Wir lesen dort:

„Schnell flieht das Blüh'n!

Und doch, er bleibt nicht ewig da,
Der wonnevolle Mai!
Noch ehe du dir's recht bewußt,
Ist er vorbei, vorbei!

Wie schnell entflieht doch all das Blüh'n!
Schau an den Blütenbaum;
Nur ein paar Tage, und dahin
Ist schon der Wonnetraum."[20]

Anmerkungen:

1 F. Rockschies, „Gleichschaltung" auch im Bunde? Der Wahrheitszeuge (= WZ) 55 (1933) Nr. 21 S. 164 f. — Ders., Die „Gleichschaltung" und wir? A. a. O. Nr. 22 S. 174. — Ein bekennendes Wort zur gegenwärtigen Stunde. A. a. O. Nr. 24 S. 191 (vgl. zu diesem „Hamburger Wort" meinen Beitrag in Theol. Gespräch 1979, 1-2 S. 29 - 40). — W. Harnisch, Führerverantwortung und Führerleiden. A. a. O. Nr. 31 S. 245. — C. Brauns, Die Gemeinde des Herrn und der neue Staat. A. a. O. Nr. 31 S. 247 - 249, Nr. 32 S. 257 f. („Auch unsere Gemeinschaft wird das biblische Führerprinzip mehr herausstellen und diesen Dienst in Verantwortung vor Gott und Gemeinschaft, aber auch in enger Verbundenheit mit der Gemeinschaft tun müssen" S. 258). E. Wißtoff, Die Gleichschaltung der Gläubigen. A. a. O. Nr. 33 S. 266 f. — In der offiziellen Konferenzunterlage „Dreijähriger Bericht der Bundesverwaltung für die Zeit vom 1. April 1930 bis 31. März 1933" ist zu dieser Sache nur ein Satz im Bericht des Leiters der Bundesgeschäftsstelle (O. Nehring) enthalten: „Die Frage unseres Verhältnisses zu Kirche und Staat nach der Neuordnung hat die Brüder stark beschäftigt. Ein besonderer Ausschuß wurde mit der Bearbeitung dieser Frage betraut. Er wird der Konferenz Bericht erstatten und Vorschläge unterbreiten" (S. 8).

2 Bericht über die 28. Versammlung des Bundes der Baptistengemeinden in Deutschland, abgehalten in Berlin O, Gubener Str. 10, vom 26. bis 29. August 1933, Kassel 1933 (= Bericht 1933) S. 30

3 Bericht 1933 S. 32, ebenso das folgende Zitat

4 (Vorlage) „Organisationsfragen", 2 Seiten in Folio; auch im Bericht 1933 S. 78 - 82. Alle Hervorhebungen hier und im folgenden nach den Originalen. — Vor der Beratung dieser Vorlage am Nachmittag des 28. 8. hielt Hans Luckey zum Schluß der Mittagssitzung einen Vortrag „Unser Weg zwischen Staat und Kirche", in dem er u. a. seine im Hamburger Wort ausführlich dargelegten Gedanken vom „Gleichgewicht zwischen der ersten Ordnung: Einzelgemeinde, und der zweiten Ordnung: Gemeindebund" noch einmal darlegte; Leitsätze daraus im Bericht 1933 S. 75 bis 77 = WZ 55 (1933) Nr. 41 S. 334 - 336.

5 Bericht 1933 S. 83

6 „Ausführungen zur Organisationsfrage von Br. A. Rausch", 4 Seiten Vervielfältigung, die offenbar nur den 160 Abgeordneten des Bundestages, nicht aber den 568 Abgeordneten der Bundesversammlung vorgelegt worden sind. Im Bericht 1933 S. 31 f. sind nur „die . . . konkreten Vorschläge" abgedruckt, die auch auf dem Bundestag verlesen worden waren, während die hier teilweise wiedergegebenen grundsätzlichen Überlegungen einer größeren Öffentlichkeit vorenthalten blieben.

7 beide Zitate Bericht 1933 S. 83

8 Bericht 1933 S. 84

9 Bericht 1933 S. 105 f. — Noch stärker spiegelt die ältere Fassung dieses Berichtes in WZ 55 (1933) Nr. 37 S. 306 die emotionale Reaktion der Versammlung wider. Hier die abweichenden Partien daraus zum Vergleich: „In gespannter Erwartung hört nun die Versammlung durch Br. C. Füllbrandt die nach Gebet in Einmütigkeit gefundenen Wahlvorschläge der Kommission für die zu wählenden drei *Bundesältesten*. Beim Nennen des ersten Namens: Br. *F. W. Simoleit*, erhebt sich spontan die große Versammlung und hört stehend die beiden weiteren Namen der Brüder *F. Rockschies* und *H. Fehr*. Eine Bewegung geht durch den weiten Saal über diese überwältigend einmütige Wahl, die ein Ausdruck herzlichen Dankes gegen die Führung Gottes und eine Kundgebung starken Vertrauens zu den Brüdern ist. Beschlußgemäß tritt zu den drei gewählten Brüdern Br. Nehring als vierter Bundesältester.
Br. Gemoll deutet diese Augenblicke entscheidender Wendung in der Geschichte unseres Werkes: . . .
Und nun spricht Br. Simoleit das erste Führerwort: ‚Ich habe eure Wahl . . .'"
Es schloß sich noch die Wahl von drei Ersatzleuten für die Bundesältesten an. Unmittelbar danach wurde der „Wortlaut der Ergebenheitsadressen bekannt (gegeben), die auf einmütigen Beschluß der Konferenz am vorhergehenden Tage an den Herrn Reichspräsidenten von Hindenburg, an Herrn Reichskanzler Hitler und an den Bevollmächtigten des Reichskanzlers in Kirchenfragen, Herrn Landesbischof Müller, gesandt" worden waren; Texte in Bericht 1933, S. 107, und WZ a. a. O.

Auf eine Würdigung der an den damaligen Vorgängen beteiligten Personen und ihres Anteils daran muß in diesem ersten Überblick verzichtet werden; auch wird eine gewisse Kenntnis der übergreifenden geschichtlichen Zusammenhänge vorausgesetzt. — Im übrigen stellt die Einsetzung von drei Bundesältesten gegenüber den Vorschlägen der Verfasser des Hamburger Wortes eine Modifikation dar, lag aber sicher grundsätzlich auf deren Linie, zumal einer von ihnen zu den Gewählten (H. Fehr) und einer zu den Ersatzleuten (P. Pohl) zählte.

10 (Rundschreiben, 2 Seiten:) Bund der Baptistengemeinden in Deutschland. Die Bundesältesten. Neuruppin, den 26. Oktober 1933. An die Baptistengemeinde in . . . z. Hd. Herrn Prediger . . . IN CHRISTO GELIEBTE MITVERBUNDENE!

11 Mit dieser Darstellung verbindet sich die Bitte um Bereitstellung von Material aus den Unterlagen möglichst vieler Gemeinden, z. B. von Abschriften oder Fotokopien der Protokolle einschlägiger Gemeindestunden; ebenso sind persönliche Erinnerungen willkommen. Adresse: Oncken-Archiv, z. Hd. von Günter Balders, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74.

12 undatiertes, vervielfältigtes Schreiben im Oncken-Archiv

13 WZ 55 (1933) Nr. 34 S. 277 f.; vgl. von demselben WZ 56 (1934) Nr. 3 Umschlagseite 3

14 E. Merten, Um unsere künftige Gemeindegestaltung. Sonderdruck aus der „Rheinischen Traube" Nr. 1, 1934 (4 Seiten)
15 H. Luckey, Führer und Hirt. WZ 57 (1935) Nr. 21 S. 161 - 163
16 W. Trillhaas, s. v. Persönlichkeit, RGG³ V Sp. 227 - 230, hier Sp. 229
17 Zum Ganzen vgl. Wiard Popkes, Die Organisation des deutschen Baptismus von 1924 bis zum Ausgang des 2. Weltkrieges. Semesterzeitschrift, herausgegeben von der Studentenarbeit des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, Kassel, Nr. 18 September 1969 S. 18 - 20
18 WZ 58 (1936) Nr. 37 S. 292
19 Wort, Weg und Werk der Gemeinde Jesu Christi. Bericht über die 29. Versammlung des Bundes der Baptistengemeinden in Deutschland, abgehalten in Gelsenkirchen vom 29. August bis 2. September 1936. Kassel 1936 (= Bericht 1936) S. 78. — Die übrigen Mitglieder der Bundesleitung von 1936 waren die Prediger P. Pohl (Altona), W. Grimm (Stuttgart) und die Nichtprediger W. Baresel (Stuttgart), B. Zimmermann (Köln-Mülheim), P. Kuczewski (Königsberg). H. Fehr (Hamburg) war nicht wiedergewählt worden. Der bisherige Vorsitzende des „Kollegiums der Bundesältesten", F. W. Simoleit, hatte sich nicht zur Wiederwahl gestellt, war daraufhin aber „unter vollzähliger Zustimmung der großen Versammlung zum lebenslänglichen Ehrenmitglied der Bundesleitung ernannt (worden), zugleich um seinen Rat und seine Hilfe auch fernerhin zu behalten" (a. a. O.). Er selbst sagte, „daß er nicht ausgeschieden sei, weil in ihm die Liebe zum Bundeswerk erkaltet wäre. ‚Ich werde meinen weiteren Dienst so auffassen, nicht daß ich muß, sondern daß ich darf, und weil mein Herr mir gedient hat'" (Bericht 1936 S. 71). Nach einer späteren Äußerung habe er sich nicht wiederwählen lassen, da er „es für notwendig ansehe, daß jüngere Kräfte zur Mitarbeit in der Bundesleitung herangezogen werden". Und: „Mein Dienst war ein saurer Opferdienst, aber er war in dieser wildbewegten Zeit notwendig und auch nützlich. Das biblische Prinzip der freiwilligen Liebe, der Leitung durch den Heiligen Geist und der Gleichberechtigung aller Mitglieder ist nicht durchbrochen worden. Es gehörte viel Gnade Gottes, aber auch Besonnenheit und Mut dazu, ‚Vorsitzender der Bundes-Ältesten' zu sein. Das System wurde von vielen Gemeinden als ein drückendes Joch empfunden, und mußte doch ertragen werden" (F. W. Simoleit, Daten und Vorkommnisse aus meinem Leben, S. 23 und 19; handschriftlich im Oncken-Archiv Hamburg).
20 WZ 55 (1933) Nr. 24 S. 191

Günter Balders
Schulstraße 16, 2057 Reinbek

Themen der Vikariatsarbeiten 1978

(Pastoren des Bundes Evang.-Freikirchlicher Gemeinden)

1. *Roland Fleischer:* „Gewissensfreiheit und Toleranz bei den ersten englischen Baptisten"

2. *Günter Funke:* „Die Bedeutung des Logotherapie für die Seelsorge"

3. *Holger Kelbert:* „Duo* als methodische Hilfe für das Traugespräch"
(*Duo — Partnerspieltest des Kaiser-Verlags, hrsg. von H. Harsch)

4. *Helmut Landsiedel:* „Seelsorge als Sorge am ganzen Menschen"
(Ein Erfahrungsbericht über die Zuhilfenahme der Logotherapie in der theologischen Seelsorge)

5. *Detlef Saß:* „Perspektiven Evangelisch-Freikirchlicher Jugendarbeit"

6. *Norbert Schäfer:* „Gesichtspunkte zur Eheschließung"

Anschriften der Verfasser über die Redaktion erhältlich

Buchbesprechung

Reclams Bibellexikon, herausgegeben von Klaus Koch, Eckart Otto, Jürgen Roloff, Hans Schmoldt. 581 S., 2700 Stichwörter, 132 Abbildungen und 6 Karten, geb. DM 45,—/Pb. DM 36,80. Reclam Verlag Stuttgart, 1978

Da kann man nun in einem sehr preiswerten und handlichen Band (normales Buchformat, recht kleiner Druck) eine erstaunliche Menge an zuverlässigen Informationen über die Bibel finden. Reclam weiß, was er seinem Namen schuldig ist, mindestens ebenso aber die Herausgeber und Mitarbeiter. Bis auf einen (promovierten) Pastor lauter evangelische Fachexegeten für Altes und Neues Testament samt Randgebieten. So stimmen nicht nur die Angaben über Personen, Stätten, Sachthemen, also die Realien über Bibel und ihre Welt. Es wird zugleich Einblick gegeben in die gegenwärtige Forschungslage der Bibelwissenschaft.
Dafür war die Zeit allmählich auch reif; denn das zuletzt redigierte allgemeine Bibellexikon in deutscher Sprache ist das katholische „Bibel-Lexikon" von Herbert Haag, 2. Auflage 1968. Das dreibändige Biblisch-Historische Handwörterbuch von Reicke und Rost (protestantisch) kam 1963 — 66 heraus. Die in unseren Kreisen besser bekannten Bibellexika des Brockhaus- (Hrsg. Rienecker) und Calwer-Verlages sind noch älter. Sie erheben weniger Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, sind dafür aber besser angenommen von der bibellesenden Gemeinde.

