

# Theologisches Gespräch

1-2/82

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

## Inhalt

<i>Eduard Schütz, Der Friede Gottes und der Friede der Cäsaren</i>	2
<i>Wiard Popkes, Gedanken zum Streit um den Frieden</i>	5
<i>Winfried Eisenblätter, Jesaja und der Friede</i>	11
<i>Heinz Langenbach, Der Friede und das Zweite Gebot</i>	12

## Thema: Selig sind die Friedfertigen . . .

### Der Friede Gottes und der Friede der Cäsaren

*Das Friedenszeugnis des Neuen Testaments und seine Bedeutung für uns*

#### 1. Friedenssehnsucht in unserer Zeit

Im Jahr 1981 hat das Anwachsen der Friedensbewegung in der Bundesrepublik Deutschland und in anderen Ländern der westlichen Welt einen neuen Höhepunkt erreicht. Der Deutsche Evangelische Kirchentag in Hamburg im Juni 1981 ist dafür ein Zeichen. Die Friedensbewegung setzt sich für eine Verhütung künftiger Kriege, insbesondere von Kriegen mit

Atomwaffen, und damit für den Frieden zwischen den Völkern bzw. Machtblöcken ein. Friede ist hier immer ein fundamentaler politischer Wert, ohne den es kein Überleben der Menschheit gibt. Viele Menschen, die sich für den Frieden einsetzen, spüren, daß es dabei nicht nur um den Frieden im Sinn der Abwesenheit von Krieg gehen darf, sondern darüber hinaus um Gerechtigkeit und Entwicklung besonders in der dritten Welt, aber auch im Osten und im Westen.

Die Motivationen derer, die sich für den Frieden engagieren und für ihn demonstrieren, hat man in unserem Land noch nicht auf einen Nenner bringen können; denn hier marschieren Grüne, Kommunisten und Christen — um nur drei Hauptgruppierungen zu nennen — nebeneinander. Alle Friedensfreunde, auch die, die nicht demonstrieren, sind aber bewegt von einer Friedenssehnsucht, die man als ein Kennzeichen unserer Zeit ansehen kann. Diese Friedenssehnsucht ist ein Element der Sinnkrise, in die die Menschheit heute hineingeraten ist. Ausgesprochen oder unausgesprochen bewegt viele die Frage: Wofür lohnt es sich, das Leben einzusetzen und dann auch zu demonstrieren? Zu verhindern, daß der Frankfurter Flughafen eine Startbahn West erhält, ist für manche ein zu begrenztes Ziel, um dafür auf die Straße zu gehen; sich dagegen für den Frieden einzusetzen erscheint vielen als lohnend.

Die Friedenssehnsucht hat ihren Ursprung in der Friedlosigkeit des Menschen. Wie aber kann diese als die letzte Ursache aller Kriege und Aggressionen auf dieser Erde überwunden werden? Genügt ein Appell an die Vernunft des Menschen, um Frieden zu stiften und Völkerverständnis herbeizuführen? Sind es nur die Supermächte in Ost und West, die den Frieden bedrohen, oder liegt der Schaden bei Welt und Mensch tiefer? Ist das Aggressionswesen Mensch — bei aller Friedenssehnsucht, die es heute auch kennzeichnet — so leicht und so schnell zu befrieden? Wenn Christen diese Fra-

12 JAN 4 201  
1982

ge stellen, dann heißt es für sie immer, diese Frage an das Evangelium und an das Neue Testament zu richten.

## 2. Gott hat Frieden gemacht!

Die Botschaft des Neuen Testaments verkündet sicher auch den zukünftigen Frieden, aber primär redet sie im Perfekt vom Friedensschluß Gottes mit seiner Welt. Von diesem Gottesfrieden kommen wir als Christen her. „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (2. Kor 5, 19). Diese Versöhnungstat Gottes geschah als Vorleistung der Gnade Gottes zu einer Zeit, „als wir noch Feinde waren“ (Röm 5, 10). Friede ist im Neuen Testament ein anderes Wort für Heil und Rettung, die in Christus Wirklichkeit geworden sind und die wir im Glauben fassen können. Für uns ist Frieden nicht allein und zuerst Ziel unserer Sehnsucht, sondern von Gott geschenkte Realität.

Wenn das neutestamentliche Evangelium in den Satz zusammengefaßt werden kann: „Christus ist unser Friede“ (Eph 2, 14), so wird damit auch die tiefste Wurzel der Friedlosigkeit von Mensch und Welt enthüllt, nämlich die Entfremdung des Menschen von Gott, die ein schuldhafter Prozeß ist. Deshalb ist Frieden im Sinne des Evangeliums von Jesus Christus nicht zuerst an der Front der Völker, Machtblöcke oder Ideologien gefragt, sondern im Verhältnis des Menschen zu Gott. Hier liegt der letzte Schaden des Menschen, und hier muß die Heilung ansetzen. Es bereitet mir als Christen und Theologen Unbehagen, so viele Menschen für den Frieden demonstrieren zu sehen, die noch nicht dessen innegeworden sind, daß Gott Frieden gemacht hat und hier und heute schenkt. Sie leben anachronistisch, in längst vergangenen Zeiten, und suchen auf ihre Weise zu schaffen, was Gott auf seine Weise längst geschaffen hat: Friede und Versöhnung mit Gott.

Das Kreuz Christi ist der Ursprung des Gottesfriedens. Dort geschah die Versöhnung zwischen Gott und Welt. Gott ist der Friedens- und Erlösungssehnsucht der Menschen auf eine Weise begegnet, die kein Mensch voraussehen konnte und kann. Die Friedenssehnsucht der Menschen, die naiv in den Himmel wuchs und wächst, ohne die Gottestrennung der Menschheit als deren Sündenhypothek in Rechnung zu stellen, ist selbst in die Krise geführt worden,

als Gott die Sünde am Kreuz mit Jesus Christus identifizierte: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir in ihm die Gerechtigkeit Gottes würden“ (2. Kor 5, 21). Und seitdem mögen noch so viele rufen oder gerufen haben: „Friede, Friede, Friede!“ und ist doch kein Friede, es sei denn, Christus wird als der Gottesfriede im Glauben begriffen.

## 3. Der Christus Jesus als Friedensherrscher

Auch das Gottesvolk des alten Bundes hat umdenken müssen vor dem Kreuz Christi. Israel hat den endzeitlichen Messias als den von Gott gesalbten König erwartet. Angesichts des Todes Jesu blieb seinen Anhängern nur die Klage: „Wir aber hofften, er würde Israel erlösen!“ (Luk 24, 21) Die politische und nationale Messias Hoffnung Israels ist am Kreuz Christi zerbrochen. Schon die Weihnachtsgeschichte bringt das deutlich zum Ausdruck, wenn die Engel Gottes als Evangelistenchor den neuen Gottesfrieden verkündigen: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen des göttlichen Wohlgefallens“ (Luk 2, 14). Die Ehre Gottes im Himmel und der Friede Gottes auf Erden gehören untrennbar zusammen. Gott befriedet die Welt nicht, wie es die römischen Cäsaren taten, indem sie die aufässigen Völker zu Boden schlugen und unterwarfen, sondern indem er seinen Frieden bei seinen Kindern anbrechen läßt.

Wer sind die „Menschen des göttlichen Wohlgefallens“, von denen die Weihnachtsgeschichte spricht? Wir werden sie nicht in eins setzen dürfen mit den „Menschen guten Willens“, die man an dieser Stelle oft angeredet fand. Es sind die Menschen des neuen Bundes Gottes, die Menschen des Glaubens und der Ekklesia, die Nachfolger Jesu Christi. Seit den Zeiten der Urgemeinde ist die christliche Gemeinde der Ort des Gottesfriedens in unserer Welt. Hier grüßt und segnet man einander mit dem Friedensgruß Christi, weil dieser als der Auferstandene den Seinen den Frieden mit den Worten gebracht hat: „Friede sei mit euch!“ In der Gemeinde weiß man um die Heillosigkeit der Welt und um das Heil in Christus, das in eben dieser Welt verkündet und ausgebreitet werden soll. Die Gemeinde ist das Land der Königsherrschaft Christi, und die Christen sind sein Staatsvolk.

Die Friedensherrschaft Christi ist in der Zeit zwischen seiner Himmelfahrt und Wiederkunft eine verborgene Herrschaft. Kein Christ

und kein Theologe sollte sie aus dieser Verborgenheit befreien und herausführen wollen, wie sehr er auch an ihr leiden mag. Christus allein kann die Schranke dieser Verborgenheit seiner Herrschaft auf dieser Erde niederlegen. Und er wird sie brechen in seiner Parusie. Wer hier vorzeitig vom Glauben zum Schauen gelangen will, wird beides, den Glauben und das Schauen, verraten. Wer die Friedensherrschaft Christi in seiner Gemeinde eilig auf Welt und Gesellschaft meint übertragen zu können, verwischt die Grenze zwischen Kirche und Welt und läßt Gemeinde nicht mehr Gemeinde, Welt nicht mehr Welt und damit Glauben nicht mehr Glauben und Unglauben nicht mehr Unglauben sein. Gott selbst macht die Grenze zwischen Kirche und Welt, zwischen Gemeinde und Gesellschaft immer neu durchlässig, indem er Menschen zum lebendigen Glauben kommen läßt. Allein diese missionarische Vorverlegung der Grenze der Gemeinde hat Verheißung.

#### 4. „Der Dienst der Versöhnung“ (2. Kor 5, 18)

Die Friedensherrschaft Christi will von jedem einzelnen Menschen ratifiziert sein, der auf das Angebot des Evangeliums: „Lasset euch versöhnen mit Gott!“ (2. Kor 5, 20) im Glauben eingeht. Paulus bezeichnet diesen Umgang mit dem Evangelium als dem „Wort von der Versöhnung“ als „Dienst der Versöhnung“. Diese „Diakonie der Versöhnung“ ist auch mit der Seligpreisung Jesu gemeint: „Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Gottes Kinder heißen!“ (Mat 5, 9). Zeugnis und Dienst, Wort und Tat sind die Weisen der Weitergabe, die dem von Gott initiierten Versöhnungsgeschehen eignen.

Aber geht es hier nicht doch in einer verhängnisvollen Weise allein um den individuellen Seelen- und Herzensfrieden des einzelnen Menschen oder nur um dessen persönliche Friedensgesinnung, die die Welt ihrer Eigengesetzlichkeit und damit dem Unfrieden preisgibt? Geht es bei dieser Versöhnungsdiakonie nicht doch letztlich um einen „Heilsindividualismus“ oder „Heilsegoismus“, als die heute vielfach Mission und Evangelisation diffamiert werden? Christen sind berufen, Diffamierungen aushalten zu können. Diese sind ein Teil des Leidens, das Christen nicht umgehen sollen und können, weil es zur Nachfolge Christi gehört. In der Tat wendet sich das Evangelium vom Gottesfrieden in Christus an jeden einzelnen Menschen und fordert ihn zum Glauben

auf. Diese Entscheidung kann und darf keinem Menschen abgenommen werden, so wahr die enge Pforte nicht zu einer breiten Straße erweitert werden darf. Das Nadelöhr des persönlichen Glaubens, durch das der Mensch aus der Gottentfremdung in den Frieden mit Gott gelangen soll, ist natürlich ein Skandal, ein Ärgernis, wie das Wort vom Kreuz. Diesen Stachel sollte kein Christ und kein Theologe dem Evangelium nehmen wollen; denn darin hat das Wort Gottes seine Schärfe und kann es sich als Kraft Gottes im Heiligen Geist erweisen. Gottes Frieden ist in dieser Welt ein erraticus Block, der aus einer anderen Welt, aus der Welt Gottes, stammt, und ein Fremdkörper, den man nicht dieser vergehenden Welt angleichen sollte. „Meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt“ (Joh 14, 27). Schärfere, als es diese Worte des johanneischen Christus tun, kann man nicht den Frieden Gottes vom Frieden der Mächtigen, der Cäsaren, unterscheiden. Ist damit nun das letzte Wort der Christen zur Friedensfrage von heute gesagt? Ich finde: Nicht das letzte, aber das fundamentale Wort der christlichen Gemeinde ist damit gesagt. Ohne dieses grundlegende Wort vom Gottesfrieden, der im Evangelium von Christus verkündet wird, ist allerdings kein christliches Votum zum Frieden in dieser Welt verständlich. Diese Botschaft vom Basisgeschehen der Versöhnung zwischen Gott und Welt in Christus, das Welt und Menschheit erst Grund und Ziel gibt, darf nicht verschwiegen werden, sonst wird das christliche Friedenszeugnis ebenso zu einem Ausdruck der allgemeinen Friedenssehnsucht unserer Zeit wie die vielen Friedensworte, die von allen Seiten abgegeben werden. Das christliche Wort zum Frieden muß Christus als den Frieden Gottes bezeugen, oder es ist kein christliches Wort zum Frieden.