Seit 1968 also kein neues Bibellexikon mehr von wissenschaftlichem Rang, obwohl natürlich viele andere Nachschlagewerke zur Bibel und kommentierte Bibelausgaben erschienen sind. Vor allem wurde in der letzten Dekade an *theologischen* Wörterbüchern zur Bibel gearbeitet. Die erfreulichste und wohl auch erfolgreichste Publikation ist dabei das Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT) von Jenni und Westermann, in zwei Bänden 1971 und 1976 erschienen. Und während das „Exegetische Wörterbuch zum NT" versucht, die „Kittel"-Nachfolge auf seine Weise anzutreten, erschien 1977 die lang erwartete Neubearbeitung von K. Gallings „Biblischem Reallexikon", einem Speziallexikon, das die Welt der Bibel vor allem aufgrund archäologischer Arbeiten für Fachgelehrte erschließen will.

Reclams Bibellexikon ist, wie bereits angedeutet, viel breiter angelegt. Es will nicht nur über Realien, Archäologie, Einleitungsfragen, sondern über alles informieren, was die Bibelauslegung interessiert, auch über theologische Zentralbegriffe wie Gott, Jesus Christus, Heilsgeschichte, Mission, Rechtfertigung, Reich Gottes, Wort Gottes u. a. m. Dabei will es laut Vorwort noch einen Schritt weitergehen, nämlich die Nachwirkungen biblischer Motive und Ereignisse darstellen. Die Realisierung solch guten Vorsatzes stößt allerdings, wie dem Bibellexikon anzumerken ist, auf erhebliche Schwierigkeiten. Zwar lassen sich die nachbiblische Geschichte und die Bedeutung Jerusalems oder der Bibelübersetzungen noch einigermaßen leicht darstellen, zwar gibt es zwei sehr kurze (!) Artikel über den Kanon und die Trinität. Zur Nachgeschichte von „Bild und Bilderverbot" oder gar „Jesus Christus" sucht man allerdings vergebens, wie bei den meisten anderen Stichwörtern.

Solche vom Vorwort geweckte Erwartung hat sich mir also kaum erfüllt. Im übrigen habe ich Reclams Bibellexikon aber mit Interesse und Gewinn gelesen: Die Informationen sind inhaltsreich und meistens ausgewogen, d. h., sie geben nicht die einsame Meinung eines Exegeten, sondern einen gewissen Konsens wieder.

Wem soll ich das kompakte und erfreuliche Lexikon empfehlen? Sicher in erster Linie Theologiestudenten, Pastoren und anderen theologisch-kritisch geschulten Mitarbeitern. Aber dem bibellesenden Gemeindeglied und solchen, die der Bibel fernstehen, wie das Vorwort empfiehlt? *Nein!* Denn dies ist m. E. wieder mal ein Buch von Theologen für Theologen. Obwohl das Bemühen um eine knappe und klare Sprache weitgehend gelungen ist, vermisse ich das Verständlichmachen exegetischer Probleme und Fachausdrücke für Outsider. So tut der Artikel „Bibelkritik, Bibelwissenschaft" so, als ob es nur Methodenfragen gäbe, nicht aber prinzipielle Anfragen an die exegetische Theologie. Auch der Artikel „Hermeneutik" bemüht sich viel zu wenig um den Nichtfachmann. Nach dem Stichwort „Biblische Theologie" sucht man vergebens. M. a. W., das Lexikon führt zu wenig in elementare Fragen von Theologie und heutiger Exegese ein. Der Schritt über die eigene Bannmeile hinaus scheint mir nicht gelungen zu sein. Etwas weniger System-Immanenz, dafür aber mehr Offenheit für die Fragen und Verstehensprobleme des einfachen Bibellesers hätte einem Reclam-Bibellexikon wohl angestanden.

Dr. Winfried Eisenblätter
Achtern Diek 73, 2071 Hoisdorf

Schriftleiter: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74, Tel. 040 / 6 51 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 für Einzelbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

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

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Tel. 05 61 / 2 10 81.
Druck: Bundes-Verlag eG, Witten

Theologisches Gespräch

5-6/79

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inhalt

Siegfried Liebschner, Die Armen und das Evangelium

Wiard Popkes, Zum Verständnis der Bergpredigt

Günter Balders, Buchbesprechung: Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich

Günter Balders, 15 Thesen zur Entstehung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

Die Armen und das Evangelium

1. Einleitung

Die „Armen" unserer Welt sind in der ökumenischen missionstheologischen Debatte seit Uppsala (1968) besonders in den Blickpunkt des Interesses gerückt. Die Konferenz in Melbourne 1980 wird sich mit ihnen befassen. Die Identifikation der „Armen" heute erscheint oft ideologisch verengt, die Hilfsprogramme bei allem Einsatz vordergründig. Das folgende neutestamentliche Votum möchte einen Beitrag zur Klärung liefern.

1.1 *Die allgemeine Haltung des NT zur Armut* bewegt sich in alttestamentlichen Grundlinien: Besitz als solcher wird nicht negativ gewertet, wenn z. B. in den Seligpreisungen sogar der Besitz der ganzen Erde verheißen wird.

Es gibt ein Recht der Armen und eine besondere Pflicht der Barmherzigkeit, die im Endgericht ein Hauptprüfstein ist (Mat 6, 1 - 4; Luk 14, 12 - 14; Luk 16, 19 - 31).
Schließlich knüpft das NT an die alttestamentliche Linie der Anawim-Frömmigkeit an, wo Armut bereits eine Form religiöser Existenz ist.

1.2 *Vom jetzt hereinbrechenden Reich Gottes her aber kommt das Problem „arm — reich" in eine neue Beleuchtung.* Das Neue ist, daß Jesus die Armen selig preist, weil gerade für sie das Reich komme (Mark 5; Luk 6). Das genau ist die Zuspitzung der Antwort Jesu an den Täufer in Mat 11, 1 ff.
Damit sind als zentrale Fragen gegeben: Wer sind die Armen? Was qualifiziert sie? Der Mangel als solcher? Eine Leistung, die belohnt wird? Worin besteht die Hilfe für die Armen?

Thema: „Selig sind die Armen ..."

UB TÜB
14. SEP. 1979

2. Wer sind die Armen?

Die Antwort umfaßt mehrere Aspekte. Sie muß ebenso die durch die Kirchenväter angebotene vergeistigende Lösung vermeiden wie die rein soziale Deutung. Auch darf sie das Spektrum der angeredeten Gruppen nicht verengen, z. B. auf die materiell Armen oder die gesellschaftlich Diffamierten.

2.1 *Die Auslegung gibt durchweg zu erkennen, daß die „Armen" eine konkrete Größe sind, die — sicher ohne zwingende Systematik — etwa folgende Gruppen umfaßt:*

2.1.1 Menschen in materieller Not, d. h. leidend unter Mangel an Nahrung und Kleidung; ein soziales Geschick, für das uns die Anschauung fehlt.

2.1.2 Vom prophetischen Kontext her gelesen, ist der Kreis weiter. Die Armen sind die Kranken, Trauernden, Gefangenen, d. h. Menschen wie die „blutflüssige Frau", deren Finanzen aufgebraucht sind, Leprakranke, die gesellschaftlich geächtet sind, Witwen wie z. B. die, der mit dem Sohn die letzte soziale Stütze genommen ist. Ebenfalls soziale Schicksale, für die wir wenig Alltagsanschauung haben.

2.1.3 Die Linie ist schließlich weiter zu verlängern zur großen Gruppe der Diffamierten hin, die sich hinter Bezeichnungen der Menschen um Jesus verbergen: hinter der Bezeichnung „Sünder", „Zöllner und Sünder", „Zöllner und Hurer". J. Jeremias listet (in seiner NT-Theologie 1. Teil S. 111 f.) die durch Zusammenstellungen bekannten Gruppen auf, die durch ihre Tätigkeit nach allgemeiner Ansicht entweder als unehrlich oder als unsittlich gelten, nämlich Huren, Würfelspieler, Wucherer, Steuereinnehmer, Zöllner, Hirten. Diese Wertung bedeutete immer zugleich ein gesellschaftliches wie religiöses Urteil. Sie haben am Heil keinen Anteil!

Gemeint ist mit den Armen also die große Gruppe der von Jesus so genannten „Schwerarbeiter und Lastträger" (Mat 11, 28), *Menschen, denen — wie es ein Ausleger ausdrückt — das Existenznotwendige* dauernd *fehlt, sei es nun Brot oder gesellschaftliche Achtung.*

2.2 *Was qualifiziert sie aber dafür, daß das Reich Gottes, das Evangelium gerade und zuerst ihnen gehört?*

2.2.1 In der Tat sind nicht einfach „Demütige" angeredet, wie es die spiritualisierende Lösung unserer Frage will, d. h. Menschen jedes materiellen und sozialen Status. Im Blickpunkt sind sozial und gesellschaftlich (wie wir es heute ausdrücken würden) Schwache. Nach den Worten Jesu blickt Gott gerade auf sie mit unendlichem Erbarmen, was ja faktisch in der Zuwendung Jesu zu den obengenannten Gruppen zum Ausdruck kommt und ihm auch zum Vorwurf gemacht wurde. Die Begründung dafür, daß die Armen sozusagen primäre Zielgruppe des Evangeliums sind, ist ihre Hilflosigkeit und ihr Angewiesensein (Luk 5, 31) und spiegelbildlich die Sattheit der Reichen, die das, was Gott durch Jesus anbietet, nicht nötig haben. *Ein Ausleger faßt das so zusammen: Wer allen helfen will, fängt unten an.*

2.2.2 Andererseits wird deutlich, daß nicht ihr materieller oder sozialer Status als solcher sie schon für das Reich Gottes qualifiziert. Sie *werden* diese seliggepriesenen Armen, indem sie in ihrem harten sozialen Geschick ihre Hoffnung auf Gott setzen und ihre Hilfe allein bei ihm suchen. *Sie gehören zu den oben benannten Gruppen und sind dennoch keine Gruppe, die es bereits gibt, sondern eine, die erst in der Begegnung mit Jesus entsteht:* Hungernde und Trauernde, die Gottes aktuelle Hilfe durch Jesus ergreifen und sich helfen lassen und angesichts des Wirkens Jesu Gott preisen; d. h., sie sind bzw. werden es als Jünger Jesu, wobei ich „Jünger Jesu" im engen und weiten Sinn verstehen möchte: der Kern der Zwölf und die große Bewegung der Geheilten und Getrösteten, die besonders in der ersten Phase den Weg Jesu begleitet.