#### 5. Vom Frieden Gottes zum Frieden der Welt

Die Brücke zu schlagen vom Frieden, den Christus gibt, zum Frieden zwischen Menschen und Völkern, hat die christliche Ethik, speziell die christliche Staatslehre, sich seit jeher zur Aufgabe gemacht. Sie hat dabei angeknüpft an die Aussagen, die im Neuen Testament im Blick auf den Staat gemacht werden. Vor allem zwei neutestamentliche Stellen haben die christliche Staatsethik geprägt, nämlich das Wort Jesu: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“ (Mat 22, 21) und die Worte des Apostels Paulus über

Wesen und Funktion der Obrigkeit (Röm 13, 1 bis 7). Man hat diesen Worten wie einigen weiteren des Neuen Testaments zu Recht entnommen, daß die Kirche nicht mit dem Staat verwechselt und vertauscht werden darf und umgekehrt. Spezifische Aufgabe des Staates ist es — um mit der Barmer Theologischen Erklärung der Bekennenden Kirche von 1934 zu reden —, „in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen“. Ein christliches Votum zum Frieden hat nur dann Sinn und Berechtigung, wenn es ein Wort ist, das den Staat an seine Aufgabe der Friedensherstellung und Friedenssicherung erinnert.

Ist nun der Friede in der Welt zu sichern, indem man auf Androhung und Ausübung von Gewalt verzichtet? Im Zuge der Beantwortung dieser Frage entscheidet es sich, ob wir als Christen meinen, auf dieser Erde könne vor der Wiederkunft Christi ein neues Paradies errichtet werden. Dies aber meinen viele, die heute einseitige Abrüstung verlangen, ohne die tiefste Wurzel der Friedlosigkeit dieser Welt zu kennen. Diese unsere Welt ist auch schon vor der Erfindung und Einführung von Atomwaffen eine zutiefst von Dämonien bedrohte Welt gewesen und ist es noch. Gott bewahrt diese Welt über dem Abgrund und vor dem Nichts durch sein erhaltendes Wort. Mir graut davor, daß Menschen sich anmaßen könnten, allein über die Bewahrung dieser Welt und des Friedens in ihr befinden zu wollen.

Spätestens seit der Zeit kurz vor dem Ausbruch des 1. Weltkrieges haben Christen und Kirchen ihre besondere Verantwortung in unserem Jahrhundert erkannt und wahrgenommen. Auf evangelischer Seite sind die Friedensbewegung und der Internationale Versöhnungsbund aktiv geworden. Auf katholischer Seite kam es zu einer Reihe von Initiativen für den Frieden, die in die bis heute tätige Pax-Christi-Bewegung einmündeten. Das Programm dieser christlichen Friedensbewegungen basiert auf der Einsicht: Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein! Diese Erkenntnis hat zu Recht eine Betrachtung von Krieg und Frieden abgelöst, die ausdrücklich oder noch mehr gefühlsmäßig Kriege als eine Art Naturkatastrophe und damit als unvermeidlich ansah. Selten haben sich die christlichen Friedensinitiativen zu einem grundsätzlichen Pazifismus verstanden und der prinzipiellen Gewaltlosigkeit das Wort geredet. Die Lehren der Ge-

schichte zeigen, was aus dieser Welt werden kann, wenn nicht mehr „Androhung und Ausübung von Gewalt“ in Betracht gezogen werden bei der Herstellung und Befestigung von Gerechtigkeit und Frieden in dieser Welt. Was wäre aus Europa, ja der gesamten Welt geworden, wenn nicht gerade die westlichen Demokratien mit Waffengewalt der Aggression Hitlers entgegengetreten wären?

Scheidet der grundsätzliche Pazifismus mit seiner Verneinung staatlicher Gewaltanwendung in der internationalen Politik aus, so bleiben als Mittel christlicher Friedensarbeit neben der situationsgemäßen Wehrdienstverweigerung, die aber nicht zu einem christlichen Programm gemacht werden darf, sondern ihren zeichenhaften Charakter behalten muß, die Dienste für Völkerverständigung, Entwicklung und Gerechtigkeit. Unter der Überschrift „Berufen zur Versöhnung“ hat die „Rechenschaft vom Glauben“ des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland von 1977 die Perspektive christlicher Weltverantwortung treffend gekennzeichnet:

„Weil wir von der Versöhnung mit Gott herkommen, sind wir berufen, der Versöhnung auch zwischen den Menschen zu dienen. In diesem Geiste leisten Christen ihren Beitrag zur Verständigung zwischen den Generationen, sozialen und politischen Gruppen, Parteien, Klassen, Rassen und Völkern. Sie setzen sich ein für den Abbau jeglicher Diskriminierung von Menschen durch Menschen und wirken für den Frieden in der Welt. Die Berufung der Christen hat sich gerade dann zu bewähren, wenn für sie in Sachfragen ein entschlossenes Nein notwendig wird. Versöhnungsbereitschaft wirkt zum Ausgleich, bedeutet aber nicht Kapitulation vor den Konflikten oder Verdrängung der sachlichen Probleme.“

„Weil wir von der Rechtfertigung des Gottlosen durch Gott herkommen, sind wir berufen, der Gerechtigkeit unter den Menschen zu dienen. Da Christen in der Freiheit leben, zu der sie Christus befreit hat, wenden sie sich gegen jede Form der Abhängigkeit, die die Menschenwürde zerstört. Sie unterstützen im Geiste Jesu entsprechende Bemühungen, Menschen von wirtschaftlicher, sozialer und rassistischer Unterdrückung zu befreien. Demgemäß treten sie ein für die Grundfreiheiten des Menschen, insbesondere für Glaubens- und Gewissensfreiheit.“

Um des Evangeliums von Christus willen, das die christliche Gemeinde zu verkündigen hat, und um der spezifischen Aufgabe des Staates willen, die dieser nach dem neutestamentlichen Zeugnis als Anordnung Gottes hat, kann die Gemeinde einer prinzipiellen Gewaltlosigkeit in der Gesellschaft und zwischen den Völkern und Machtblöcken nicht das Wort reden, sondern muß die Verantwortung für Frieden, Gerechtigkeit und Entwicklung allen Staatsbürgern und damit auch allen Christen einschärfen und sie zur Annahme dieser Verant-

wortung bewegen. Die christliche Gemeinde muß der Versuchung widerstehen, zu einer weltlichen Friedenspartei unter anderen Parteien zu werden.

### 6. Der eschatologische Vorbehalt

Christen können weder das Evangelium vom Frieden Gottes mit der Welt in Christus verkündigen noch sich für den Frieden in dieser Welt einsetzen, ohne darauf zu hoffen und davon zu reden, daß Gott mit der Wiederkunft Christi eine neue Schöpfung heraufführen wird. Der neue Himmel und die neue Erde werden bereits in der alttestamentlichen Prophetie angekündigt (z. B. Jes 65, 17) und im Neuen Testament zum Gegenstand der zentralen eschatologischen Verheißung gemacht (2. Petr 3, 13; Röm 8, 18 - 23; Offb 21, 1). In Gottes neuer Schöpfung wird der Bund Gottes mit den Menschen zur Vollendung gelangen: „Siehe da, die Hütte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein“ (Offb 21, 3). Auch Gottes universaler Friedenswille wird in seiner neuen Welt sich unbeschränkt realisieren können. Frieden wird dann das sein, was er nach Gottes ursprünglichem Schöpfungswillen von allem Anfang an sein sollte: Gemeinschaft der Menschen mit Gott in Freiheit.

Gottes neue Schöpfung wird ein neues heilsgeschichtliches Werk Gottes sein und kann deshalb nicht der Endpunkt und Zielpunkt der Entwicklung der Weltgeschichte sein. Der eschatologische Vorbehalt, den der christliche Glaube macht, hindert uns als Christen daran, Utopien in Hinsicht auf menschlich-irdische Gerechtigkeit und Frieden unter Menschen und Völkern zu verfallen. Der vom Evangelium herkommende Dienst für Frieden, Gerechtigkeit und Entwicklung hat Verheißung, aber er wird ebensowenig die neue Kreatur heraufführen wie die nichtchristlichen Bewegungen mit denselben Zielen. Die Hoffnung auf Gottes endgültiges Eingreifen macht uns in unserem Eintreten für den Frieden gewiß und nüchtern. Und gerade darin sind wir berufen, Gott, dem „Gott des Friedens“, die Ehre zu geben.

## Gedanken zum Streit um den Frieden

### 1. Kirche und Politik

Der Friede ist heiß umkämpft heute, auch und gerade unter Christen. Selbstverständlich wollen (fast?) alle nur das Beste, nämlich den Frieden bewahren oder gewinnen. Die Geschichte lehrt freilich, daß aus sog. guter Absicht schon viel Unheil entstand. Von diesem Urteil sind auch Christen nicht ausgenommen. Sie müssen sich sogar besonders prüfen, ob ihr oft mit erhöhtem Anspruch auf verbindliche Aussagen vorgebrachtes Argumentieren wirklich aus der Offenbarung Gottes stammt oder ob sie nur mit Hilfe theologischer Mittel ganz anderen Motivationen Resonanz verschaffen wollen. Die Debatte um den Frieden wird von vielen geführt; sehr verschiedene Gruppierungen und Absichten sind mit im Spiel. Eine Scheidung der Geister fällt schwer. Schon das Wort „Friede“ ist ambivalent geworden. Für den einen bezeichnet es die ungestörte, gedeihliche Ruhe auf Erden, für den anderen eine bestimmte politisch-ideologische Herrschaftsweise, für wiederum andere eine jenseitig-spirituelle Größe usw. Man hofft auf Frieden; einige glauben an ihn; ob alle ihn wirklich lieben, bleibe dahingestellt.<sup>1</sup> Die Christen müssen sich besonders sorgfältig Rechenschaft ablegen, welche Gesichtspunkte für sie von Belang sind.

Die Frage nach dem Frieden ist für die Christen nicht zuletzt deshalb so schwierig und kontrovers, weil sie die beliebte Grenzziehung zwischen Kirche und Staat durchkreuzt. Die Volkskirchen kennen dabei weniger Skrupel; allerdings läßt sich dort auch nicht so klar entscheiden, ob man als Christ oder als Bürger argumentiert. Die Freikirchen tun sich da viel schwerer; einerseits möchten sie nicht ins volkswirtschaftliche Einerlei und Wirrwarr fallen; andererseits möchten sie keinesfalls ihre Verantwortung leugnen. Ihr Verhalten schwankt leicht zwischen Distanz-Wahren und Überengagement.

Die Geschichte zeigt, daß sich die Einmischung von Kirchen oder Religionen in die Politik selten günstig auswirkte. Der Umgang mit der Macht seitens der Kirche ist immer ambivalent gewesen. Daraus abzuleiten, die Kirche sollte sich gar nicht um das Weltgeschehen kümmern, ist natürlich eine unmögliche Ansicht.

Aber die Kirche sollte sich ihrer Irrtumsfähigkeit und Illusionstendenz besser bewußt sein. Die Geschichte zeigt ein buntes Bild mit allen möglichen Variationen. Da gibt es theokratisch-totalitäre Regime; zu vielem Unrecht haben die Christen geschwiegen; ebenfalls registriert man das Faktieren mit ganz unterschiedlichen Parteien und Richtungen (meistens mit beträchtlichem Pathos, von „ein Gott — ein Volk — ein Kaiser“ bis zu „Christentum und Sozialismus“); auch sich sehr geistlich gebärdende pressure-groups begegnen uns. Christen haben oft die Waffen gesegnet. Aber es gibt auch das Umgekehrte, nämlich den ängstlich bemühten Pazifismus, oft aus dem Trauma von Versagen und Schuld entstanden. Zu den problematischsten Kapiteln zählt z. B. das Verhalten vieler (auch Christen) in den westlichen Staaten während der 1930er Jahre. Statt die aufkommende NS-Gefahr entschlossen abzublocken, schwärmte man mancherorts davon, „jemand muß doch den ersten Schritt zur Friedfertigkeit machen“.<sup>2</sup> Der christliche Pazifismus erscheint, so betrachtet, als Pendelschlag zum freilich sehr viel häufiger zu beobachtenden Guteißen des Krieges.

Es ist eine Binsenwahrheit, daß Christen in weltlichen Dingen um keinen größeren Sachverstand als andere verfügen.<sup>3</sup> Sie sollten sich ihn deshalb auch nicht anmaßen. Insbesondere sollten sie die Politik nicht romantisieren und meinen, einfach mit „gutem Willen“ die Dinge steuern zu können. Hier macht sich wahrscheinlich immer noch volks- und staatskirchliches Denken im Sinne des Corpus Christianum bemerkbar: als könne man Völker und Nationen insgesamt bekehren und allesamt in den Heilsbereich Gottes führen.<sup>4</sup> D. Bonhoeffer beschreibt eine solche schwärmerische Ansicht als Überspringen des Vorletzten zugunsten des Letzten.<sup>5</sup> Die gegenwärtigen Zustände der Welt werden dabei nicht genügend ernst genommen; man überspielt die Probleme. Oft sind solche Ansichten optimistische Reich-Gottes-Utopien u. dgl.; man arbeitet darauf hin, die Welt ins Reich Gottes einzuführen und von ihren Problemen — eben auch Krieg, Streit, Haß usw. — zu erlösen. Aber was ist die Alternative? Bonhoeffer betont, daß man nun auch nicht das Letzte um des Vorletzten willen preisgeben dürfe. Man darf sich nicht damit zufriedengeben, wie die Dinge in der Welt beschaffen sind. Man darf die Politik nicht einfach den Politikern überlassen, speziell wenn man erkennt, daß sie schlechte, ja böse Politik machen. Bonhoeffer belegt das

durch seine Tat. Die Christen haben immer ein prophetisches Wächteramt; sie haben an das „Letzte“ zu erinnern, Frieden, Gerechtigkeit usw. zu fordern. Aber sie müssen im Auge behalten, daß sich die Forderung nicht so leicht in Politik umsetzen läßt.

Zum prophetischen Wächteramt gehört nicht zuletzt der Hinweis auf die Sünde, die uns Menschen anhaftet. Sünde ist — nach Paulus — eine Machtsphäre, die uns im Bann hält<sup>6</sup>; sie blockiert den Weg zwischen guter Absicht und heilsamer Tat. Gerade die Friedensdiskussion darf den Faktor nicht negieren oder verharmlosen. Das Problem ist doch ernst genug! Ist es nicht Sünde, daß die Menschheitsgeschichte immer schon tief in Gewalttätigkeiten, Grausamkeiten, Haß, Krieg, Zwietracht usw. verstrickt gewesen ist? Ist es nicht Sünde, daß der Vorsatz „Nie wieder Krieg!“ so wenig lange anhält? Die Friedlosigkeit ist ein sehr tief verwurzeltes anthropologisches Problem. Der Mensch ist durchweg nicht „zufrieden“. Deswegen heißt es in der Bibel: „Der Gottlose hat keinen Frieden.“<sup>7</sup> Friede ist ein wunderbares Geschenk, das wir gar nicht hoch genug einschätzen können. Friede ist in der Tat Gabe des Reiches Gottes, genauer: Wo Gott herrscht, da ist Friede.<sup>8</sup> Alles andere ist nur partieller Friede.

Friede ist eine soziologische Größe; denn Friede besteht zwischen mehreren. Gerade an dieser Stelle wird das Problem allerdings erst in seiner ganzen Schwere erkennbar. Die Verstrickung mit der Sünden-Problematik gewinnt dabei tragische Ausmaße. Willy Brandt brachte das Problem einmal auf die Formel: „Zum Krieg genügt ein einziger; beim Frieden müssen alle mitmachen.“ Wenn die Kette also nur an einer Stelle bricht, ist das Ganze vom Einsturz bedroht. Wird die Sünde nicht völlig und überall bewältigt, ist die balance of power erschüttert. Das Motto „Einer muß doch mal den Anfang machen“ setzt voraus, daß alle grundsätzlich auf einen solchen Anfang warten. Aber schon ein einziger, der andere Absichten hat, stellt das gesamte Unternehmen in Frage.

Ein weiteres Problem, das die Christen beachten müssen, ist, daß sie von fremden Kräften mißbraucht werden können. Hier taucht die Frage nach der Möglichkeit und Legitimität des Zusammengehens mit Gruppen auf, die zwar sonst andere Ziele verfolgen, aber ebenfalls „dem Frieden dienen“ wollen. Es ist für die Kirche eine Gratwanderung zwischen Non-Engagement und Kompromittierung, d. h.,

daß sie ungläubwürdig wird, indem sie sich einerseits völlig passiv verhält oder andererseits gemeinsame Sache mit Gruppen macht, die ansonsten einen ganz anderen Kurs steuern. Die Situation ist oft schwer einzuschätzen. Die bloße gute Absicht ist kein ausreichendes Kriterium. Im ideologischen, genauer: marxistischen Bereich spricht man vom „nützlichen Idioten“, der zur Erlangung von Teilzielen taugt, dann aber abgeschüttelt wird. Die Christen haben diese traurige Rolle nicht selten gespielt, und das bestimmt nicht nur für die Marxisten; Hitler z. B. benutzte dieses Instrument auch meisterhaft.

Was also soll die Kirche tun bzw. lassen?

1. Sie muß ihrem prophetischen Wächteramt treu bleiben, d. h. alle Ungerechtigkeit, allen Haß und Streit, alle Übergriffe, Grausamkeiten usw. anprangern und zu Frieden, Versöhnung, Gerechtigkeit usw. mahnen.

2. Sie sollte die Differenz zwischen Staat und Kirche beachten. Die beiden Bereiche berühren sich, sind aber nicht deckungsgleich. Die Kirche sollte nicht selber die Politik machen, wohl aber zu guter Politik aufrufen. Sie sollte einen möglichst hohen Sachverstand und größtmögliche Verantwortlichkeit fordern, dann aber auch den Sachverstand respektieren. Wollen sich Christen politisch betätigen, so ist das eine gute Sache, sofern sie selber über Sachverstand verfügen. Aber sie sollten das als Bürger tun; insonderheit sollten die Pfarrer ihren Talar im Schrank lassen und nicht ihre Politik christlich verklären wollen.<sup>9</sup>

3. Die Christen sollten einen kühlen Kopf bewahren. Ressentiments, Pathos, Emotionen usw. schaden in der Politik. Begeisterung trübt bekanntlich sehr leicht die Urteilskraft. Von negativen Motivationen sei gar nicht erst geredet; leider beherrschen sie oft das Feld, verständlich zwar als moralische Entrüstung, aber oft sind sie eben nur emotional besetzte Gegenreaktion ohne genügend breite und tiefe positive Fundamentierung. Wenn die Auseinandersetzungen heute oft von einerseits frenetischem Beifall, andererseits von geradezu haßerfüllter Ablehnung begleitet sind, so ist das ein besorgniserregendes Zeichen.

4. Die Kirche darf ihren Missionsauftrag nicht vernachlässigen. Hier tragen freilich gerade die Freikirchen in unserem Land an einer schweren Hypothek. In der NS-Zeit hat man es sich viel zu leicht gemacht mit der Devise „Solange wir unbehindert evangelisieren können, gehen uns die staatlichen und gesellschaftlichen Belange nichts an“. Solch eine Einstellung hal-

biert die Wirklichkeit und macht Mission zu einer einseitig-innerlichen Angelegenheit. Heute ist das Pendel mancherorts allerdings zur anderen Seite ausgeschlagen; die Änderung der „Verhältnisse“ verdeckt dabei den Blick für die Gewinnung der Menschen für Gott, das Evangelium und die Gemeinde.

5. Am schwierigsten zu beantworten ist die Frage, ob „die“ Christen in der Welt und gegenüber der Politik ein „Zeichen“ setzen sollten und können. Oft nimmt das die Gestalt der Verweigerung an, etwa des Wehrdienstes oder gar des Steueranteils für Rüstung.<sup>10</sup> Wie weit kann und darf die Spannung zwischen „in der Welt, aber nicht von der Welt“ gedehnt werden? Wie weit darf die Priorität der jeweils eigenen Erkenntnis und Gewissenseinstellung gegenüber den allgemeinen Verpflichtungen als Mitbürger in den Vordergrund rücken? Mit I. Kant geredet: Inwieweit kann und darf das „moralische Gesetz in mir“ zum „allgemeinen Sittengesetz“ erhoben werden?

Bevor wir den Fragen nach dem Auftrag der Christen weiter nachgehen, sollen die Motivationen der Friedensdebatte näher untersucht werden. Was sind Hintergründe, Voraussetzungen und Implikationen des Streites um den Frieden? Welche Wünsche und Ängste, welche Verpflichtungen und Erkenntnisse spielen mit?

## II. Hintergründe der Friedensdebatte

Eine säuberliche Differenzierung der Motivationen — geschweige denn ihrer Vertreter — ist nicht durchführbar. Immer wird ein Gemisch mehrerer Faktoren zugrunde liegen, oft sogar unbewußt. Wir beschränken uns auf die Gesichtspunkte, die den christlichen Glauben direkt oder indirekt tangieren.

1. Dürfen Christen überhaupt Gewalt anwenden? Die Verneinung erfolgt zumeist im Namen der Bergpredigt: „Ihr sollt dem Bösen nicht widerstehen“ (Mat 5, 39). Geboten sei also radikales Gottvertrauen und Gehorsam. Andere leiten aus der Bergpredigt keinen absoluten Gewaltverzicht ab; es gebe Situationen, wo im Sinn einer Güterabwägung Gewaltverzicht die größere Sünde wäre. Die Diskussion ist alt; neue Gesichtspunkte sind kaum zu erwarten. Zu beachten bleibt jedoch, daß die Bergpredigt nicht einfach eine Ethik für jedermann darstellt, sondern diejenigen anspricht, die sich zu Gott halten.<sup>11</sup> Wahrscheinlich wird es bei den bisherigen Lösungen bleiben. Wer gewissensmäßig jede Gewalt ab-

lehnt, ist ebenso zu respektieren wie der, der eine Güterabwägung vorsieht. (Persönlich neige ich dem letzteren zu.)

2. Die Angst, daß die Menschheit die Kontrolle über sich selbst verliert, daß ein „automatischer Krieg“ ausbricht, daß die Zerstörungskapazitäten nur noch zu Katastrophen führen können, bewegt viele.<sup>12</sup> Die Angst erzeugt Ohnmachtsempfinden, dieses wiederum läßt nach verzweifelten Anstrengungen Ausschau halten. Die Angst richtet sich auf Mensch und Menschenwerk, auf sein mögliches moralisches wie technologisches Versagen. Die Angst hat apokalyptische Dimension angenommen; darum „laßt uns etwas tun, denn bald ist es zu spät“. So verständlich die Angst ist, so gilt doch zugleich, daß Angst ein schlechter Ratgeber — und ein beliebtes politisches Druckmittel ist. Sie darf nicht zur Lähmung oder zu irrationalen Handlungen führen. Verzweiflung läßt nach irrationalen Lösungen Ausschau halten. Aber in der Politik hat der Irrationalismus fatale Folgen; als Beleg dafür seien nur Stimmung und Geschehnisse von 1933 angeführt. Lähmung wiederum führt zur Selbstaufgabe (Motto „lieber rot als tot“); sie läßt keinen Handlungsspielraum. Die Angst bringt auch mit sich, daß man die Problematik nicht mehr ganzheitlich sieht, sondern bestimmte Punkte herauslöst. Heute richtet sich die Angst primär auf die sog. A-Waffen; die B- und C-Waffen werden fast übersehen, und der konventionelle Krieg gilt dann beinahe schon als harmlos.

3. Die Abwägung ethischer Werte ist ein gewichtiges Argument für die Abrüstung. Die Ausgaben für Entwicklungshilfe, Welthungerhilfe usw. stehen in einem erschreckenden Verhältnis zu denen für militärische Zwecke. Das gilt weltweit, oft auch in den ärmsten Ländern. Andere kulturelle Werte treten hinzu. Ebenfalls ist das geistig-moralische Klima zu beachten, also die Pflege von Versöhnung bzw. Haß, von Wohlwollen bzw. Abgrenzung usw. So deutlich das Problem ist, so schwer ist es zu lösen. Zudem ist die internationale Werteskala keineswegs einheitlich; radikale Moslems z. B. haben da ihre eigenen Vorstellungen. Aufs Ganze gesehen bilden jedoch die ethischen Werte einen unübersehbaren Impuls für die Bewältigung der Rüstungsfrage.