2.2.3 *Matthäus und Lukas stellen keinen Gegensatz dar in ihrer Wiedergabe der Verkündigung an die Armen.* Sie halten lediglich unterschiedlich stark die beiden charakteristischen Akzente der Qualifizierung der Armen fest. Lukas, daß die sozial unteren Schichten die erste Zielgruppe des Evangeliums sind; Matthäus, daß die Verheißung des Reiches Gottes denen gilt, die als die Armen Arme vor Gott werden.

2.3 *Die Verkündigung an die Reichen bestätigt sozusagen als Gegenprobe das soeben gewonnene Bild:*

2.3.1 In der Tat kann materieller Besitz nahezu personifiziert als gefährlicher Götze und

Konkurrent Gottes erscheinen. Auch kann gefordert werden, den Besitz wegzugeben.
2.3.2 Das Kernproblem aber ist nicht der Besitz als solcher (Jesus und seine Jünger nahmen die Versorgung wohlhabender Frauen in Anspruch), sondern die Existenzweise, zu der er verführen kann:
— Er kann an Gottes Stelle treten und der bestimmende Faktor für den Lebenseinsatz werden (Mat 6, 24).
— Er kann das aktuelle Angewiesensein auf Gottes Fürsorge überflüssig machen (Luk 12, 16 ff.).
— Er kann hart und desinteressiert gegenüber der Lage des Armen machen (Luk 16, 20 ff.).

2.4 *Die Hilfe für die Armen umfaßt ebenfalls mehrere Aspekte,* die nicht reduziert werden dürfen, sondern zusammen erst das ganze, deutliche Bild ergeben.
2.4.1 Umfassend wird die eschatologische Beseitigung jeden Mangels sein. Sie umgreift alle Bezirke unseres Menschseins. Sie ist, um es mit einem viel strapazierten Ausdruck zu sagen, „ganzheitlich". Das ist der Tenor besonders der Seligpreisungen.
2.4.2 Die in die Zukunft weisende Verheißung darf nicht die konkrete gegenwärtige Hilfe verdecken. Schon jetzt widerfährt den Armen Anteil an dem Reich, welches die Seligpreisungen verheißen. Das bringt besonders die Antwort Jesu auf die Täuferfrage massiv heraus (Mat 11, 1 ff.).
2.4.3 Die Charakterisierung der gegenwärtigen konkreten Hilfe aber muß analog zur Bestimmung der Armen die spiritualisierende Lösung ebenso vermeiden wie die rein soziale. *Leibliche und soziale Hilfe wird z. T. verschwenderisch ausgeteilt,* wie z. B. die Summarien der Evangelien zeigen. *Die Spitze aber liegt darin, daß Menschen mit Gott und dem Nächsten in Ordnung kommen und darin ihre ursprünglich gemeinte, aber schwer zerstörte Identität wiedergewinnen.*

2.5 *„Armut" als Gestalt der Jüngerexistenz.* „Die Armen", „die Kleinen", das waren schließlich Bezeichnungen für die Jünger.
Auf der unter 2.4.3 gezeichneten Linie liegt auch die Lösung, wieso paradoxerweise Jesus und seine Jünger als sozial „Arme" leben, d. h. ohne Haus und festes Einkommen, und offenbar auch „die Armen" oder „die Kleinen" genannt werden. Sicher liegt darin auch der Ausdruck der Solidarität mit den obengenannten Gruppen, bei denen die Hilfe anfangen sollte. Mehr aber ist diese „Armut" Ausdruck des Verzichtes auf die eigene Existenzsicherung (das Problem der Reichen!) und Ausdruck der Abhängigkeit von dem Vater, der für das Morgen sorgt. Als solche sind sie faktisch zwar Arme, aber gerade nicht mehr als Elende, denen es hinten und vorn fehlt. Sie erleben die Versorgung des Vaters, was die Jünger am Ende des Weges auf Jesu Frage hin bestätigen (Luk 22, 35).

3. „Armut" in der Situation der nachösterlichen Gemeinde

Was wird aus dieser Botschaft, die als die Spitze der Reich-Gottes-Verkündigung benannt wurde, in den übrigen Schichten des NT? Wo bleiben die Armen als Zielgruppe des Evangeliums, was wird aus der Armut als Form der Jüngerexistenz?
Der allgemeine Eindruck ist der, daß Armut als eine herausstehende Thematik abnimmt. Das darf allerdings nicht dazu verleiten, die vor- und nachösterliche Lage grundlegend auseinanderzukonstruieren, wie der folgende Befund zeigt.

3.1 *Am unmittelbarsten nimmt der Jakobusbrief die Linie der alttestamentlichen Anawim-Frömmigkeit und der Verkündigung Jesu auf.* Das geschieht praktisch aufgrund notvoller Erfahrungen in der Gemeinde, wird aber behandelt in der prinzipiellen Linie, die von der ursprünglichen Ausrichtung des Evangeliums her lebendig gewußt wird.

3.2 *Die primäre Zielgruppe des Evangeliums taucht in den Briefen des Paulus auf:* Die paulinischen Gemeinden kommen — so z. B. nach M. Hengel (Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche) — aus den sozialen Unterschichten. Sie stammen aus den Armen im weiten Sinne: 1. Kor 1, 26 ff.: „nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle, sondern was töricht ist vor der Welt . . . " 1. Kor 6, 9 ff. wird erinnert, daß etliche der Korinther solche waren, wie sie in dem Lasterkatalog aufgezählt werden.

3.3 *Stark hervor tritt* besonders in der theologischen Arbeit des Paulus *die Unerläßlichkeit eines prinzipiellen Armwerdens vor Gott,* daß also überhaupt nur Arme zu Gott finden, Leute auf dem Nullpunkt ihrer Existenz, Sünder, die der Rechtfertigung bedürfen, ob sie nun eine korinthische Dirne oder ein stolzer gelehrter Pharisäer sind wie Paulus. Diese prinzipielle Linie ist ja nicht ein Gegensatz zu den Evangelien oder deren mehr dialektische Fortführung, sondern war, wie wir sahen, auch dort die Spitze der Verkündigung an die Armen.
Wir müssen deutlich vor Augen haben, daß unser Problem einer Mittelschichts- oder Oberschichtskirche noch nicht gegeben ist. Die Herkunft der Gemeinden ist das untere Ende der Gesellschaft.

3.4 Für die, welche zur neuen eschatologischen Gemeinschaft der Gemeinde gehören, wird das Thema materielle und soziale Armut in einer charakteristischen doppelten Weise beantwortet:
3.4.1 *Einerseits ist Barmherzigkeit an Notleidenden ein zentrales Thema,*
ob nun als Versorgungsregelung für die Armen in Acta oder als großangelegte Sammlungsaktion des Paulus für die verarmte Jerusalemer Gemeinde (Gal 2, 10; 1. Kor 16, 1 ff.; 2. Kor 8, 9; Röm 15, 26 - 27) oder allgemein in der Paränese der Briefe mit den Mahnungen, zu teilen, freigebig und gastfrei zu sein (z. B. Röm 12, 9 ff.).
Der betonte Zug der frühen Gemeinde ist nicht primär als gesellschaftliche Diakonie zu verstehen, sondern als eine gemeindliche Praxis des Zusammenhaltens, weil man sich als die neue Familie Gottes (Mark 10) versteht und erfährt.
Eine besondere Intensivform des Zusammenstehens und Teilens ist offenbar in den Anfängen in Jerusalem praktiziert worden. Ein ekklesiologisches Selbstverständnis leuchtet hier auf, das wir, wenn wir vom volkskirchlichen Kontext herkommen — und leider auch schon vom freikirchlichen her —, erst lesen und begreifen lernen müssen.
3.4.2 *Andererseits soll* für die, welche zur eschatologischen Gemeinde gehören, *materielle Not und darüber hinaus Leiden überhaupt in einem letzten Sinn relativiert werden.* Durch ihr gegenwärtiges „Sein in Christus" und die Hoffnung auf die zukünftige Freiheit (Röm 8, 18 ff.) sind sie die, die nach 2. Kor 6 als Traurige doch allezeit fröhlich sind; Arme, die doch viele reich machen; Leute, die nichts haben und dabei doch alles haben (2. Kor 6, 1 bis 10). Nach Mat 5 zurückübersetzt: Sie haben schon jetzt Anteil am Reich und warten im übrigen auf die eschatologische Überwindung alles Mangels.

3.5 *Einzelne wie z. B. Paulus leben besitzlos und verlängern damit die „radikale" Linie Jesu und des Zwölferkreises.* Die Motivierung dieser Intensivform ist nicht asketische Besitzverachtung; sondern diese Existenzweise ist Ausdruck der ganzen Abhängigkeit von Gott und der Mobilität für seine Herrschaft, die im Anbruch ist. Diese Existenzweise ist geprägt durch die Freiheit, Mangel gleichermaßen wie Sattsein ertragen zu können (Phil 4, 12), zeichnet sich also durch eine hohe Unabhängigkeit von den sozialen Umständen aus. Zu ihr gehört wohl das Erleben starker Zerreißproben, letztlich aber doch die Erfahrung, wie sie die Jünger machten, auch in materieller Hinsicht niemals im Stich gelassen zu werden.

4. Überlegung zur Hilfe für die Armen heute

4.1 Es gibt heute, besonders bei jungen Leuten, im christlichen und nichtchristlichen Bereich ein starkes Bewußtsein davon, daß es materiell und sozial Benachteiligte gibt. *Dies Erkennen und Benennen aber muß gegenwärtig stark qualifiziert und vor ideologischer Verengung geschützt werden.* Zutreffend erkannt und angeredet werden die Armen erst im Licht des Evangeliums, d. h. dort, wo in einer allgemeinen Kirchlichkeit einzelne, Gemeinden und Bewegungen von der Vollmacht des Evangeliums erfaßt werden. Auf diesem Weg ist im Laufe der Kirchengeschichte das Evangelium immer wieder als Evangelium für die Armen entdeckt worden. Oft setzten christliche Aufbrüche bei den Armen einer Region ein. Werke für bestimmte Zielgruppen der Armen entstanden durch dies Zusammentreffen von Sendung und Situation. Erst wenn das Angebot an die Armen aus diesem Motiv stammt, besteht auch die Chance, daß aus materiell und sozial Armen die Armen im Sinne des Evangeliums werden.

4.2 *Welche Armen kämen etwa in unserer Gesellschaft in Sicht?* Versuche, die Armen heute zu identifizieren, müssen vom Evangelium her geschehen und mit einem Sensorium für die nicht einfach austauschbare Lebensstruktur einer Region. Die Armen in der Bundesrepublik Deutschland sind andere als die Armen in Lateinamerika. Sind es bei uns die, die durch die Haben-Religion unserer Leistungsgesellschaft zu Randgruppen werden? Behinderte und alte Menschen, die ohne die durch das System gewährte gesellschaftliche Achtung sein müssen, und neuerdings vielleicht auch die vielen jungen Leute, die nicht mehr die Chance haben, in die Ränge unseres Leistungssystems hinaufzuklettern? Sind die Armen die wachsende Zahl von Kindern, die zusehen müssen, wie sie die gescheiterte Ehe ihrer Eltern verarbeiten? Sind es die immer zahlreicher werdenden psychisch Kranken und Anfälligen, die nicht zuletzt durch krankmachende Mechanismen unserer Gesellschaft produziert werden?

4.3 *Welches sind die vom Evangelium her möglichen Ebenen der Hilfe?*

4.3.1 Sicher kann auf den Beitrag vieler institutionalisierter sozialer und diakonischer Hilfsprogramme in Kirchen und Freikirchen nicht verzichtet werden. Sie sind z. T. aus der unter 4.1 angezeigten Dynamik entstanden. Neben quantitativer manchmal erstaunlicher Reichweite steht aber oft ein qualitativ geringes Angebot jener Hilfe, die für das Angebot Jesu und der urchristlichen Gemeinden typisch war.

4.3.2 Gebraucht werden einzelne und Gruppen, die z. T. in der Form radikaler Nachfolge, wie z. B. der Japaner Kagawa, aus der Energie des Evangeliums eine besondere Sendung für die Armen annehmen.

4.3.3 Gebraucht werden christliche Gemeinden, die den urchristlichen Lebensstil der „Familie Gottes", d. h. einen Lebensstil der Barmherzigkeit und des Mitteilens dessen, was den Armen unserer Gesellschaft fehlt, zu leben wagen. Seit der Jesusbewegung der sechziger Jahre haben besonders parakirchliche Gruppen das versucht. Gegenwärtig ist die Kritik an den damit verbundenen Illusionismen und Abwegen leider stärker als die Bereitschaft, über die Art christlicher Gemeinde nachzudenken, die ein Zeichen der Hoffnung für die Armen ist.

4.4 Die heute übliche Kritik lautet, daß die Reichweite dieser an die Kraft des Evangeliums gebundenen Intensivmodelle viel zu gering sei. Das Pferd, auf das gesetzt wird, ist die politische Einflußnahme großen Stils.
Richtig daran ist das Empfinden, daß wenigstens in den westlichen Ländern viel mehr an christlicher Einflußnahme möglich wäre, als das geschieht. (NB: In den kommunistisch und islamisch beherrschten Regionen der Welt dürften nur die obengenannten Modelle diskutabel sein!)
Vom Ansatz her aber ist festzuhalten, daß nach dem Prinzip des Wirkens Jesu — entgegen allen Erwartungen um ihn herum — die Berufung einzelner und die Konstituierung der Kirche als Jüngerschaft Ausgangspunkt für den Schalom waren, nicht etwa der Griff in die Strukturen. Hinsichtlich der totalen Heilung der Strukturen herrscht die Überzeugung, daß sie Ergebnis einer neuen eschatologischen Tat Gottes in der Parusie Jesu ist.
Die Geschichte des Evangeliums hat allerdings Beispiele dafür, daß es durch den Einsatz einzelner und dadurch, daß die Gemeinde ihre Brückenkopffunktion begriff, auch zur Änderung struktureller Gegebenheiten für ganze Gruppen von Armen kam.

Siegfried Liebschner
Heidmühlenweg 169, 2200 Elsmhorn

Zum Verständnis der Bergpredigt

1. Das Verständnis der Bergpredigt[1] orientiert sich weithin an der Frage, ob sie erfüllbar sei oder nicht. Kann man diesem hohen Standard gerecht werden?[2] Können, ja sollen wir überhaupt Vollkommenheit erreichen? Oder meint Jesus etwas anderes? In theologischer Formelsprache ausgedrückt, stellt sich also die Frage nach Gesetz und Evangelium bzw. von Indikativ und Imperativ.[3] Verstehen wir die Bergpredigt richtig, wenn wir sie als Kette von Aufforderungen an uns lesen? Liegt es an unserem Vollbringen? Wo bleibt Gottes Handeln an uns, wo empfangen wir das Heil von ihm her?

Die meisten Auslegungen der Bergpredigt bewegen sich in diesem Fragenkreis. Die verschiedensten Lösungsvorschläge sind dazu geäußert und regelrecht katalogisiert worden. Die Vorschläge sind durchweg Variationen der einen Frage, ob nämlich die Bergpredigt erfüllt werden soll und kann. Die schwärmerisch-perfektionistische Lösung[5] sagt: Sie soll und kann erfüllt werden. Die traditionell-katholische sagt: Sie soll zwar, kann aber nur von besonders Berufenen erfüllt werden (sog. Zwei-Stufen-Ethik). Die traditionell-lutherische: Sie soll hier und jetzt eigentlich gar nicht erfüllt werden, sondern uns in die Buße treiben.[6] Die sog. Gesinnungsethik: Sie soll so, wie sie dasteht, nicht erfüllt werden, sondern nur eine bestimmte Grundgesinnung lehren.[7] Die sog. Interimsethik (Albert Schweitzer u. a.): Sie soll zwar erfüllt werden; das ist jedoch nur in einer befristeten Übergangssituation möglich. Die sog. katechetische Lösung (Joachim Jeremias)[8]: Sie soll und kann erfüllt werden, aber nicht als menschliche Leistung, sondern als gelebter Glaube; denn den Forderungen „geht etwas voran", nämlich der Heilszuspruch. Schließlich sei noch ein Vorschlag notiert, der eine Lösung von alttestamentlich-weisheitlichen Gedanken her findet (Ulrich Luck)[9]: Die Bergpredigt soll und kann erfüllt werden, wobei wir jedoch immer nur Anfänger bleiben und Gott selber unser Bemühen vollendet. Genannt sei daneben noch ein ganz anderer Versuch, nämlich die Konzentration auf den „Bergprediger". Diese christologische Zuspitzung wird besonders im Umkreis von K. Barth und E. Thurneysen[10] vertreten.

So wertvoll die Ausführungen im einzelnen sind[11], sosehr drängt sich doch die Frage auf, ob im allgemeinen nicht die Bergpredigt allzu schnell von Paulus und Luther her gelesen wird. Diese Beobachtung verbindet sich mit einer zweiten. Es fällt auf, daß überwiegend die Mat-Fassung (Mat 5 - 7), nicht die lukanische (Luk 6, 20 - 49), benutzt wird und dabei wieder vornehmlich der Abschnitt in Mat 5, der die sechs großen Antithesen („Ich aber sage euch . . . ")[12] enthält. Es empfiehlt sich, einmal einen anderen Weg einzuschlagen. Und zwar soll zunächst die Lukasfassung (sog. Feldrede, nach Luk 6, 17) untersucht werden, danach erst der Mat-Text.[13] Dabei soll das jeweilige Zeugnis der beiden Evangelisten ernst genommen werden. Zudem soll jeweils der Text in seiner Gesamtaussage gehört werden; es geht uns jetzt nur um das Anliegen als Ganzes.

2. Die Erforschung der lukanischen Feldrede weist merkliche Defizite auf. Das zeigt sich auch bei der Frage von Komposition und Aufbau bis in die neuesten Kommentare hinein. Die größte Wirkung hat die von G. Heinrici eingeführte und von anderen modifizierte Gliederung[14] ausgeübt: 6, 20 - 26 prophetischer Teil, 6, 27 - 38 gnomischer bzw. paränetischer Teil, 6, 39 - 49 parabolischer Teil. Diese Einteilung ist stark aus stil- und formkritischen Beobachtungen erwachsen; m. E. ist sie zu formal und äußerlich. Anders argumentiert H. Schürmann.[15] Er betrachtet 6, 20 - 26 als Einleitung, 6, 46 und 47 - 49 als Abschluß; dazwischen liege das Corpus (6, 27 - 45), das vom neuen Gebot Jesu „in unreflektiert-positiver Darlegung (6, 27 - 38) und in reflektierter Abhebung (6, 39 - 45)" handle. Diese Gliederung erscheint mir zu künstlich. G. Schneider[16] bringt keine Theorie zur Gliederung, die er folgendermaßen vollzieht: 6, 20 - 26 Seligpreisungen und Weherufe, V 27 - 36 Feindesliebe, V 37 - 42 vom Richten, V 43 - 45 vom falschen Lehren, V 46 bis 49 Schlußgleichnis. Dasselbe Bild zeigt die ausländische Literatur. Am ausführlichsten diskutiert I. Howard Marshall[17] die Struktur der Feldrede. Die Schwierigkeiten seien darin begründet, daß der Rede klare Zäsuren fehlten — Lukas arbeite hier wie auch sonst lieber mit überleitenden Stücken — und sie eine Vielfalt von Themen behandle. In seinem Ergebnis kommt er auf Heinrici zurück: V 20 - 26 zwei Arten von Menschen, V 27 - 38 Liebe und Barmherzigkeit, V 39 - 49 der innere Charakter der Jünger (untergliedert in V 39 - 42.43 - 45.46 - 49). E. E. Ellis[18] bezeichnet dieselben drei Teile mit: Verheißungen des Reiches Gottes, Prinzipien des Reiches, Bedeutung der Jüngerschaft. J. Dupont[19] wiederum unterteilt: Eröffnung (V 20 - 26), 1. Feindesliebe (V 27 - 36), 2. Bruderliebe (V 37 - 42), Abschluß:

Notwendigkeit der Werke (V 43 - 49). Ähnlich The Greek New Testament[20]: V 20 - 26 Segen und Fluch, V 27 - 36 Feindesliebe, V 37 - 42 das Richten anderer, V 43 - 45 erkennbar an den Früchten, V 46 - 49 zwei Grundlagen. Angesichts so vieler verschiedener Versuche erscheint es mir erlaubt und geboten zu sein, einen eigenen zu unternehmen.

Die Feldrede Luk 6, 20 - 23[21] ist sehr viel kürzer gehalten als die Bergpredigt Mat 5 - 7; der Aufriß ist aber grundsätzlich derselbe. Die Feldrede beginnt mit einem Doppelblock von Seligpreisungen und Weherufen (6, 20 bis 26).[22] Was hier gesagt wird, hat sozusagen scharfe Kanten. Zwei Gruppen Menschen werden einander kraß gegenübergestellt, nämlich die Bedürftigen und die Wohlhabenden. Sie werden unmittelbar angeredet. Ihr Schicksal tritt ins Licht der eschatologischen Umkehrung („jetzt — einst"). Beide Male wird darauf verwiesen, daß schon zur Zeit der Väter und Propheten dieselben Mißstände vorlagen. Eine außerordentlich kritische Tonart durchzieht diese Verse; hier erfolgt vorweggenommenes Endgericht, zum Guten wie zum Bösen. Das ist keine Idylle, sondern es wird geradezu aufreizend Recht gesprochen. Es gibt keine Übergläubige, sondern nur Gegensätze: Bedürftige und Wohlhabende, Lohn oder nicht, jetzt und einst. Die große Umkehrung hat geradezu paradoxen Charakter: Selig ist, wer arm ist, weint usw.

Es folgt ein Abschnitt (6, 27 - 36), der unter einem einzigen Thema steht, nämlich dem Gebot der Feindesliebe. Wie eine Klammer umgibt dieses Gebot den Abschnitt (V 27.35); alles andere ist Ausführung dazu. Das ist die eine, entscheidende Weisung Jesu: Liebet eure Feinde. Die Weisung ist von paradoxer Radikalität, indem sie anscheinend Unvereinbares zusammenfügt, nämlich Liebe und Feindschaft. Die Weisung wird zuerst (V 27 - 28) darauf hin betrachtet, wem die Feindesliebe zugute kommen soll (Adressaten der Liebe): denen, die uns hassen, verfluchen und beleidigen. V 29 - 30 beleuchten, was konkret Liebe heißen kann und soll (Wesen der Liebe): auch noch die andere Wange hinhalten usw. In V 31 wird die goldene Regel eingefügt. Es folgt (V 32 - 34) eine Darlegung über das Maß der Liebe; Feindesliebe ist mehr als Wohlwollen auf Gegenseitigkeit. In V 35a schließt sich der Ring des Themas Feindesliebe. Das Ganze wird dann (V 35b.36) noch in Beziehung zu Gott gebracht. Die Feindesliebe bzw. Barmherzigkeit entspricht Gottes Wesen und Willen. Hier sollen wir uns Orientierung geben lassen für unsere Lebensweise.