4. Eschatologische Hoffnungen verbinden sich leicht mit „Realutopien“ und ideologischen Zukunftsbildern. Äußerlich betrachtet treffen sie sich im „Friedensreich“. Genauer besehen jedoch reicht der Bogen von der Islam-

Renaissance über fernöstliche Mystik (Guru-Wesen usw.) und marxistischen Pseudomesianismus bis hin zu christlichen Reich-Gottes-Hoffnungen. Die eschatologische Triebfeder ist nicht selten stark, scheint sich hier doch wenigstens Hoffnung anzubieten. Die traditionelle Unterernährung der christlichen Eschatologie rächt sich; das Vakuum füllt sich deswegen um so rascher und um so weniger differenziert.

5. „Habt nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist“ (1. Joh 2, 15). Die Absage an die Welt verbindet sich heute vielfach mit einem Überdruß an der bisherigen Zivilisation und Kultur (Motto „alternativ leben“). Sie geht mit einer Nicht-Identifikation in bezug auf Gesellschaft, Traditionen und Staat einher. Was ist dabei wirklich christliche Kritik der Verfallenheit dieser Welt, was dagegen selber Anzeichen der Verlorenheit? Evangeliumsgemäße Kritik ist nie von Haß und Überdruß motiviert, sondern immer von Liebe, Trauer und konstruktivem Interesse. Die Christen müssen aufpassen, daß sie nicht aufgrund von Modetendenzen unheilige Allianzen eingehen.

6. Ein unterschwelliges Motiv ist sicher auch das Bestreben, christliches Profil zu zeigen bzw. zu gewinnen. Viele Christen leiden unter mangelnder christlicher Identität; man zeigt der Welt nicht genügend Flagge; man möchte es besser machen als die Väter. Sehen wir aber genau hin, wo das Bestreben seine Wurzel hat: in christlicher Ich-Stärke oder -Schwäche? Sicher nicht immer in der Stärke! Ich-Schwäche macht besonders anfällig für Ideologien. Die kirchliche Landschaft ist davon alles andere als frei. In Ermangelung eines klaren Sendungsbewußtseins hängt man sich an allerlei Bewegungen und Tendenzen an. Leider ist gerade bei der Friedensdebatte die Ideologisierung oft deutlich zu verspüren.

Die Analyse der Hintergründe und Motive will eine gewisse Skepsis nicht verhehlen. Ich glaube, wir tun gut daran, selbstkritisch zu sein. Andernfalls ist keine Orientierung zu gewinnen. Jeder Beteiligte hat doch seine — oft unterschwelligen — Erwartungen und Ängste! Wenn uns der Friede wirklich etwas wert ist, dürfen wir uns selber, auch und gerade als Christen, nicht aus der Analyse ausklammern. Leider erringt man den Frieden nicht so leicht! Ein romantisierendes Verhalten führt sicher nicht zum Ziel; bloßer Protest ebensowenig. Aber was bleibt? Steht auf der anderen Seite dann mehr als die uralte Aporie, daß wir zwar den Frieden wollen, ihn offenbar aber nicht

halten bzw. gewinnen können? Wir müssen einen Weg über Resignation und Schwärmerei hinaus suchen. Wir dürfen uns nicht damit zufriedengeben, daß man sich einerseits mit den Verhältnissen abfindet und wie jeder andere mitmischts im Kräftespiel oder andererseits aus den Verhältnissen so oder so aussteigt. Wir müssen die Vermittlung zwischen dem „in der Welt“ und „nicht von der Welt“ auch und gerade bei der Frage nach Krieg und Frieden, Rüstung und Versöhnung finden.

### III. Die Christen und der Friede

Was können und müssen die Christen für den Frieden heute unternehmen? Wozu nötigt sie das Evangelium?

1. Sicher besteht kein Zweifel darüber, daß das Evangelium Friedensbotschaft ist. Gott ist ein „Gott des Friedens“. <sup>13</sup> Zum Wortfeld von Friede gehören u. a. „Gerechtigkeit und Freude im heiligen Geist“ (Röm 14, 17) und alle „Frucht des Geistes“, nämlich Liebe, Freude, Geduld, Freundlichkeit usw. (Gal 5, 22). Wir sind gerufen, den Frieden zu verkündigen. „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen“ (Mat 5, 9). Es gilt, das kostbare Gut zu pflegen, sich ganz dafür einzusetzen und nicht zu resignieren. Auch für partiellen Frieden lohnt sich der Einsatz. Christen sollten immer beruhigend und schlichtend wirken; das Feuer des Streites wird leicht angefacht, aber nur schwer gelöscht. Allerdings: ihre „Gerechtigkeit muß besser sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer“ (Mat 5, 20). Sie müssen den Frieden besser und tiefer lieben als alle anderen. Sie können sich deshalb auch nicht mit Vordergründigem zufriedengeben. Die Versöhnungsbotschaft Gottes will alle Bereiche unseres Menschseins durchdringen. Christliche Friedensinitiative kann sich demnach nie mit Teilzielen begnügen; der Missionsauftrag ist nicht teilbar.

2. Christen dürfen angstfrei existieren, weil Gott in Christus die Machtfrage gelöst hat. <sup>14</sup> Sie können in dem Bewußtsein handeln, daß Christus der Kyrios ist. Deshalb können sie frei sein vom falschen Vertrauen, sowohl vom naiven Vertrauen auf die Waffen als auch auf die Waffenlosigkeit. Sie werden sich nicht mit einem totalitären militaristischen Staat identifizieren können. Sie brauchen aber auch nicht das Heil in der Passivität zu suchen (das würde ja auch den Verzicht auf Polizei und andere Ordnungskräfte einschließen). <sup>15</sup> Selbstverständlich gelten solche Aussagen zunächst

einmal nur im Hinblick auf die staats-, ja weltbürgerliche Verantwortung der Christen; bei der Wahrung persönlicher oder kirchlicher Interessen stellen sich die Erfordernisse in der Regel anders. <sup>16</sup> Als einzelner Christ kann ich für mich entscheiden, um des Evangeliums und der Gerechtigkeit willen Unrecht zu leiden; <sup>17</sup> aber diese Entscheidung darf ich nicht einfach auf die Gesellschaft übertragen. Das Kreuz wird in der Nachfolge Jesu Christi getragen (Mark 8, 34); zum Gesetz für eine ganze Nation läßt es sich nicht erheben.

Christen brauchen keine naive Politik zu betreiben, die blauäugig die Probleme dieser Welt verdrängt. Gerade der Sieg Jesu Christi zeigt ihnen ja die Tiefe und Tragweite der Probleme; es heißt schließlich (1. Kor 15, 25): Christus „muß herrschen, bis er alle Feinde zu seinen Füßen legt“. Die bösen Machtfaktoren sind eine Realität, die man nicht einfach hinwegwünschen kann. Das Böse ist Wirklichkeit und mehr als nur die Abwesenheit des Guten. <sup>18</sup>

3. Christen wissen um den weltweiten, die ganze Schöpfung umfassenden Friedenswillen Gottes. Sie können deshalb egoistische, nationalistische und ähnliche partikularistische Interessen nicht akzeptieren. <sup>19</sup> Sie werden beachten, wo sonstwo in der Welt Menschen nach Frieden und Gerechtigkeit dürsten (vgl. Mat 5, 6), und sich für ihre Belange einsetzen. Weil Gottes Friedenswille durch und durch positiv ist, können sie sich auch nicht von negativen Motivationen (Haß, Neid, Diffamierung, Antipathie, Aggression, Frustration, „Buhmänner“-Verunglimpfung usw.) leiten lassen. <sup>20</sup> Man sollte nicht vergessen, daß vor der Seligpreisung der Friedfertigen die derer steht, „die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“ (Mat 5, 8). Zu dieser Reinheit gehört auch die nötige Distanz zum Synkretismus mit pseudoreligiösen Weltanschauungen und Ideologien. Wir sollten uns immer wieder prüfen, wo unsere eigentliche Triebfeder ist, wo wir neuralgisch reagieren: bei der Liebe Gottes oder bei dem vielleicht sehr geheimen Bestreben, unsere Macht zu behaupten (sei es unsere Bequemlichkeitssphäre, seien es unsere Ideen, unsere Vorteile oder sei es ein ideologisches Credo).

4. Christen können nicht ethisch wertneutral leben. Sie haben sich für bestimmte Güter des Lebens einzusetzen. Ein Friedenswille, der über einen ethischen Indifferentismus hinaus ist, d. h., der nicht einfach „Frieden um jeden (!) Preis“ <sup>21</sup> will, wird das weite Geflecht von schutzwürdigen Rechten und Gütern im Blick

haben. Er hat „etwas zu verteidigen“; wer das nicht hat, dem ist wahrscheinlich auch nichts recht wert und heilig. Verteidigung von Werten ist zweifellos ein ethisches Postulat. Zu solchen Werten zählen etwa der Schutz des Bedürftigen<sup>22</sup>, aber auch ganz allgemein die Menschenrechte, d. h. also eine bestimmte Lebensqualität, Freiheit, Rechtssicherheit usw.<sup>23</sup> Diese Werte tangieren natürlich unmittelbar den politischen Bereich; ohne Werturteile über politische Systeme kommt man dabei nicht aus. Es gehört zu unserer Verantwortung, die Werte nicht zu mißachten und leichtfertig zu verspielen. Wenn überhaupt eine Gewaltanwendung gerechtfertigt ist, dann zur Verteidigung ethischer Werte.<sup>24</sup>

Daß dabei die Gefahr des Gewaltmißbrauchs naheliegt, kann nicht übersehen werden.<sup>25</sup> Das posse peccare ist mit eingeschlossen, doch die Furcht vor dem Fehler-Machen darf nicht jede Aktivität lähmen. Auf alle Fälle darf Gewaltanwendung immer nur ultima ratio sein, d. h., wenn es gar nicht mehr anders geht. Diese Grenze ist im allgemeinen erst sehr viel später erreicht, als man oft meint. Je kalkulierbarer das Risiko für alle Beteiligten des Konflikts ist, desto eher läßt sich die ultima ratio vermeiden; und je ausgeglichener das Kräfteverhältnis beschaffen ist, desto weniger leicht wird eine Instabilität die ultima ratio Wirklichkeit werden lassen.

5. Christen können und sollen „Zeichen“ setzen. Wie diese aussehen, richtet sich nach Person, Auftrag, Umständen, Vorgeschichte, Perspektive und natürlich nach Gewissen und Führung durch den Heiligen Geist. Ein Zeichen sollte eine charismatische Entscheidung sein; und die Charismen sind bekanntlich unterschiedlich gegeben (1. Kor 12, 4ff.). Das Zeichen muß so oder so auf Gottes Heilswirken gegenüber seiner Schöpfung hinweisen. Es muß deutlich machen, daß Gott Gutes mit uns vorhat. Das Zeichen muß positive Akzente setzen, nicht einfach aus einer Verweigerung heraus, aus einem Ohne-mich-Standpunkt entstanden sein. Es darf auch nicht nur aus einer rein individualistischen Perspektive gesetzt werden, sondern muß die Verantwortung für das Ganze berücksichtigen. Als Freikirchler und Pietisten neigen wir evtl. doch etwas dazu, das Zeichensetzen einseitig in der Privatfrömmigkeit anzusiedeln und einem gewissen traditionellen Apolitismus, der auch durch einen Pseudopolitismus nicht aufgewogen wird, zu erliegen.

Zum Schluß eine Bemerkung zur sogenannten

Friedensbewegung. Was sich heute so nennt bzw. was so bezeichnet wird, ist sicher ein vielschichtiges Gebilde. Eine Beurteilung wird entsprechend gemischt ausfallen. Insgesamt handelt es sich m. E. um eine ambivalente Erscheinung. Einerseits ist sie weithin ein sehr ernsthafter Ausdruck der Friedenssehnsucht, aus tiefer menschlicher Sorge entstanden und in ehrlichem Wollen verwurzelt. Viel Idealismus steckt darin, oft auch eine hohe Achtung vor dem Humanum. Grundlegend ist das Verlangen nach einer guten, gesicherten Zukunft. Andererseits erfüllt es mich mit Trauer zu beobachten, wie so manches an der Oberfläche bleibt, wie wenig ausgewogen das Bewußtsein für die Breite der ethischen Werte bei manchen ist und wie oftmals gewichtige Probleme schlichtweg übersehen, ja negiert werden. Die praktische Vernunft wird von Emotionen allzu leicht in den Hintergrund gedrängt. Die Grenze zu eigenem militanten Verhalten wird vielfach allzu schnell überschritten. Die Behandlung politischer Probleme zeugt nach meinem Dafürhalten nicht selten von einer gefährlichen Kurzsichtigkeit und Kurzatmigkeit.