Der Abschnitt 6, 37 - 46 enthält das „2. Gebot" Jesu; zutreffender sollte man von einer Warnung sprechen, und zwar einer Warnung vor jeder Überheblichkeit. Gegen die Überheblichkeit wird zunächst der Grundsatz des Ausgleichs gestellt: Wer nicht richtet, wird auch seinerseits nicht gerichtet; wer freiläßt, wird freigelassen werden. Aktives und passives Geschehen folgen gleichsam dem Prinzip der kommunizierenden Röhren (s. V 38). Neben dem Gesetz des Ausgleiches steht das der Gleichheit (V 39 ff.). Wer selber blind ist, kann nicht Blinde leiten. Ja, tatsächlich steht es um die selbsternannten Anführer sogar noch ärger (V 41 - 42). Sie gleichen Schülern, die sich über den Lehrer erhaben dünken (V 40). Schließlich wird die Warnung mit dem Gesetz des Widerspruchs begründet (V 43 - 46): Ein guter Baum kann keine schlechte Frucht tragen (bzw. umgekehrt). Das untaugliche Produkt läßt auf den Produzenten schließen. Der Abschnitt klingt aus in der warnenden Feststellung: Es stimmt doch nicht zusammen, wenn ihr mich zwar „Herr" nennt, aber nicht meine Befehle befolgt! Kritische Selbstprüfung ist das Ziel der Verse 37 - 46. Auch dieser Abschnitt ist von provozierender Schärfe. Er will die Angesprochenen aus Selbstvermessenheit und aus einem irrigen Rollenverständnis herausrufen.

Der Schluß der Feldrede (6, 47 - 49) bringt wie die Eröffnung (V 20 - 26) eine scharfe Gegenüberstellung. Es gibt nur die eine oder die andere Möglichkeit des Reagierens: Jesu Worte befolgen oder nicht. Dementsprechend gibt es nur das Bestehen oder das Scheitern, wenn die Qualität unseres Tuns geprüft wird. Die gesamte Rede wird damit einer weiteren Verschärfung unterzogen. Sie endet auf einem höchst kritischen, unheilvollen Ton. Es geht um eschatologisches Gericht! Jesu Worte bieten die letzte Chance, sich umzuorientieren. Sie wollen fortrufen von Überheblichkeit und hinführen zur grenzenlosen Liebe.

Überblickt man die Feldrede noch einmal als ganze, so fällt vor allem die provozierende,

radikale Schärfe Jesu ins Auge. Hier spricht jemand mit einem geradezu unerhörten Autoritätsanspruch. Er proklamiert Gottes Recht und Gericht, dessen Vollstreckung freilich noch aussteht, so daß noch Raum zur Umkehr vorhanden ist. Mit ätzender Schärfe greift Jesus die Wohlhabenden und Überheblichen an. Auf der anderen Seite preist er die Notleidenden selig; und er ruft in eben eine solche Lebensgestaltung hinein: sich lieber Unrecht antun lassen als dem anderen den Lebensraum einengen.

Liest man Jesu Rede in dieser relativ ältesten Fassung der Überlieferung,[23] so spürt man allenthalben, warum Jesus so bald beseitigt wurde. Die führenden Kreise der Zeit wurden von ihm förmlich herausgefordert. Jesu Stimme klingt wie die der Propheten des Alten Testaments, seine Autorität äußert sich sogar noch direkter. Was er forderte, mußte als überzogen, anmaßend, aggressiv, widersinnig und unpraktikabel erscheinen. Jesu Gebot stellt ja das landläufige, sog. normale Verhalten glatt auf den Kopf. Ist der, der nach Jesu Weisung handelt, nicht von allen guten Geistern der Lebensklugheit verlassen? Kann man denn so leben? Ist das ein tragfähiges Fundament? Jesus ist in der Tat genau dieser Meinung, wie er es auch in dem Wort ausspricht: „Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren; wer es aber dransetzt um meinetwillen und des Evangeliums willen, wird es behalten."[24] Das ist eine Paradoxie, ein Skandalon, aber eben der Weg, der zum Leben führt.

3. Die Bergpredigt, so wie sie uns Mat (5, 1 bis 7, 28) überliefert, hat denselben Grundriß wie die Feldrede.[25] Sie unterscheidet sich jedoch in Stellung und Umfang. Lukas und Matthäus bringen zu Beginn des Auftretens Jesu eine bedeutende Predigt Jesu. Bei Luk ist es die sog. Antrittspredigt in Nazareth (4, 16 - 30), bei Mat die Bergpredigt, und zwar als programmatische Verkündigung des „Messias des Wortes", der in Mat 8 - 9 ein Abschnitt über den „Messias der Tat" folgt. Verschiedene Jesus-Worte, die bei Luk an verstreuten Stellen erscheinen (besonders in Luk 11), bringt Matthäus gleich im Zusammenhang der ersten, programmatischen Predigt Jesu.

Die Seligpreisungen (5, 3 - 12) legen ein bestimmtes Niveau der Lebenseinstellung fest; eine unverwechselbare Frömmigkeit wird glücklich gepriesen. Nicht nur von Bedürftigkeit[26] ist die Rede, sondern mehr noch von einer deutlichen Einstellung zu Gott und zu den von Gott gesetzten Werten. Selig sind die geistlich Armen, Sanftmütigen, Barmherzigen usw. Die positiven Möglichkeiten treten somit stärker hervor; Weherufe übermittelt Mat nicht. In 5, 13 - 16 wird die Verantwortung des Gottesvolkes gegenüber der Welt angesprochen. Gott hat es als Überbringer seiner Offenbarung in die Welt gestellt; dieser Beauftragung darf es nicht untreu werden. Das Tun des Gottesvolkes besitzt dabei ein besonderes Gewicht (V 16). Das ist ein sehr wichtiger Punkt; die Rolle des Gottesvolkes darf für das Verständnis der Bergpredigt nicht außer acht gelassen werden[27]. Ein mögliches Mißverständnis wird in 5, 17 - 20 abgewiesen. Jesus ist keinesfalls dazu gekommen, die Offenbarung Gottes an die Väter zu entwerten; im Gegenteil, das Wort Gottes soll und will sich wirksam erweisen. Ein neuer Abschnitt der Geschichte Gottes mit den Menschen bricht herein; mehrfach wird hier (vgl. auch das zu Anfang in 5, 3 Gesagte) auf das Reich Gottes hingewiesen.[28] Die Gottesherrschaft verlangt, daß wir Gott wirklich zur Herrschaft kommen lassen. Deshalb lautet die Devise: „nicht weniger, sondern mehr!" Negatives Maß sind die „Schriftgelehrten und Pharisäer" (V 20).

Die sechs sog. Antithesen in 5, 21 - 48 exemplifizieren die soeben angerissene Alternative. In scharfer Abgrenzung von einem oberflächlichen, heuchlerischen, halbherzigen Verständnis des Gotteswillens wird die wahre, umfassende, in letzte Tiefen reichende Absicht Gottes dargelegt. Jesus ist der autorisierte Lehrer des Gottesvolkes. Gerade die Perspektive „Gottesvolk" ist wesentlich; Jesu Lehre beschäftigt sich mit den zentralen Themen des Zusammenlebens im Gottesvolk; alle Antithesen berühren die Frage, wie man miteinander umgehen soll. Es geht um elementare ekklesiologisch-soziologische Verhaltensweisen in bezug auf Leben/Töten, Ehe, Glaubwürdigkeit und Unrechtsfälle. Das Gottesvolk soll hier tiefgreifende, vorbildliche Lösungen praktizieren. Am Schluß (5, 48) wird noch einmal das Niveau festgehalten, das Gott für uns vorgesehen hat; wir sollen Gottes vollkommenes Wesen abbilden. Diese Weisung steht mit dem in 5, 13 - 16 genannten Auftrag in Zusammenhang: Das Gottesvolk soll durch sein kon-

kretes Verhalten Wegweiser Gottes für die Welt sein.

Diesem eher sozialethischen Abschnitt folgt in 6, 1 - 18 eine Behandlung der praxis pietatis. Almosengeben, Beten und Fasten sind die typischen Ausdrucksformen israelitischer Frömmigkeit. Sie sind Teil der „Gerechtigkeit", d. h. des Rechtsverhaltens, das im Gottesvolk herrschen soll (Stichwort „Gerechtigkeit" in 6, 1 wie 5, 20; auch wieder in 6, 33[29]). Wiederum erfolgt die Behandlung des Themas in der Gegenüberstellung zur heuchlerischen Verzerrung des Gotteswillens. Wirkliche Frömmigkeit geht mit absolutem Gottvertrauen konform. Wie man richtig betet, lehrt das Vaterunser (6, 9 - 13). Aber das richtige Formular genügt keineswegs; wenn das Gebet (hier, und das sicher nicht zufällig, die Bitte um Vergebung) nicht mit unserem Verhalten übereinstimmt, bleibt es versagt (V 14 - 15).

Ein weiterer Abschnitt (6, 19 - 34) warnt vor einer falschen Lebensausrichtung und ruft zur Eindeutigkeit in den Dingen des alltäglichen Lebens. Glasklare Verhältnisse müssen herrschen (V 22 - 24). Das gilt für das Verhältnis zum Geld (V 19 - 24) ebenso wie für das zum leiblichen Wohlergehen (V 25 - 34). Die Entscheidung fällt bei der Frage, wo unser Herz ist (V 21), worum wir Sorge tragen (V 25.31.34) und wonach wir trachten (V 33). Es gibt nur die eine Alternative: Gottvertrauen oder Heidentum (V 32). Wer Gott als himmlischen Vater kennt, kann sich voll auf Gottes Herrschaft und Recht ausrichten (V 33). Alles andere liegt entschieden unter dem Niveau des Gottesvolkes.

In Mat 7 werden zunächst einige Linien fortgesetzt. Heuchlerisch-überhebliches Gehabe, speziell in der Seelsorge, wird abgewiesen (7, 1 bis 6). Eine solche Perversion seelsorgerlichen Beistands ist mit dessen heiligem Charakter unvereinbar (das besagt hier anscheinend V 6). Noch einmal wird zum Gottvertrauen aufgerufen (7, 7 - 11; wie in 6, 25 - 32 erscheint das Vater-Motiv). Noch einmal wird Gottes Wille für menschliches Zusammenleben thesenhaft angezeigt (7, 12).

Mit 7, 13 beginnt der Schlußteil der Bergpredigt (7, 13 - 27). Er ist von scharfen Alternativen geprägt: enge und breite Pforte, bequemer und beschwerlicher Weg, brauchbare und unbrauchbare Früchte, Herr-Herr-Rufen und tätiger Gehorsam, Hören mit und ohne Handeln, Bewährung und Fall. Die Alternativen werden als scharfe Warnungen vorgetragen; die Gefahr des Irrweges ist groß. Es bedarf der Achtsamkeit und der Konsequenz. Die Einlaßbedeutungen des Himmelreichs (V 21, s. a. V 13) müssen strikt beachtet werden; man darf sich nicht von Falschpropheten oder von der Selbsttäuschung beirren lassen. In positiver Hinsicht ergibt sich eine dreifache Aufforderung. Erstens kommt es auf das Tun an (V 21.24.26). Zweitens wird der Hörer (bzw. Leser) auf Jesu Worte verwiesen (V 24.26), also auf die gesamte programmatische Rede Jesu. Inhaltlich geht es drittens vor allem um den Willen Gottes (V 21), wie ihn Jesus ja die ganze Rede hindurch aufzuzeigen sich bemühte. Was ist die „gute Frucht" (V 17)? V 22 f. sprechen darüber am konkretesten. Scharf formuliert, geht es um die Alternative zwischen bloßer Religion und dem „Glauben, der in der Liebe tätig ist" (um es mit Gal 5, 6 zu sagen). Alttestamentlich-prophetische Kritik im Stil von Amos und Hosea klingt an („Ungerechtigkeit" als Kriterium: V 23). Man kann den Namen des Herrn leicht mißbrauchen (dreimal in V 22). Wer wirklich Gott liebt, der lebt im unbedingten Gottvertrauen, ohne Gottes Weisungen zu durchlöchern (vgl. die Seligpreisungen und Antithesen); der ist vor allem barmherzig gegenüber seinem Nächsten (6, 14 f.; vgl. das Zitat Hosea 6, 6 in Mat 9, 13 und 12, 7). Wie leicht wird das Wesentliche der Weisung Gottes für das Gottesvolk, nämlich gerechtes Urteil, Barmherzigkeit und Verläßlichkeit (23, 23), gegenüber allerlei religiösen Praktiken hintenangestellt (23, 1 ff.)! Gerade die Gefährdung des frommen Menschen wird also im Schlußteil der Bergpredigt hervorgehoben.

Fassen wir den Impetus der matthäischen Bergpredigt zusammen. Hier steht vor allem der Kontrast zwischen rechter und falscher Frömmigkeit und damit Qualität und Brauchbarkeit des Gottesvolkes zur Debatte. Die Hörer (Leser) sollen aus dem Sog einer bestimmten Einstellung gerissen werden, die durch Heuchelei, Selbstsucht, Ruhmsucht, doppelte Moral, Angeberei, Schauspielerei, mangelnde Verantwortung, Konsequenzlosigkeit usw. gekennzeichnet ist. Es handelt sich um die Gefahr einer ausgehöhlten Gesetzlichkeit, die zum frommen Selbstbetrug, einer Religiosität ohne wirkliches Gottvertrauen führt.[30] Dem stellt die Bergpredigt entgegen:

absolutes Gottvertrauen, geistlichen Tiefgang, Demut, Ernsthaftigkeit, Ganzheitlichkeit, Selbstzurücknahme, praktische Konsequenz; kurz, einen „Glauben des Herzens und der Hand", der Ernst macht mit Gottes Willen.
Das alles ist mehr als eine Frage von Privatreligion bzw. Privatethik. Zur Debatte steht der geistliche Zustand des Gottesvolkes. Gottes Volk soll Gottes Instrument in der Welt sein, „Salz der Erde" usw. Das Gottesvolk muß intakt sein, und zwar in seiner Beziehung zu Gott, untereinander und nach außen. Es muß der Herrschaft Gottes ganz zugewandt sein (6, 33); sonst kommen weder es selber noch andere ins Himmelreich. Was nicht zu verwerten ist, wird Gott verwerfen müssen (man beachte die Drohworte 5, 13 „Salz zertreten" und 7, 27 „tiefer Fall").

4. Vergleichen wir abschließend die beiden Fassungen dieser grundlegenden Predigt Jesu. Beide Evangelisten notieren dasselbe Anliegen: die eine große Alternative soll aufgezeigt werden zwischen einem Leben, das wirklich Gott zugewandt ist, und einem, das sich an Gott vorbeizudrücken versucht. Beide Redeversionen betonen den Kontrast; es gibt keine neutrale Zwischenzone; vielmehr kommt alles auf eine eindeutige Ausrichtung an. Beide heben den Ur-Willen Gottes hervor; das, was Gott will, das „eigentlich" seinen Anweisungen zugrunde liegt, soll klargestellt werden. Wir werden zurückgerufen zu Gottes Vorhaben und Geboten, wie er sie bereits im Alten Testament zu erkennen gab. Jesus deckt die wahre Intention Gottes auf. Eigentlich hätte man diese Intention schon der alttestamentlichen Gottesoffenbarung entnehmen können; aber man hat sie verdunkelt. Mit der Vollmacht dessen, der Gott kennt, ruft nun Jesus das Gottesvolk zurück zu seinem Herrn. Gott hat mit uns ein Programm. Er will uns nach einem gewissen Standard prägen, und der lautet „Ebenbild Gottes"; denn wir sollen sein wie er (Mat 5, 48; Luk 6, 36). Unser Leben soll von seinem Wesen bestimmt sein, es soll uns durchdringen. Dieses Programm gilt für den einzelnen und zugleich für das Gottesvolk, also in anthropologischer wie ekklesiologischer Hinsicht. Anthropologisch heißt das vor allem: Barmherzigkeit, Verläßlichkeit, Selbstaufopferung, Integrität, Hilfsbereitschaft, Demut usw.[31] Ekklesiologisch heißt das: Salz und Licht der Erde sein, Hort und Orientierungsmodell für die, „die im Finstern wohnen".[32]

Das Spezifikum der lukanischen Feldrede liegt darin, daß Gottes Vorhaben und Wille direkt und knapp als Gottesrecht proklamiert werden. Die Rede hat die Gestalt der eschatologischen Gerichtsverkündigung. Jesus tritt in der Vollmacht dessen auf, der jetzt schon Gericht hält. Freilich geschieht das erst in prophetischer Vorwegnahme, und zwar in dem Sinn, daß den Angeredeten noch Raum gelassen wird, sich auf das Gericht einzustellen. Die Rede konzentriert sich auf wenige Hauptpunkte: Zuspruch und Warnung gegenüber Bedürftigen bzw. Reichen, pointiertes Liebesgebot, Warnung vor Überheblichkeit. Die Hörer bekommen diese Botschaft massiv und kompakt vorgelegt; ein Ausweichen ist unmöglich. Der Hörer wird vom eschatologischen Richter in die Krisis gestellt. Auffälligerweise folgt ja übrigens der Feldrede in Luk 7, 1 - 10[33] die Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum, die auf die kritische Bemerkung zuläuft, „solchen Glauben" (der Jesu Vollmacht vertraut) habe Jesus in Israel nicht gefunden.

Charakteristisch für die Bergpredigt bei Matthäus ist, daß neben die Proklamation des Gottesrechts das tiefe seelsorgerliche Bemühen um das Gottesvolk tritt. Die Bergpredigt ist Jesu erste große Ansprache an Israel; das Gottesvolk wird mit seinem Herrn konfrontiert. Jesus will Israel zurückführen in die rechte Gottesgemeinschaft. Das Problem besteht darin, daß das Volk sich ständig herausstiehlt aus dem Zustand, den es als das „Organ" Gottes in der Welt haben soll. Allenthalben ist das Abgleiten in heuchlerische, unernsthafte Frömmigkeit, in Verzerrung des Gotteswillens, in Laxheit und Untätigkeit, in Oberflächlichkeit und Selbstruhm zu verspüren. Der Evangelist Matthäus muß dabei sicher auch schon an die Gefährdung der christlichen Gemeinde seiner Tage denken, nicht bloß an Israel zur Zeit der Erdentage Jesu. Die seelsorgerliche Mahnung und Warnung beherrscht die Bergpredigt. Es kommt alles darauf an, daß das Gottesvolk nach innen und außen seine Qualität gewinnt bzw. bewahrt, d. h.: wie man sich recht zu Gott, zum Mitmenschen, zum geistlichen und alltäglichen Leben einstellt. Gott benötigt ein intaktes Gottesvolk für sein Vorhaben in der Welt.

Die Frage der Erfüllbarkeit, die sich in der Moderne oft so vorrangig gestellt hat, ist

selbstverständlich in der Rede (bei Luk wie Mat) enthalten, aber nicht der Schlüssel. Die Rede setzt vielmehr dabei an, daß Jesus das Gottesvolk vor Gottes Tribunal stellt bzw. für Gott in Pflicht nimmt. Indem Gottes Wille und Recht proklamiert werden, soll das Volk radikal zu Gott hin zurückgerufen werden; denn Gott hat ein Anrecht auf das Volk; er ist sein Herr und sein Erlöser.[34] Von den Hörern wird vor allem das eine verlangt: dem Anspruch Gottes nicht auszuweichen, sondern sich ohne Vorbehalte in die Nachfolge zu begeben. Die Rede ist also in erster Linie „gottesvolksmissionarisch"; die Ethik ist der zweite Schritt, gewiß notwendig und von vornherein im Aufruf enthalten, aber in unumkehrbarer Reihenfolge. Damit ist auch eine direkte Übertragung der Aufforderungen der Rede in eine allgemeine Ethik hinein verwehrt. An erster Stelle steht der Ruf zu Gott hin und zu einer Existenzweise, die dem Wesen Gottes und unserem von Gott vorgesehenen Auftrag entspricht.

Anmerkungen:

1 Vgl. M. Dibelius, Die Bergpredigt, in: Botschaft und Geschichte I (1953) 79 - 114; H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt (2.A. 1937); L. Goppelt, Das Problem der Bergpredigt, in: Christologie und Ethik (1968) 27 - 43; G. Eichholz, Auslegung der Bergpredigt (3.A. 1975); drs., Die Aufgabe einer Auslegung der Bergpredigt, in: Tradition und Interpretation (1965) 35 - 66; J. Jeremias, Die Bergpredigt (2.A. 1960); ferner die Exkurse in den Kommentaren, z. B. E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus (NTD, 1973) 124 - 135; W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus (ThHK, 1968) 181 - 190; ebenfalls die Passagen in den Werken zur Ethik; ausführlich bei H. Thielicke, Theologische Ethik I (4.A. 1972); sodann P. Hoffmann, V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (1975) 73 ff. Die Auslegungsgeschichte behandelt neuerdings U. Berner, Die Bergpredigt-Rezeption und -Auslegung im 20. Jahrhundert (1979, lag mir leider noch nicht vor).

2 E. Lerle, Realisierbare Forderungen der Bergpredigt? Kerygma und Dogma 16 (1970) 32 - 40.

3 Siehe weiter A. M. Hunter, Ihr sollt vollkommen sein. Die Bergpredigt als Ethik der Gnade (1968); R. Schnackenburg, Die Bergpredigt Jesu und der heutige Mensch, in: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament I (1967) 109 - 130; drs., Die Vollkommenheit der Christen nach Matthäus, ebd. 131 - 155; W. D. Davies, Die Bergpredigt (1970); W. Knörzer, Die Bergpredigt (1969).

4 Vgl. z. B. Goppelt (aaO).

5 Darunter etwa Tolstoi und Dostojewski; s. dazu Thielicke (aaO). Vgl. auch die klassische Position der Mennoniten.

6 Zu Luther selber s. Thielicke (aaO).

7 Siehe dazu das aufschlußreiche Zitat von W. Herrmann bei Goppelt (aaO) 35. — Der Gesinnungsethik ist die Situationsethik, die sich wiederum mit dem Existentialismus berührt, verwandt.

8 Vgl. auch Goppelt und E. Fuchs, Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5, in: Gesammelte Aufsätze II (2.A. 1965) 100 ff.

9 U. Luck, Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt (1968).

10 E. Thurneysen, Die Bergpredigt (6.A. 1965). Ansätze finden sich bereits bei Joh. Weiß und Albert Schweitzer.

11 Mit besonderem Gewinn liest man die Ausführungen von Goppelt und Luck.

12 C. Dietzfelbinger, Die Antithesen der Bergpredigt (1975); E. Lohse, „Ich aber sage euch", in: Die Einheit des Neuen Testaments (2.A. 1976) 73 - 87.