Als Christen haben wir keinerlei Anlaß, hochmütig auf solche Bewegungen herabzuschauen. Das heißt allerdings auch nicht, daß wir uns ihnen einfach unkritisch verpflichtet sehen sollten. Vielmehr sind wir gerufen, die Aufgabe „besser“ (im Sinn von Mat 5, 20) zu lösen, damit dem Irrsinn von Krieg und Grausamkeit wirklich Einhalt geboten werde; und diese Aufgabe steht immer noch vor uns.

### Anmerkungen

1 Es stellt sich die anthropologische Grundfrage nach unserer Friedensfähigkeit. Vgl. Theol. Gespräch 5—6/81 „Ist der Mensch gut?“

2 Vgl. z. B. Predigten von Harry Emerson Fosdick.

3 Zu denken gibt der Umstand, daß einige christliche Politiker in der „Friedensbewegung“ eine wesentliche Rolle spielen, in ihren Parteien jedoch umstritten sind, ja z. T. als politisch gescheitert gelten.

4 So z. B. Bernhard Philberth, Christliche Prophetie und Nuklearenergie (Taschenbuchausgabe, Wuppertal 2.A. 1964), S. 66: „Kein Staat, dessen Macht auf eine antichristliche Ideologie gegründet ist, würde ein wahrhaft christliches Volk militärisch je zu unterwerfen trachten.“ Vgl. im übrigen seine Ausführungen S. 35—66.

5 Dietrich Bonhoeffer, Ethik (Hrsg. E. Bethge, München 9.A. 1981) Teil III.

6 Siehe etwa Eduard Lohse, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (Stuttgart 2.A. 1979) S. 92f.

7 Jes 48, 22; 57, 21.

8 So z. B. Jes 52, 7 - 10; Röm 14, 17.

9 Ausnahmen müssen die Regel bestätigen! Man denke etwa an das Verhalten von Kardinal Graf Galen in Münster gegenüber dem NS-Regime.

10 Solche Versuche wurden vor einiger Zeit aus den Niederlanden gemeldet.

11 Vgl. meinen Aufsatz „Zum Verständnis der Bergpredigt“: Theol. Gespräch 5—6/79.

12 Die Berührungen mit der ganzen Anti-Atom-Bewegung liegen auf der Hand.

13 Gerhard Dellling, Die Bezeichnung „Gott des Friedens“ und ähnliche Wendungen in den Paulusbriefen: Festschrift W. G. Kümmel (Jesus und Paulus, Hrsg. E. E. Ellis, E. Gräßer, Göttingen 1975), S. 76—84.

14 Das bringen u. a. die Briefe an die Galater und Kolosser zum Ausdruck.

15 Eine gewisse Analogie stellt die Ablehnung medizinisch-ärztlicher Hilfe im Namen „absoluten Gottvertrauens“ dar.

16 Wir berühren damit natürlich das überaus problematische Gebiet der sogenannten Zwei-Reiche-Lehre. Die Lehre hat trotz aller Probleme und Fehlentwicklungen ein bestimmtes Recht; vgl. Gerhard Ebeling, Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen: Wort und Glaube 1 (Tübingen 3.A. 1967), S. 407—428. Das Problem wird in der Praxis einer Gemeinde etwa dort sichtbar, wo wiederholt von außen her Rechtsbrüche, also Störungen, Demolierungen usw. erfolgen. Soll und darf die Gemeinde bei den Behörden Hilfe einholen?

17 So etwa 1. Kor 6, 1ff.

18 Der Gedanke, das Böse als einen Mangel von Gutem zu verstehen, ist im Neuplatonismus zu Hause. Er ist aber auch sonst verbreitet, nicht zuletzt hinsichtlich der Anthropologie. Die Probleme von Mensch und Gesellschaft gelten dann als grundsätzlich behebbbar; man muß nur die Sperren für das Gute beseitigen.

19 Das gilt auch im Blick auf die Hybris des Menschen, den gesamten Kosmos nur auf sich zu beziehen. Ein solcher Anthropozentrismus vernachlässigt z. B. die Tierwelt. Die Bibel hat hier die weitere Perspektive (z. B. Röm 8, 19ff.; Jona 4, 11).

20 Die Juden sind bekanntlich immer wieder zu Objekten negativer Motivationen gemacht worden. Man sucht sich „den Schuldigen“; Andersdenkende werden schnell diffamiert, von der „Friedensbewegung“ heute als „kalte Krieger“ u. dgl. (übrigens bezweifelt Kissinger, daß der sogenannte kalte Krieg je aufgehört hat). Auf der anderen Seite werden Friedensvertreter als „Versöhnler“ usw. abgetan.

21 Was für ein Friede wäre das eigentlich?

22 Man denke an die alttestamentliche Prophetenpredigt etwa des Amos und Hosea.

23 Siehe dazu Thorwald Lorenzen, Theol. Gespräch 1—2/81.

24 Man sollte die Problematik nicht nur unter dem Blickwinkel des „regulären“ Völkerkriegs betrachten. Die Formen und Gelegenheiten gewaltsamer Konflikte sind heute viel breiter gestreut. Auf keinen Fall darf man am Problem der terroristischen Erpressung vorbeigehen.

25 Wann ist Widerstand geboten, wann nicht? Wo gerät eine Erhebung an die Grenzen des — vor Gott und den Menschen — Vertretbaren?

Literaturhinweis: Als m. W. neueste biblisch-exegetische Studie erschien vor kurzem: Ulrich Luz (u. a.), Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung (Stuttgarter Bibelstudien 101, Stuttgart, KBW, 1981, 214 S.). Folgendes ist von besonderem Interesse. (1) Das Thema, nämlich die Beziehung zwischen Friede und Eschatologie (dazu S. 10). (2) Die Beiträge als solche. U. Luz bringt neben der Einführung den Teil über Paulus sowie zum kirchlichen Friedenshandeln; J. Kegler schreibt über die Propheten des AT, P. Lampe über die Apokalyptiker und P. Hoffmann über Jesus. (3)

Vorgeschichte und Hintergrund der Studie, nämlich die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg (s. S. 12 zu deren Veröffentlichungen). (4) Die Themenstellung, nämlich Frieden „als Prozeß der ‚Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit‘ zu bestimmen (S. 9), was dann noch erweitert wurde „je nachdem mit ‚Minimierung von Angst‘, von ‚Sünde‘, mit ‚Trost‘ oder ‚Identitätsgewinn‘“ (S. 198f.).

Dr. Wiard Popkes  
Oberförsterkoppel 10, 2055 Aumühle

## Jesaja und der Friede

Die für mich faszinierendsten Friedenstexte der Bibel stehen beim Propheten Jesaja. Trotzdem waren er und die andern großen Propheten Israels keine Schalom-Theologen oder Friedensforscher<sup>1</sup>. Ganz im Gegenteil: Die „Friedensbewegung“ ihrer Zeit, die bis in die Tage des Zusammenbruchs hinein nichts Besseres wußte, als „Heil“ zu schreiben, durchschauten sie als Augenwischerei: „Prophet und Priester, jeder betrügt. Und sie heilen den Schaden meines Volkes oberflächlich, indem sie schreien: Friede! Friede! (Schalom! Schalom!) Aber es gibt keinen Frieden“ (Jer 6, 13.14; vgl. Hes 13, 10.16). Solche Theologie der Illusion angesichts der Katastrophe mag Erinnerungen an die Endsieg-Parolen im letzten Krieg wachrufen. Noch mehr unter die Haut geht das, was Micha hundert Jahre früher, also z. Z. Jesajas, den Heilspropheten verwirft: „So spricht der Herr: gegen die Propheten, die mein Volk verführen; die ‚Friede!‘ schreien, wenn sie etwas zu beißen haben, aber dem den Krieg erklären, der ihnen nichts ins Maul steckt. Darum wird Nacht für euch sein ohne Vision und Finsternis ohne Wahrsagung . . ., denn kein Gotteswort wird dasein“ (Micha 3, 5 - 7).

Jesaja hatte Unheil anzukündigen wie alle „Schrift“-Propheten Israels vor der Zerstörung Jerusalems. Und wie sie schwie er meistens zum Thema „Schalom“ wie auch zum „Bund“ und „Geist des Herrn“. Wie besoffen schienen ihm die Priester und Propheten (Jes 28, 7ff.), die so sehr überzeugt waren von den unabänderlichen Heilsabsichten Gottes mit seinem Volk, die mit allzu leichter Hand Theologie in Politik umsetzten und umgekehrt. Schuld und Unrecht Israels schlugen für die Schalom-Propheten überhaupt nicht zu Buche. Der Gott

Israels wurde allzu selbstverständlich als Garant des Wohlergehens angesehen. Die Heilspropheten behaupteten schlicht, daß der Frieden Gottes mit dem Frieden Israels identisch sei.<sup>2</sup> Sie schlossen vor der Wirklichkeit der Lage die Augen (Jes 29, 10). Jesaja mit seinen finsternen Drohungen aber machte sich unbeliebt beim Volk (30, 9 - 14), Israel war verstockt (6, 10). Unter solchen Umständen ist es schon erstaunlich, daß Jesaja das Wort Friede (Schalom) überhaupt noch in den Mund nimmt, wenn auch nur an der einen Stelle: Kap 9, V 5.6. Die Sache des Friedens allerdings erscheint häufiger, außer in Kap 9 vor allem in 11, 1 - 10 und 2, 2 - 4. Begreiflich, daß viele Ausleger Jesaja diese Texte absprechen. Sie verstehen den Propheten des 8. Jh. vor Christus aus guten Gründen von seiner Unheilsschicht her (vgl. Kap 6). Wie sollte er über alle angekündigten kriegerischen Katastrophen hinaus vom Frieden haben reden können?! Doch wird neuerdings immer deutlicher, daß die vorherrschende Begrifflichkeit und Vorstellungswelt von Jes 9, 1 - 6; 11, 1 - 10 und 2, 2 - 4 durchaus zu Jesaja und seiner Zeit passen und daß sogar eine bestimmte geschichtliche Situation für Jes 9 angegeben werden kann, in die hinein der Prophet spricht. Die Welt des Alten Orients stand z. Z. Jesajas unter der Schreckensherrschaft der Assyrer.<sup>3</sup> Sie waren überzeugt, daß sie ihre Kriege im Auftrag ihres Reichsgottes Assur führten, der die Weltherrschaft für sich forderte und darum Unterwerfung oder Ausrottung aller besiegten Völker. In beispiellosen Eroberungszügen betrieb die assyrischen Könige ihre imperialistische Politik mit unmenschlicher Härte und versetzten das Zweistromland, Persien, Medien, Phönizien, Palästina, ja sogar Ägypten in Angst und Schrecken. Krieg war heilige Verpflichtung, ja Mission für Tiglat-Pileser III., Salmanasser V. und Sanherib. Ihre Erobererwillkür zeigte sich am deutlichsten in ihrer Deportations- und Umsiedlungspolitik, die so gründlich war, daß die zehn Stämme des Nordreichs Israel seither spurlos aus der Geschichte verwunden sind.

Jesaja mußte erleben, wie die furchtbare Kriegswalze der Assyrer Palästina von Norden nach Süden aufrollte; dabei verschwand ein Kleinstaat nach dem andern und wurde zur assyrischen Provinz. 721 war Israels Nordstaat mit der Hauptstadt Samaria am Ende. 701 stand Sanherib vor den Stadttores Jerusalems; ganz Juda wurde tributpflichtig. Jes 9 gehört wahrscheinlich, wie A. Alt gezeigt hat<sup>4</sup>, in die

Zeit nach dem sogenannten syrisch-ephraimitischen Krieg 734—732 v. Chr., als die Randgebiete des Nordreichs, darunter die Stammesgebiete von Sebulon und Naphthali, zur Strafe für den Aufstand in drei assyrische Provinzen („Weg nach dem Meere“ = Küstenstraßen bei Dor, „Land jenseits des Jordan“ = Gilead, und „Bezirk der Heiden“ = Galiläa) verwandelt worden waren. In die Bestürzung und Ängste, die diese Kriegsaktion in Jerusalem ausgelöst haben mag, singt Jesaja das Lied vom Ende des Krieges und von der Geburt des Königskindes, das u. a. „Friedefürst“ heißt (Jes 9, 1 - 7, Zürcher Bibel). Das grausame Joch der Fremdherrschaft wird zerbrochen durch ein wunderhaftes Eingreifen des Herrn wie zur Zeit Gideons („Midianstag“, Richt 7). Soldatenstiefel (ein Fremdwort aus dem Zweistromland!) und Blutmantel verbrennen im Feuer Gottes. Begeisterter Jubel bricht im Volk aus: Ein Königskind wird geboren, ein künftiger Herrscher besteigt den Thron Davids. Aber die vier Würdenamen, die ihm gemäß ägyptisch-jerusalemischem Hofstil verliehen werden, übersteigen (wie auch die Königspsalmen, z. B. 2 und 110) die politischen Möglichkeiten jedes Jerusalemer Königs bei weitem. Der vierte der göttlichen Titel ist sicher der wichtigste: „Friedefürst“ (Sar Schalom); denn der Schalom wird unter seiner Herrschaft von unbegrenzter Dauer sein (V 6).