13 Den methodischen Ausgangspunkt sieht auch P. Pokorny, Der Kern der Bergpredigt. Eine Auslegung (1969), bei Luk 6, 20 - 49. Als „Kern" gilt ihm „das Miteinander der Seligpreisungen und der Sprüche über die Feindesliebe" (14); die Tendenz der Bergpredigt liege im Aufruf zur Änderung der Welt in der ernsten und tätigen Aufnahme der Verheißung des Reiches Gottes für die Armen dieser Welt. Vgl. dazu auch H.-J. Kosmahl, Theol. Z. 27 (1971) 54 f.

14 Von den neueren Kommentaren sind hier die von J. Ernst, Das Evangelium nach Lukas (Regensburger NT, 1977) 213, und Grundmann (aaO) zu nennen.

15 Das Lukasevangelium (Herder ThK, I 1968) 324 f.

16 Das Evangelium nach Lukas (Ökumen. Taschenbuchkommentar, I - II 1977).

17 The Gospel of Luke (Exeter/Grand Rapids 1978) 243 bis 245.

18 The Gospel of Luke (London 2.A. 1974) 111.

19 Les Béatitudes (I Paris 1969) 200.

20 Hrsg. von K. Aland u. a. (3.A. 1976).

21 Weitere Literatur dazu: W. Grundmann, Die Bergpredigt nach der Lukasfassung, in: Studia Evangelica I (1959) 180 - 189; H. Kahlefeld, Der Jünger. Eine Auslegung der Rede Lukas 6, 20 - 49 (1963); H.-W. Bartsch, Feldrede und Bergpredigt. Redaktionsarbeit in Luk 6: Theol. Zeitschr. 16. (1960) 5 - 18; H. Schürmann, Die Warnung des Lukas vor der Falschrede in der „Predigt am Berge" Luk 6, 20 - 49: Bibl. Z. 10 (1966) 59 ff.

22 Vielfach wird angenommen, die Weherufe seien sekundär hinzugestellt worden. Das ist m. E. gar nicht so sicher. Formal paßt die Gegenüberstellung am Anfang gut zu der am Ende (Doppelgleichnis); das verbreitete Zwei-Wege-Schema kommt darin zur Geltung. Es läßt sich durchaus auch begründen, weshalb Matthäus die Weherufe fortließ: der Duktus der Bergpredigt verläuft am Anfang anders (s. u.). Andererseits kann allerdings auch argumentiert werden, daß die Polemik der Weherufe gut zur sozialkritischen Optik des Lukas paßt (dazu H.-J. Degenhardt, Lukas, Evangelist der Armen, 1965).

23 Zur Überlieferung im einzelnen: H.-T. Wrege, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt (1968). — Die Frage einer sog. Urrede kann hier nicht weiter verfolgt werden.

24 Markus 8, 35 parr.

25 Weitere Literatur: J. Kürzinger, Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus: Biblica 40 (1959) 569 - 589.

26 Bei Lukas kamen ausschließlich Negativa, Mangelerscheinungen zur Sprache.

27 Das Gewicht der Ekklesiologie bei Matthäus hebt besonders E. Schweizer, Matthäus und seine Gemeinde (1974), hervor.

28 Dazu: W. Schmauch, Reich Gottes und menschliche Existenz nach der Bergpredigt, in: Theol. Exist. heute (NF. 64, 1958); H. Günther, Die Gerechtigkeit des Himmelreiches

in der Bergpredigt: Kerygma und Dogma 17 (1971) 113 bis 126.
29 „Gerechtigkeit" (dikaiosyne) umfaßt das gesamte Rechtsverhalten. Mit der Zeit entwickelte sich als ein wesentlicher Zug des Wortsinns das Rechtverhalten gegenüber Bedürftigen im Sinn der ausgleichend-helfenden Gerechtigkeit, so daß das Wort in die Nähe von „Liebestätigkeit, insbes. Almosen-Geben", gerät.
30 Man lese dazu etwa die klassische Darstellung Zwinglis in seinem Hauptwerk „Über die wahre und falsche Religion".
31 Vgl. die geistlichen „Tugendkataloge" im N. T., speziell Gal 5, 22 über die Frucht des Geistes.
32 Vgl. Mat 4, 16, Zitat aus Jes 9.
33 Vielleicht sogar auch schon in der vor-luk und vor-mat Schicht? vgl. J. Ernst, Lukas, S. 237.
34 „Voraus geht" (um mit J. Jeremias zu reden) die gesamte Geschichte Gottes mit seinem Volk, wie sie im A. T. und dann auch im N. T. aufgezeichnet ist. Dieser heilsgeschichtliche Rahmen der Rede darf auf keinen Fall übersehen werden.

Dr. Wiard Popkes
Oberförsterkoppel 10, 2055 Aumühle

Buchbesprechung

Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich — Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918 - 1934.* 910 S. und 38 S. mit 94 Abb., Ln. DM 48,—. Verlag Ullstein (Propyläen Verlag) Frankfurt/M., Berlin, Wien, 1977

Nach über dreißig Jahren protestantischer Kirchenkampfforschung, katholischer kirchlicher Zeitgeschichtsanalyse und andererseits zahllosen breitangelegten Deutungen Adolf Hitlers und seiner Politik liegt nun der erste Band einer zusammenfassenden Darstellung über „Die Kirchen und das Dritte Reich" (inzwischen in 2. Auflage) vor. Der Verfasser Klaus Scholder ist Professor für kirchliche Zeitgeschichte und Kirchenordnung an der Universität Tübingen. Er schildert den Gang der Ereignisse nicht mehr nach der bisher in Einzeluntersuchungen vorherrschenden Betrachtungsweise von je einem Feld aus, z. B. einer Kirche oder kirchlichen Einzelgröße oder auch nur von der national-sozialistischen Politik aus, sondern als ein Kräftespiel mit vielen Faktoren.

Diese werden in einem ersten Teil eingeführt, der die etwas zu umfassende Überschrift trägt *„Die Kirchen in der Weimarer Zeit"* (1 - 271): der Orientierungskonflikt der traditionellen lutherischen Staatsethik angesichts der Weimarer „Verfassung ohne Gott", der Dissens zwischen einer „politischen Theologie" der „Volk"-skirche und der dialektischen Theologie mit ihrer „Wendung von den Christen zu Christus" (51), die Deutschen Christen, der politische Katholizismus und die Konkordatsproblematik, die Judenfrage, der Bolschewismuskomplex, die völkische Bewegung und Hitlers kirchenpolitische Grundentscheidung von 1924, „nicht ein völkischer Prophet, sondern politischer Führer zu sein" (114).

Alle diese Größen kehren im zweiten, nun chronologisch voranschreitenden Teil *„Die Kirchen im Jahr der Machtergreifung"* (274 bis 742) als gestaltende Momente wieder. Die Irritation der Kirchen angesichts des sich christlich-fromm gebärdenden Vertrauensfeldzuges Hitlers sogleich nach der Machtübernahme, die geschickte Verknüpfung des offen agieren-

den Judenhasses mit dem gepflegten Schaudern über eine Rettung in letzter Stunde vor dem Absturz in eine kommunistische Gewaltherrschaft, der Sieg der Kirchenpolitik über die Gewissen in der Judenfrage, der gelungene Schachzug des Katholiken Hitlers, den politischen Katholizismus durch das Reichskonkordat auszuschalten und zugleich den katholischen Bevölkerungsteil stärker als bisher für sich zu gewinnen, der wohl auf einer Fehleinschätzung der protestantischen Kirchenstruktur beruhende Versuch, die sich neu bildende evangelische Reichskirche mit Hilfe der Deutschen Christen und des Reichsbischofs Ludwig Müller sobald wie möglich gleichzuschalten, die sich daran entzündende Selbstbehauptung etlicher evangelischer Landeskirchen und der schließliche „Widerstand wider Willen" (E. Wolf) der Bekennenden Kirche — all das zeichnet Scholder überaus kenntnisreich und sehr plastisch nach. Nicht nur die Fakten der jeweiligen Situation, sondern auch die Stimmungen werden dem Leser lebendig.

Im *Urteil* ist Scholder vorsichtig und behutsam. Seine Sorge, er könne dadurch, daß er „Blindheit und Lüge, Arroganz, Dummheit und Opportunismus beim Namen genannt" habe, den Eindruck erwecken, als wolle er sich damit von der Kirche distanzieren (Vorwort, IX), ist unbegründet. Gelegentlich hat man den Eindruck, daß er diejenigen, die in der älteren Kirchenkampfliteratur Negativzensuren bekommen haben, von ihren Voraussetzungen und ihrer Situation her in Schutz zu nehmen bemüht ist.[1] Andererseits bleibt Scholder gegenüber denen in der gebotenen Distanz des Historikers, die mancherorts schon einen Heiligenschein sicher zu haben schienen, Bonhoeffer etwa und Karl Barth, übrigens ganz entgegen ihrer Selbsteinschätzung. Scholders Warnung vor zu schnellen Verallgemeinerungen, Parallelisierungen und Aktualisierung „einer extremen Situation" (VIII zur „Sammlung um das Bekenntnis"; vgl. in anderer Richtung zur „weltverbreiteten Meinung über den politischen Theologen Karl Barth" 57, 755 Anm. 39) wird sicher nicht so verstanden werden dürfen und nach Lektüre für eine „normalere" Situation wie die unsere vieles gelernt werden könnte.

Den außerordentlichen *Umfang* des 1. Bandes, der doch „nur" die Vorgeschichte und das Jahr 1933 umfaßt, hat der Verfasser damit begründet, daß „am Ende dieses Jahres . . . jedenfalls, was die Kirchen betrifft, fast alle grundsätzlichen Entscheidungen gefallen (seien). Was sich dann weiter entwickelt, ist durchweg hier bereits angelegt" (IX). Demzufolge wäre das Jahr 1933 das Epochenjahr? Hier steht die Probe aufs Exempel noch aus. Dies gilt im Blick auf die späteren und (zu) späten Scheidungen und Entscheidungen der Kirchen, auch angesichts gewisser Wandlungen der nationalsozialistischen Kirchenpolitik „Entkonfessionalisierung"-skampf; Warthegau), als auch im Blick auf den Gesamtrahmen seit 1917/18 bis heute. Aus anderen Veröffentlichungen des Autors ist zu entnehmen, daß er nicht zu denen zählt, die der (Evangelischen) Kirche vorbehalten, sie hätte sich seit 1945 nur so verhalten, „als sei nichts geschehen". Man darf auf den 2. Band gespannt sein.

Notabene: „Die Kirchen . . . ". Daß die Freikirchen dem Autor in Band 1 gar nicht vor Augen sind, woran liegt das? Sicher nicht nur an deren relativer Bedeutungslosigkeit angesichts der konfessionellen Konstellation. Auch daran, daß sie (wir) selbst allzu spät mit der Darlegung und Deutung der Zeichen jener Zeit begonnen haben. Es ist zu wünschen, daß der Verfasser der „ersten integralen Gesamtdarstellung der Geschichte beider" (?) Kirchen (Klappentext) auch noch die von Karl Zehrer untersuchten „Freikirchen im Dritten Reich" samt ihrem ebenso anspruchsvollen wie widerspruchsvollen Versuch einer „Dritten Säule" (Deutsche Evangelische Freikirche) einbezieht.[2] Auch eine Berücksichtigung der im religiösen Spektrum nicht so unbedeutenden Gemeinschaftsbewegung, über die ja bereits die Arbeit von Rüppel vorliegt, der Evangelischen Allianz und der „Sekten" müßte integraler Bestandteil werden.[3]

Der hervorragend ausgestattete Band enthält außer einem *Anmerkungs- und Literaturteil* einen vorzüglichen *Bildteil* auf Kunstdruckpapier mit 94 Abbildungen, den man sich bald für Unterrichtszwecke in genau dieser Zusammenstellung als Diaserie wünscht. — Bei der Länge der in sich gut gegliederten Kapitel vermisse ich Zwischenüberschriften und ein Sachregister, haben wir doch ein Buch vor uns, das man nicht einfach — einmal gelesen — aus der Hand legt, sondern vielfach und immer wieder zur Hand nehmen wird.

Anmerkungen:

1 Zur Frage des Informationsstandes und -bedürfnisses angesichts der sogleich 1933 einsetzenden Terrorwelle (besonders gegen die Juden) mit über 500 Toten und Zehntausenden Betroffenen (322 ff., 801, Anm. 1) und zu der verführerischen damaligen Deutung dieses Terrors als „berechtigter Abwehrmaßnahme", auf die man — so Scholder — nicht verfallen wäre, „wenn nicht die sehr reale kommunistische Gewaltherrschaft in Rußland vor aller Augen gestanden hätte" (327), scheinen mir doch wohl ausführlichere Belege erforderlich, damit hier nicht „Schutzbehauptungen" in falsche Hände geraten. Wie leicht werden über den Stimmungen 1933 ff. die sehr viel älteren, tieferliegenden Gründe verkannt, nämlich ein latenter (?) „christlicher" Judenhaß einerseits und die gemeinhin theologisch überhöhte Behauptung einer Eigengesetzlichkeit des Politischen (im Sinne einer bestimmten Fortschreibung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre) andererseits.

2 Wenn „die Außenpolitik in der Geschichte der Kirchen im Dritten Reich eine große, gelegentlich — so im Sommer und Herbst 1934 — sogar entscheidende Rolle" (331) gespielt hat, dürfte in diesem Rahmen etwa der Baptistische Weltkongreß Berlin 1934 zu würdigen sein. Über den Anteil der Freikirchen an den Ereignissen um Oxford 1937 liegt in der Untersuchung von A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1933 - 1939, schon Material vor. Zur Geschichte der Mennoniten (H. J. Goertz; D. Lichdi) und der Bischöflichen Methodistenkirche (Dwyer; K. H. Voigt) gibt es inzwischen Einzelstudien. Über die Baptisten ist eine Marburger Dissertation von G. Koesling in Arbeit, jedenfalls für die Jahre 1933/34.

3 Ein Beispiel. Welchen Hintergrund hat die nicht genau differenzierende Bemerkung im „Bericht des Chefs der Sicherheitspolizei und des SD über die gegenwärtige politische Haltung der Kirchen und Sekten" vom 20. 10. 1939: „Andere Sekten wie die ‚Christliche Wissenschaft', die ‚Christengemeinschaft', die ‚Quäker' und die ‚Baptisten' usw. stellen wegen ihrer internationalen Bindungen und wegen ihrer pazifistischen Einstellungen wertvolle Hilfsgruppen der außenpolitischen Gegner Deutschlands dar" (H. Boberach [Hrsg.], Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934 - 1944. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A, Band 12, S. 361; vgl. S. 345)?

Günter Balders
Hohenzollernstraße 9, 5600 Wuppertal 2

15 Thesen zur Entstehung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

Ein Blick in die in letzter Zeit veröffentlichten zahlreichen konfessionskundlichen Nachschlagewerke und Lehrbücher zeigt, daß der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden immer noch zu den unübersichtlichen Größen in der konfessionellen Landschaft zählt. Eine auch unter den eigenen Mitgliedern verbreitete Unkenntnis über seine Entstehung während des Dritten Reiches erschwert seine konfessionskundliche Erfassung, aber auch eine sachgemäße Beurteilung seiner Veränderungen nach 1945 und seiner heutigen Struktur. Auf Wunsch der Schriftleitung füge ich daher meiner Studie über das „Führerprinzip" im früheren Bund der Baptistengemeinden (ThG 1979, 1 - 2 S. 29 - 40 und 3 - 4 S. 5 bis 15) die folgenden Thesen (aus einem kirchengeschichtlichen Seminar) an, die den Versuch einer Bilanz über das Werden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden darstellen. Eine Bestandsaufnahme der heutigen – in der Bundesrepublik und in der DDR durchaus verschiedenen – Situation ist angesichts des nun schon fast vierzigjährigen gemeinsamen Weges, der Entstehung eines neuen Zweiges der Brüderbewegung („Freier Brüderkreis") und des Ausscheidens der meisten westlichen Elim-Gemeinden aus dem Bund eine gesonderte Aufgabe.[1]

1. Die 1933 kirchenpolitisch betriebene Zusammenführung der evangelischen Landeskirchen in einer Deutschen Evangelischen Kirche (DEK; „Reichskirche") weckte in den Freikirchen die ängstliche *Frage, ob* und in welcher Form sie womöglich ebenfalls *„gleichgeschaltet"*, d. h. in die DEK eingegliedert werden sollten.

2. Einige Freikirchler meinten, daß man einer Nötigung hierzu dadurch sinnvoll zuvorkommen könne, daß man analog zur DEK *„eine deutsche Freikirche"* oder einen „Bund deutscher evangelischer Freikirchen" bildet, um so zugleich dem (totalitären) Staat einheitlich gegenübertreten zu können.

3. Die theologische Begründung der gewünschten „freikirchlichen Sammlung" basierte nicht auf der Christologie, sondern auf der Theologie der Schöpfungsordnungen. Sie wurde bis in die Ekklesiologie durchgezogen und löste im Baptismus eine Organisationskrise aus *(„Führerprinzip").*

4. Auskünfte von seiten der Reichskirchenregierung (L. Müller, S. Schöffel) einerseits und aus dem sich für zuständig erklärenden Reichsinnenministerium andererseits, „es denke niemand daran, *die Selbständigkeit und die Rechte der Freikirchen* anzutasten", wurden dankbar aufgegriffen und (bei den Baptisten) zur Beruhigung nach innen und Sicherung nach außen auch publizistisch ausgewertet.

5. Die Hundertjahrfeier der deutschen Baptisten und ihr Weltkongreß in Berlin 1934 haben deren *konfessionelle Identität* gefestigt. Im Blick auf ein größeres freikirchliches Ziel lag hierin ein retardierendes Element.

6. Das radikal antikirchliche Vorgehen der NS-Religionspolitik im Frühjahr 1937 weckte die schlummernde Frage nach der von Christus gewollten und in Christus begründeten *Einheit der Gläubigen* und lenkte bei den Baptisten (Theologische Woche 1937) zunächst den Blick auf die verwandten taufgesinnten Kreise (Christliche Versammlung; Freie evangelische Gemeinden).

7. Das *Verbot der „Versammlung"* (April 1937) erzwang in deren Reihen eine Besinnung über das *„Warum?"* und über den Weg der Brüderbewegung vor allem in Fragen der Ekklesiologie („exclusiv"?) und der Lehrtradition (Schriftauslegung), die zu kontroversen Antworten führte.

8. Der einzig sich öffnende Weg, sich legal in einem *„Bund freikirchlicher Christen"* (BfC) wieder versammeln zu können, wurde von der Mehrheit der vordem „exclusiven Brüder" genutzt, von der Führung des BfC (Hans Becker) von vornherein als erster Schritt auf dem Weg zu einer deutlicher sichtbaren Einheit der Kinder Gottes verstanden; in diesem Sinn wurde in der Erweiterung des BfC durch den Zusammenschluß mit den „Kirchenfreien christlichen Gemeinden" (Offene Brüder) ein weiterer Schritt realisiert (August 1937).

9. Die Aufnahme der (Mitglieder der) *Elim-Gemeinden* in den Bund der Baptistengemeinden im April 1938 geschah auf der Basis des täuferischen Moments, wobei das Zusammengehen stark vom Außendruck (drohendes Verbot Elims) abhängig war.

10. Geistliche, menschliche und strukturelle Probleme im BfC und der Wille, Joh. 17 ernstzunehmen, ließ die „Brüder" je länger, je mehr nach den Brüdern in allen Freikirchen fragen; darüber kam es 1938 mehrfach zu *Gemeinschaftstagungen* mit Vertretern der Baptisten, die ebenfalls „auf der Suche nach den Brüdern waren" (s. 4.), und der Freien evangelischen Gemeinden.

11. Eine wirkliche *Ver-Einigung aller evangelischen Freikirchen* aus der seit 1926 bestehenden „Vereinigung evangelischer Freikirchen", wie sie auf eine Anregung aus den Freien evangelischen Gemeinden hin im Sommer 1939 erstrebt wurde, kam wegen struktureller Fragen nicht zustande (Bischofsamt bei den Methodisten, Taufexclusivismus der Baptisten, Sorge vor Spaltungen im je eigenen Lager).

12. Parallele Gespräche zwischen Baptisten bzw. Methodisten und dem Christlichen Gemeinschaftsverband Mühlheim (1940/41) führten zu keinen greifbaren Ergebnissen.

13. Der seit Oktober 1940 vorangetriebene, im Dezember 1940 von beiden Bundesleitungen befürwortete, im Februar 1941 schließlich vollzogene *Zusammenschluß* von Bund der Baptistengemeinden (einschließlich Elim) und Bund freikirchlicher Christen (einschließlich Offene Brüder) zum *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden* ist von politischer Seite weder gefordert noch gefördert worden. Erst im Oktober 1942 fand er rechtliche Anerkennung.

14. Der nach längerer Diskussion gewählte Name des neuen Gemeindeverbandes Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (andere Vorschläge: Bund deutscher freikirchlicher Christengemeinden; Bund evangelisch-taufgesinnter Gemeinden) deutet an, daß er als für weitere Kreise offener Bund gedacht war, die Absage der Freien evangelischen Gemeinden (November 1940) also wohl als nicht endgültig angesehen wurde. [2]

15. Während die Integration der Bünde in einem gemeinsamen Bund als Verschmelzungsprozeß gewollt und geistlich als Zusammenführung durch Gottes Hand dankbar begrüßt worden ist, kam das Zusammenleben vor allem auf Ortsebene durch ungünstige äußere Voraussetzungen (Krieg, Zahlenverhältnis) und ungeklärte innere Voraussetzungen (offene ekklesiologische Frage; gemeinsames Glaubensbekenntnis? (1944); Zeit des Reifens; Generationenproblem) nicht zum vollen gewünschten Ergebnis.

Günter Balders
Hohenzollernstraße 9, 5600 Wuppertal 2

Anmerkung

1 Die neuerdings auch in Veröffentlichungen sich ausbreitende Selbstbezeichnung von Gemeinden aus der Tradition der Brüderbewegung als „Brüdergemeinden" ist — konfessionskundlich gesehen — nicht sonderlich glücklich, weil eine ständige Verwechslung mit der alten (Herrnhuter) Brüdergemeine (Brüderunität) die Folge sein dürfte.

2 Um Verwechslungen mit anderen evangelischen Freikirchen zu vermeiden, scheint es mir geraten, die Adjektive, wo immer es möglich ist, als dem Namen zugehörig mit großen Anfangsbuchstaben zu schreiben, wie es der offiziellen Schreibweise des Bundes und damit der ihm angehörenden Gemeinden entspricht.

Schriftleiter: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74, Tel. 040 / 6 51 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 für Einzelbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.
Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung gestattet.
Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Tel. 05 61 / 2 10 81.
Druck: Bundes-Verlag eG, Witten