Der Friedefürst braucht also kein Schwert mehr; der Krieg ist offenbar endgültig beseitigt. Gott hat, wie in den Zeiten der Richter, den Krieg selbst in die Hand genommen. Der Krieg war in Israel nicht „heiliger Krieg“ wie in Assur, sondern im strengen Sinn Jahwekrieg. Darum lautete die wichtigste Empfehlung für Israel (2. Mose 14, 14): „Der Herr wird für euch streiten, seid ihr nur stille.“ Genau diese alte Maxime des Jahwekrieges aktualisiert Jesaja wieder: „In Umkehr und Ruhe liegt euer Heil; im Stillehalten und Vertrauen liegt eure Stärke“ (30, 15).

War Jesaja ein politischer Quietist, der statt Handeln das Beten, statt Kämpfen das Glauben empfahl? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. In Kap 7 unterbricht Jesaja König Ahas bei seinen Verteidigungsanstrengungen mit „Hüte dich und bleibe ruhig“ und „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (V 4.7). Und später geißelt er mit scharfen Worten die Rüstungs- und Bündnispolitik Hiskias (Kap wie der Löwe knurrend über seiner Beute wacht, so der Herr über seiner Stadt (31, 4f.). Wenn erst einmal der Friedefürst herrscht,

dann sind solche Kämpfe ausgestanden: Der Krieg scheint abgeschafft, der Friede wird ohne Ende sein im Reich Davids (9, 6). Dennoch wird der messianische Herrscher nicht ohne Arbeit sein: Recht und Gerechtigkeit wollen gepflegt sein, damit das Reich Bestand hat (9, 6). Der 72. Psalm preist solches richterliche Tun des Königs, der den Armen vor seinen Bedrängern rettet und sich um die Rechte und Nöte der kleinen Leute kümmert. Der Friede (Ps 72, 3: Schalom) ist also nicht nur die Abwesenheit von Krieg, sondern auch sozialer Friede, Ausgewogenheit der Ansprüche, glückliches Leben. Ja, sogar die Natur trägt zu solchem Frieden mit bei: Es wird reichlich wachsen und Überfluß an Korn im Lande sein.

In Jes 11, 1 - 10 beschreibt Jesaja die gewaltige Friedensherrschaft: Aus dem Stumpf der abgehauenen Davidsdynastie wird ein Sproß, der messianische Herrscher, hervorgehen und im Geist des Herrn Gerechtigkeit schaffen. Das Stichwort Schalom ist nicht ausdrücklich genannt, trotzdem ist offensichtlich, daß die Zeit des Krieges vorbei ist. Außenpolitisch gibt es keine Kämpfe mehr; darum setzt der Friedefürst seine „Waffen“ für die Rechtlosen ein: Der „Stab seines Mundes“ und der „Gürtel seiner Hüften“ schaffen den Geringen Recht (11, 4f.). Sogar aufs Tierreich wird diese Regenschaft Auswirkungen haben, Wolf und Lamm werden in friedlicher Koexistenz leben. Durch die Erkenntnis des Herrn wird das ganze Land völlig vom Bösen befreit werden, so daß sich die Völker vertrauensvoll Gott zuwenden.

Nach der letzten Bemerkung ist die Frage zu stellen, ob die Friedensvorstellung Jesajas nationalen oder internationalen Rahmen habe. Bisher schien der Friede vom Berg des Herrn her nur auf das Reich Davids auszustrahlen. Falls man aber für Jesaja die Stelle Kap 2, 2 - 5 heranziehen kann (der Text steht ja auch in Micha 4, 1 - 3), wofür gute Gründe sprechen<sup>2</sup>, dann erwartet Jesaja für die große Zukunft, die Gott heraufführen wird, durchaus einen Völkerfrieden. Das Weltbild ist, wie auch sonst bei Jesaja und in den Zionspsalmen, zentralistisch: Der Berg des Herrn, das Heiligtum in Jerusalem, erhebt sich zur Mitte der Welt. Die Völker sind zu frommen Wallfahrern geworden, die zum Gott Jakobs streben. Vom Zion aus ergeht wegweisendes Wort des Herrn. Das, was die Völker bisher zu Auseinandersetzung und Krieg geführt hat, wird in einer Art internationalem Gerichtsverfahren

Gottes geschlichtet. Der göttliche Schiedspruch macht die Waffen überflüssig. Das, was nach Alt-Jerusalem Heilstradition Gott selbst tat, nämlich die Waffen zerstören (Ps 46, 10f., auch noch Jes 9, 4f.), unternehmen die Völker jetzt selbst: Schwert und Speiß werden zu friedlichem Ackergerät.<sup>6</sup> Der Krieg ist zu Ende. Von Gott selbst belehrt, verzichten die Völker auf das Lernen des Kriegshandwerks. Vom Reich des messianischen Königs ist hier gar nicht mehr die Rede. Jerusalem wird Rechts-Zentrum aller Völker.

Läßt sich von Jesaja her ein Beitrag für die heutige Friedensdiskussion gewinnen? Die Probleme und ihre Lösungsmöglichkeiten zu seiner Zeit sind sicher nicht einfach in unsere Zeit zu übertragen. Viele Vertreter der heutigen Friedensbewegung wird es zudem stören, daß der Prophet so entschieden von der Alleinwirksamkeit Gottes ausgeht, daß menschliche Kooperation ausgeschlossen scheint. Immerhin besteht in Jes 2 wie in 11 ein deutlicher Zusammenhang von Gotteserkenntnis oder Einsicht in göttliches Tun und Gestaltung des Friedens.

Daß die Abwesenheit von Kriegshandlungen schon Friede bedeute, wird aufgrund des Alten Testaments niemand behaupten wollen. Der Friede ist zwar wunderhafte Gabe Gottes, aber kein fertiger Zustand, vielmehr ein Lebensprozeß. Es gilt demnach, den Frieden zu fördern und zu gestalten. Maßstab seiner Qualität ist, ob die Bedrückten jubeln können (9, 3f.), ob die gesellschaftlich Schwachen zu ihrem Recht kommen (11, 4), ob er Modell werden kann für das Zusammenleben der Völker (2, 2 - 5). Das Wichtigste aber, was Jesaja seinen Zeitgenossen und auch uns zu sagen hat, ist, daß Gott vertrauenswürdig ist, nicht die Waffen.

### Anmerkungen

1 Vgl. den umfassenden Literaturbericht von Heinzhorst Schrey: „Fünfzig Jahre Besinnung über Krieg und Frieden“, in: Theologische Rundschau, NF, Jg. 45/46, 1980/81.

2 H. H. Schmid, Salöm, „Frieden“ im Alten Orient und im Alten Testament, Stuttgart 1971, S. 68.

3 Vgl. die Geschichten Israels und A. Jepsen, Von Sinuhe bis Nebukadnezar, Berlin 1975, S. 163ff.

4 A. Alt, Befreiungsnacht und Krönungstag, Jesaja 8, 23 - 9, 6. In: Kleine Schriften, Bd. II, S. 206—225.

5 H. Wildberger, Jesaja 1 - 12, Biblischer Kommentar, Altes Testament, Bd. X, 1, Neukirchen 1972, S. 80.

6 Vgl. R. Bach, „... der Bogen zerbricht, Speere zerschlägt und Wagen mit Feuer verbrennt.“ In: Probleme biblischer Theologie, FS G. v. Rad, hg. von H. W. Wolff, München 1971, S. 1ff.

Dr. Winfried Eisenblätter  
Achtern Diek 73, 2071 Hoisdorf

# Der Friede und das Zweite Gebot

## *Theologische Meditation*

Dem Thema Frieden eignet höchste Aktualität, und zwar im gezielten Sinn des politisch-militärischen Friedens. Dieser gilt nicht als höchstes Ziel, vielmehr als notwendige Voraussetzung zu einem Frieden im umfassenden Sinn, der etwa als „Prozeß wachsender Solidarität und Integration“ definiert wird. So wird z. B. einseitige Abrüstung gefordert. Die Parole „Ohne Rüstung leben“ wird ausgegeben. Und dann der Appell an die Christen: „Insbesondere wir sind aufgerufen, an solcher Verwirklichung des Friedens mitzuarbeiten.“ Der alttestamentliche Begriff des Schalom wird zitiert; die Bergpredigt und die gewaltlose Art Jesu werden beschworen. Es sollen also Elemente der Gottesverheißung, Elemente der Gottesreichserwartung unmittelbar in praktische Politik umgesetzt werden. Als sei es selbstverständlich, verkehrt sich dabei das Verheißene in ein Postulat des Machbaren und das Charismatische der neuen Lebenswirklichkeit (Jesus, die Bergpredigt!) in ein christliches Gesetz. Ein neuer Zug intoleranter Gesetzlichkeit ist geradezu atmosphärisch spürbar.

In solchen pazifistischen Strebungen spannen Christen mit Menschen und Gruppierungen von ausgeprägt politischen Ideologien zusammen. Wo andere sich auf die Vernunft oder auf die Vernünftigkeit ihrer Ideologie berufen, berufen sie sich auf Gott und das Evangelium. Dabei habe ich den Eindruck, daß der Rückgriff auf das „göttliche Programm“ des Friedens subjektiv unterschiedlich motiviert ist. Für die einen mag es um die theologische Legitimierung ihrer vernünftigen Einsichten gehen, um gutgläubig (oder auch hinterlistig) destillierte christliche Doktrinen für den politischen Gebrauch. Für die andern mag der Rückgriff Ausdruck für die Vernunft-am-Ende sein. Dabei wird jedoch wieder mit der Vernünftigkeit des göttlichen Programms gerechnet und argumentiert. Der Unterschied besteht also nicht im Wesentlichen, sondern in der Gebärde. Die Vernunft ihrerseits steht im Dienst der vitalen Interessen, d. h. auch der Überlebensangst und des Machttriebes.

In dieser Situation fällt mir vor allem das Zweite Gebot ein: „Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen; denn der Herr wird den nicht ungestraft lassen,

der seinen Namen mißbraucht.“ Ich werde hellhörig, wenn der Name Gottes für Zielsetzungen erhalten muß, die identisch sind mit Zielsetzungen der praktischen Vernunft. Es mag sich um Missionsimperialismus, um Entwicklungshilfe, um Emanzipation der Farbigen, der Frauen usw., um medizinische Diakonie, um Pazifismus, den Kampf für Menschenrechte oder irgendein anderes Postulat des Humanum handeln. Es handelt sich um Zielsetzungen, die ohne einen christlichen Impuls nicht entstanden wären. Der christliche Impuls ließ sich jeweils rasch aufsaugen von einer herrschenden Weltanschauung, in deren Moral er jetzt als vernünftige Notwendigkeit der Weltgestaltung erschien. Der Grad der Vernünftigkeit bleibt im einzelnen umstritten. Es ist jedoch ein grundsätzlich bedenkenwerter Vorgang, daß ursprünglich christliche Impulse sich in vernünftige Notwendigkeiten verwandeln, also theologisch gesehen verpflichtenden Gesetzescharakter annehmen.

Der Name Gottes mußte so im Bewußtsein der Zeiten zunehmend überflüssig und heimatlos werden. Dies gilt für den Bereich der Welterkenntnis bzw. seinen Niederschlag im Lebensgefühl wie eben auch für den Bereich der Weltgestaltung. Gottes Schöpfer- und Herrenehre wird ihm in der Welt vorenthalten. Der Mensch weiß aus sich selbst, was wahr und was gut und böse ist, und es gibt keine vernünftig vertretbare Position, von der aus ihm das grundsätzlich und schlüssig bestritten werden könnte. (Es gibt da allerdings die existentiellen und geschichtlichen Verlegenheiten. Um sie wird öffentlich gestritten, weil sie als prinzipiell lösbar gelten. An ihnen wird jedoch vor allem heimlich und chronisch gelitten, was aber nicht zu Buche schlägt, weil Leiden kein fester Wert ist.)

Es ist, als habe Gott sich selbst zurückgenommen. Es ist, als übe er sich in Geduld. Es ist, als warte er, daß einer aus lauterer Gottessehnsucht nach ihm ruft. Wie tief enttäuschend und mit Recht empörend ist es da für den Suchenden, wenn die Christen immer wieder zu verstehen geben, was sie der Welt zu ihrer Rettung zu geben hätten, zum Beispiel ihre überlegene Friedensethik!

Der Name Gottes ist uns gegeben, damit wir Gott bei seinem Namen anrufen. Er ist uns gegeben zum Gebet: „Du, Gott!“ Alles Reden von ihm und über ihn kann nur ein bekennendes Reden, ein Sprechen aus Betroffenheit, im Staunen, in Demut sein. Es bleibt immer ganz nahe dem Schweigen und dem Stummsein.

Wer mit Gott argumentiert, argumentiert mit einem vernünftigen Gottesbegriff und verrät, daß er nicht aus der Begegnung mit ihm kommt.

Zur Anrufung ist uns der Gottesname gegeben. Ob ein Christ — aus Vernunftgründen — von der Notwendigkeit der Waffen überzeugt ist, ob er — aus Vernunftgründen — für einseitige Abrüstung plädiert — er wird das eine oder das andere ernsthafterweise nur mit Furcht und Zittern vertreten können, und das heißt für ihn: nur unter Anrufung des Namens Gottes. Nicht zur Legitimierung dieser oder jener vernünftigen Zielsetzung dient der Gottesname, sondern dazu, daß der, der aus der Not dieses *oder* jenes Weges aufschreit, den Namen dessen kennt, der hört und sich auf seine Weise erbarmt. Der sich auch über unsere mit Furcht und Zittern beschrifteten ethischen Wege der Art erbarmt, daß er souverän sie alle gleichermaßen Gerichtswege sein läßt, auf denen wir nicht dem endgültigen Untergang, sondern seinem wartenden und durch alles hindurch kommenden Reich entgegenhasten. Auf diesen Wegen wird die Anrufung des Gottesnamens wahrhaftig nicht zur Notwendigkeit der Vernunft, aber zur einzigen Möglichkeit, die eigene Seele zu retten und zu bewahren.

Das eine ist sicher: Gott läßt sich durch die Vernunft, die in ihrer bedenkllichen Unsicherheit die Menschenwelt notfalls auch durch ein „göttliches Programm“ zu retten sucht, nicht für den Erfolg vereinnahmen. Wir müssen jeden ethischen Weg, den wir z. B. zum Frieden hin meinen wagen zu müssen, selbst verantworten. Daß wir letzten Endes keinen ethischen Weg verantworten *können*, sondern daß Gott in unendlicher Liebe die Verantwortung für jeden Weg im Kreuz und in der Auferstehung seines Sohnes auf sich genommen hat und daß dies, wenn die Zeit ans Ende gekommen ist, endlich erlösend offenbar werden wird — das ist kein kalkulierbarer Faktor in der irdisch-ethischen Rechnung. Es ist unberührbares Geheimnis und nichtversiegende Quelle des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe auf den unterschiedlichsten Wegen der Dunkelheit. Für die Vernunft jedoch, die allein im Bereich der sogenannten Weltverantwortung zuständig ist, gilt: *Hic Rhodus, hic salta!* Da kann sich auch kein Christ unter Hinweis auf höhere Instanzen und Befehle der Mithaftung entziehen. „Wie lange noch, Herr?“

Friede ist nicht mehr begrenzt und bescheiden die Abwesenheit von Krieg und die Sicherung der territorialen Integrität. Im Horizont der

totalen Bedrohung muß auch der Friede total sein, wenn er wirklich sein soll. Es kann zwischen dem Frieden nach außen und dem Frieden nach innen nicht mehr getrennt werden. Und Friede nach innen im Sinne des gesellschaftlichen Friedens ist nicht mehr zu sondern vom Frieden der Seele. Die Alternative ist: Friede total oder kein Friede. Der Zusammenhang ist zwingend. Und es ist deutlich, wie die Gottesverheißung vom umfassenden und alles durchdringenden Frieden zum säkularen Postulat geworden ist. Es ist anscheinend unvermeidbar, daß im Gefälle der menschlichen Geschichte die göttlichen Heilsgüter von den Menschen selbst auf ihre Weise ergriffen werden. Der Mensch, die Menschheit, die gesamte Schöpfung ist wie stüchtig nach dem Reich der Vollendung. Von innen getrieben, kann sie nicht anders, als ihr Wesen zu verwirklichen. Denn das Reich Gottes ist die Heimat und die Bestimmung der Schöpfung. Intellektuell läßt es sich abschütteln, daß der Ursprung des Menschen bei Gott ist, existentiell nicht.

Die göttlichen Heilsgüter in den Händen der Menschen — das kann nicht gutgehen! Der Charakter des Totalen, der den Heilsgütern eignet, muß sich notwendigerweise ins Totalitäre verkehren und damit in das, was den Menschen nicht vollendet, sondern aufs äußerste bedroht. Was wird es für das Menschsein und den Frieden bedeuten, wenn die menschliche Selbstsucht, aus der die Aggression entspringt, zwangsweise unwirksam gemacht wird? „Sein wollen wie Gott“ ist das geheime Thema des Menschen. Er will die göttliche Wirklichkeit von sich selbst her schaffen. Deshalb muß er jetzt den totalen Frieden suchen, aber auch die totale Gerechtigkeit und die totale Freiheit und die Allgegenwart und die Allmacht. Er muß es. Doch stoßen wir hier nicht nur an Grenzen, die unverrückbar sind, sondern hier werden die höchsten Güter zu subversiven, den Menschen zerstörenden Kräften. Die Reich-Gottes-Elemente werden die Welt der Menschen sprengen. „Der Herr wird den nicht ungestraft lassen, der seinen Namen mißbraucht.“

Mit der Sendung des Sohnes Gottes und mit der Präsenz des Heiligen Geistes ist die Geschichte der Welt in einem sehr realen Sinn in die End-Zeit, d. h. in ihre totale Krise eingetreten. Christus weckt alle Geister. Der Mißbrauch des Gottesnamens ist nicht da vermindert, wo die Berufung auf Gott für die vernünftigen Zielsetzungen der Weltgestaltung

ehrlicherweise aufgegeben ist. Der Mißbrauch des Gottesnamens ist im Horizont der Endzeit die anscheinend unausweichlich gewordene Pragmatisierung der göttlichen Heilsgüter. Und die Strafe, die auf Manipulation dieser hochgradigen Explosivgüter steht, ist die, daß diese den Menschen und seine Welt sprengen. Denn die Welt kann das Reich Gottes nicht fassen. Es ist umgekehrt: Das Reich Gottes will die sich auflösende Welt sich anverwandeln. Sein Herr ist der Gott, der Vater, der Sohn und der Geist, der in der Ewigkeit das Gebot und die Strafe aufhebt, an die er sich für die Zeit gebunden hat. „Komm bald, Herr Jesus!“

Heinz Langenbach  
Süntelstraße 11 a, 2000 Hamburg 61

## „Friedensforschung“ in der Antike

Bereits die vorchristliche und christliche Antike beschäftigte sich recht eingehend mit dem Thema Friede (s. dazu Erich Dinkler, Art. „Friede“: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. VIII, 1972, 434ff.). Es lohnt sich, die damaligen Gedankengänge kritisch mit den heutigen zu vergleichen. Die griechisch-römischen Philosophen behandelten das Thema vor allem als das Problem der Gerechtigkeit; wichtige Stichwörter sind ebenfalls Ordnung, Gemeinschaft, Freundschaft, Gleichgesinnung und Menschheits-

idee. Mit der Zeit entwickelte sich eine regelrechte Friedensphilosophie. Die christlichen Denker schalteten sich in die Überlegungen ein, wobei sie biblische und philosophische Aspekte miteinander verbanden. Den Höhepunkt stellt Augustinus dar. Er will nachweisen, daß alles in der Welt durch Frieden Bestand habe und daß in allen Wesen das Verlangen nach Frieden vorhanden sei. Er nimmt aber auch auf die durch Christus geschaffene Situation Bezug und verweist auf den himmlischen Frieden, wo der Friede erst zur Erfüllung kommt.

Lesenswert ist nach wie vor die sog. Pax-Tafel (Augustinus, Gottesstaat, 19, 13); auch wenn wir ihre Sicht von Mensch und Welt nicht mehr in allem teilen, bringt sie doch schön den umfassenden Zusammenhang der Friedensbeziehungen zum Ausdruck. So besteht denn der Friede eines Körpers in dem geordneten Verhältnis seiner Teile, der Friede einer vernunftlosen Seele in der geordneten Ruhelage der Triebe, der Friede einer vernünftigen Seele in der geordneten Übereinstimmung von Denken und Handeln, der Friede zwischen Leib und Seele in dem geordneten Leben und Wohlbefinden des beselten Wesens, der Friede zwischen dem sterblichen Menschen und Gott in dem geordneten gläubigen Gehorsam gegen das ewige Gesetz, der Friede unter Menschen in der geordneten Eintracht, der Friede des Hauses in der geordneten Eintracht der Hausbewohner im Befehlen und Gehorchen, der Friede des Staates in der geordneten Eintracht der Bürger im Befehlen und Gehorchen, der Friede des himmlischen Staates in der bestgeordneten, einträchtigsten Gemeinschaft des Gottesgenusses und gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung.

W. P.



### Oncken-Mitarbeiterzeitschrift

Gesamtredaktion: Joachim Zeiger

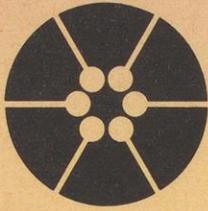
Redaktion des Theologischen Gesprächs:

Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstraße 115,  
2000 Hamburg 74, Tel. 0 40 / 6 51 89 80.

Die Mitarbeiterzeitschrift besteht aus den selbständig zu abonnierenden Teilen **BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBEL-SCHULE.**

Erscheinungsweise: viermonatlich, Bezugspreis: DM 2,50 pro Heft, bei Einzelbezug zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen für Einzelbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

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



# Theologisches Gespräch

3-4/82

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

## Inhalt

*Holger Kelbert, „ . . . vor Gott und der Gemeinde“*

*Hartmut Bergfeld, Das Erscheinungsbild der Glossolie bei Paulus*

*Hans-Jürgen Apell, Gemeindegewachstum – eine Chance zwischen Fetisch und Betriebsblindheit*

*Edwin Brandt, Theologische Impulse der Gemeindegewachstumsbewegung*

## Themen: Trauung Glossolie Gemeindegewachstum

„ . . . vor Gott und der Gemeinde“

*Auswertung der Umfrage zur Praxis der kirchlichen Trauung in den Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland*

### 1. Zweck der Umfrage

Das seelsorgerliche Handeln der Kirche vor und während der Eheschließung gehört nicht

mehr selbstverständlich an den Anfang einer Lebensgemeinschaft. Untersuchungen aus dem protestantischen Raum zeigen, daß die kirchliche Trauung in den letzten Jahrzehnten eine starke Abwertung erfahren hat. Die Anzahl der Paare, die bei ihrem Zusammenleben sowohl auf die kirchliche Benediktion („Trauung“) als auch auf die staatliche Legitimation („Standesamt“) verzichten, nimmt besonders in Städten zu. Die Gründe liegen einerseits in einer zunehmenden Entfremdung von der Kirche — und damit in einer Privatisierung, andererseits in wirtschaftlichen Überlegungen.

Die beiden „Großkirchen“ reagieren unterschiedlich auf diese Entwicklung. Die katholische Kirche kann eine nur vor dem Standesbeamten geschlossene Ehe kirchenrechtlich nicht anerkennen, während die protestantische Kirche die kirchliche Trauung zwar in ihren „Lebensordnungen“ vorschreibt, aber bei einem Verzicht darauf keinerlei Konsequenzen zieht. Kommt es zu einer kirchlichen Trauung, so treffen dabei ferner die unterschiedlichen Erwartungen des Brautpaares einerseits und der Kirche — verkörpert in ihrem Pastor — andererseits aufeinander. Da in der protestantischen Kirche und in den evangelischen Freikirchen die kirchenrechtliche Begründung wegfällt, muß es andere Gründe für den Dienst der Kirche bei einer Eheschließung geben. Wenn die Kirche einem Brautpaar nicht mehr geben kann als den traditionellen und feierlichen Rahmen für den Beginn ihrer Ehe, dann werden sich die Zahlen derer mehren, die diesen Dienst als überflüssig ansehen und folgerichtig darauf verzichten.

Die vorliegende Umfrage versucht eine momentane Bestandsaufnahme zur Haltung gegenüber dem seelsorgerlichen Handeln der Kirche bei der Eheschließung im begrenzten Rahmen der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in Deutschland. Da der seelsorger-

12. MAI 1982

liche Dienst einer Gemeinde in der Regel durch ihren Prediger geschieht, wandte sich die Umfrage an die etwa 300 diensttuenden Prediger dieses Gemeindebundes. An dieser Stelle sei den 127 Predigern gedankt, die durch ihre Mithilfe diese Auswertung zustande kommen ließen!

## 2. Durchführung der Umfrage

Der Fragebogen wurde unter den 280 Teilnehmern der „Theologischen Woche“ (26.—29. März 1979) in Volmarstein verteilt. Obwohl auch Prediger im Ruhestand den Fragebogen erhielten, haben ihn nur „aktive“, diensttuende Prediger ausgefüllt und zurückgegeben. Die 127 Teilnehmer der Umfrage repräsentieren damit 42 % aller aktiven Prediger des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.

## 3. Aufbau des Fragebogens

Der Fragebogen umfaßt neun Fragen, die durch Ankreuzen beantwortet werden mußten. Die einzelnen Fragen berühren die folgenden Themen:

Eheschließung ohne kirchliche Trauung (Frage 1)

Eheschließung mit Nicht-Gemeindegliedern (2)

Verweigerung einer kirchlichen Trauung (3)

Gründe für eine Verweigerung einer kirchlichen Trauung (4)

Aufgabe und Häufigkeit des Traugesprächs (5 und 6)

Gemeindegröße, Ortsgröße und Dienstalter des Predigers (7 - 9)

## 4. Aufschlüsselung der Teilnehmer, Gemeinden und Orte

### 4.1 Zusammensetzung der Teilnehmer

Unter 127 befragten Teilnehmern finden sich — gemessen an ihrem Dienstalter — zwei etwa gleichgroße Gruppen: 61 Prediger (48 %) sind bis zu 15 Jahre im Dienst, während 66 Prediger (52 %) bereits mehr als 15 Jahre Dienst tun. Die Prediger mit einer Dienstzeit von weniger als 16 Jahren werden im Laufe der Auswertung „jüngere Prediger“, die anderen „ältere Prediger“ genannt.

### 4.2 Zusammensetzung der Gemeinden

Der Fragebogen gibt in drei Kategorien Aufschluß über die Größe der Gemeinde, aus der der betreffende Prediger kommt:

„kleine Gemeinden“: bis zu 150 Glieder: 57 Prediger

„mittlere Gemeinden“: 151 bis 300 Glieder; 39 Prediger

„große Gemeinden“: über 300 Glieder: 31 Prediger

Die Prozentzahlen, mit der die jeweilige Gemeindegröße vertreten ist, werden deutlich in der folgenden Tabelle:

Tabelle 1: Größe der Gemeinden

Kleine Gem.	Mittlere Gem.	Große Gem.
45 %	31 %	24 %

### 4.3 Zusammensetzung der Ortsgröße

Die befragten Prediger kommen aus drei Gruppen von Ortsgrößen:

„Kleinstadt“ (unter 20000 Einwohner): 29 Prediger

„Mittlerstadt“ (20000 bis 100000 Einwohner): 50 Prediger

„Großstadt“ (über 100000 Einwohner): 48 Prediger

Der Anteil der jeweiligen Ortsgröße an der Gesamtzahl wird in der folgenden Tabelle deutlich:

Tabelle 2: Größe der Orte

Kleinstadt	Mittlerstadt	Großstadt
23 %	39 %	38 %

## 5. Ergebnisse der einzelnen Fragen

### 5.1 Eheschließung ohne kirchliche Trauung

Frage 1 der Umfrage lautete wie folgt:

„Wie oft kommt es in deiner Gemeinde vor, daß Gemeindeglieder bei ihrer Eheschließung auf eine kirchliche Trauung verzichten?“

Die drei Antwortmöglichkeiten lauteten:

„bisher noch nie“, „sehr selten“, „öfter“

Bei 70 % der befragten Prediger ist eine Eheschließung ohne kirchliche Trauung „bisher noch nie“ vorgekommen. Allerdings wissen die anderen 30 % von „sehr seltenen“ Fällen, bei denen Gemeindeglieder bei ihrer Eheschließung auf die kirchliche Trauung verzichtet haben. Tabelle 3 berücksichtigt die Kategorien von Gemeinden, aus denen die Antworten kommen:

Tabelle 3: Verzicht auf kirchliche Trauung (Gemeinde)

	Kleine Gem.	Mittlere Gem.	Große Gem.
noch nie	77 %	79 %	39 %
sehr selten	23 %	21 %	61 %
	100 %	100 %	100 %

Aus der Tabelle 3 wird deutlich, daß der Anteil der rein standesamtlich geschlossenen Ehen in großen Gemeinden höher liegen muß als in kleinen oder mittleren Gemeinden. Beziehen wir die Ortsgröße mit in diese Untersuchung ein, so ergibt sich ein sehr ähnliches Bild:

Tabelle 4: Verzicht auf kirchliche Trauung (Ort)

	Kleinstadt	Mittelstadt	Großstadt
noch nie	76 %	76 %	56 %
sehr selten	24 %	24 %	44 %
	100 %	100 %	100 %

Die Zahlen für Kleinstadt und Mittelstadt sind identisch, während die Zahlen für die Großstadt um jeweils 20 Prozentpunkte davon abweichen. Prediger aus großen Gemeinden und aus Großstädten machen die Erfahrung zweibis dreimal häufiger als ihre Amtsbrüder in kleinen und mittleren Gemeinden und Orten, daß Ehen von Gemeindegliedern nur vor dem Standesbeamten geschlossen werden. Dieses Ergebnis entspricht auch einer Untersuchung für den protestantischen Raum, wobei festgestellt wurde, daß die Trauziffern auf dem Lande konstant blieben und in Großstädten rapide abnahmen (Helmut Fischer: „Trauung aktuell“ München, 1976, S. 57ff).

### 5.2 Eheschließung mit einem Nicht-Gemeindeglied

Frage 2 der Umfrage lautete wie folgt:

„Wie oft finden in deiner Gemeinde Eheschließungen zwischen einem Gemeindeglied und einem Nicht-Gemeindeglied statt?“

Wie bei Frage 1 kann hier natürlich nicht nach exakten Zahlen gefragt werden. Die drei Antwortmöglichkeiten beschränken sich auf ungefähre Erfahrungswerte:

- a) sehr selten (bis etwa 5 % aller Eheschließungen): 43 %
- b) öfter (etwa 5 bis 20 % aller Eheschließungen): 44 %
- c) häufig (über 20 % aller Eheschließungen): 13 %

Mehr als die Hälfte aller Befragten gab an, daß Eheschließungen mit Nicht-Gemeindegliedern bei ihnen „öfter“ und sogar „häufig“ vorkämen. Obwohl kein exaktes Zahlenmaterial vorliegt, kann man sicher von einem Durchschnittswert von 10 bis 20 % ausgehen. Über die Herkunft dieser Ehen geben die beiden folgenden Tabellen Auskunft:

Tabelle 5: Ehen mit Nicht-Gemeindeglied (Gemeinden)

	Kleine Gem.	Mittlere Gem.	Große Gem.
sehr selten	51 %	41 %	26 %
öfter	35 %	46 %	56 %
häufig	14 %	13 %	18 %
	100 %	100 %	100 %

Aus Tabelle 5 wird deutlich, daß mit fortschreitender Gemeindegröße die Häufigkeit von Ehen mit Nicht-Gemeindegliedern konstant zunimmt. Nimmt man die Ortsgröße dazu, so ergibt sich ein ähnliches Bild:

Tabelle 6: Ehen mit Nicht-Gemeindeglied (Orte)

	Kleinstadt	Mittelstadt	Großstadt
sehr selten	55 %	48 %	29 %
öfter	38 %	34 %	58 %
häufig	7 %	18 %	13 %
	100 %	100 %	100 %

Die Angaben über die Größe der Gemeinden und der Orte, aus denen die Ehen mit Nicht-Gemeindegliedern stammen, sind bei den kleinen und großen Städten und Gemeinden fast identisch und differieren in bezug auf mittlere Orts- und Gemeindegrößen um unwesentliche Beträge. Was für die Gemeindegröße gilt, gilt auch genauso für die Ortsgröße: Bei zunehmender Orts- und Gemeindegröße nimmt auch die Neigung zu, einen Ehepartner außerhalb der Gemeinde zu suchen.

5.3 Verweigerung einer kirchlichen Trauung  
Auf die Frage (Nr. 3), ob sie schon einmal eine kirchliche Trauung verweigert hätten, antworteten 49 % der Befragten mit „Nein“ und 51 % mit „Ja“. Rund jeder zweite Prediger hat also schon einmal eine kirchliche Trauung, um die er gebeten wurde, verweigert. Ältere Prediger antworteten hierbei fast doppelt so häufig mit „Ja“ wie jüngere Prediger.

Tabelle 7: Verweigerung einer kirchlichen Trauung

	Jüngere Pr.	Ältere Pr.
ja	38 %	64 %
nein	62 %	36 %
	100 %	100 %

Mit fortschreitender Dienstzeit nimmt also die Bereitschaft — oder auch die Gelegenheit — zu, den Dienst der kirchlichen Trauung einem Brautpaar zu verweigern.

#### 5.4 Kriterien für eine Verweigerung

Frage 4 lautete:

„Aus welchen Gründen würdest du eine kirchliche Trauung verweigern?“

Unter den sechs Antwortmöglichkeiten durften alle in Frage kommenden Antworten angekreuzt werden. Durchschnittlich wurden jedoch nur genau zwei Punkte angekreuzt. 9,5 % aller Befragten machten hier keine Angaben. Die übrigen 90,5 % würden eine kirchliche Trauung verweigern, und zwar aus folgenden Gründen:

- a) Wenn einer oder beide Partner geschieden sind: 50 %
- b) Wenn einer von beiden ungläubig ist: 46 %
- c) Bei Trauung aus Formgründen, Sitte, Feierlichkeit: 45 %
- d) Wenn das Brautpaar nicht ehereif ist: 43 %
- e) Bei vorehelicher Lebensgemeinschaft, auch ohne Kind: 15 %
- f) Wenn bereits ein Kind unterwegs ist: 12 %

Während die ersten vier Kriterien nur sieben Prozentpunkte voneinander unterscheiden, fallen die letzten beiden Kriterien sehr deutlich dagegen ab. Ältere und jüngere Prediger geben den ersten vier Kriterien eine andere Rangordnung:

Tabelle 8: Verweigerung der kirchlichen Trauung (Dienstalter)

Jüngere Prediger		Ältere Prediger	
1. Form (c)	53 %	1. Scheidung (a)	55 %
2. Unglaube (b)	52 %	2. Unglaube (b)	41 %
3. Unreife (d)	49 %	3. Form (c)	37 %
4. Scheidung (a)	44 %	4. Unreife (d)	36 %
5. Lebensgem. (e)	13 %	5. Lebensgem. (e)	18 %
6. Kind (f)	10 %	6. Kind (f)	10 %

Die Scheidung eines oder beider Partner wird von den älteren Predigern als das Hauptkriterium für die Verweigerung einer kirchlichen Trauung angesehen. Die nächsten drei Kriterien folgen erst mit deutlichem Abstand. Anders ist es bei den jüngeren Predigern: Für sie gibt es vier etwa gleichrangige Kriterien, die zur Verweigerung einer kirchlichen Trauung führen können. Den ersten und den vierten Rang trennen nur neun Prozentpunkte, während den ersten und den fünften schon vierzig Punkte trennen. Beide Altersgruppen sind sich in der Beurteilung der letzten beiden Kriterien einig: Diese moralisch stark belasteten Kriterien fallen nicht ins Gewicht. Das Kriterium

Scheidung erhält bei den jüngeren Predigern kein so großes Gewicht wie bei den älteren. Jüngere Prediger lehnen und schenken dem Unglauben und der Unreife höhere Beachtung als die älteren.

#### 5.5 Aufgaben des Traugesprächs

Bei der Frage nach der *Hauptaufgabe des Traugesprächs* konnten maximal drei von fünf möglichen Antworten angekreuzt werden. Durchschnittlich wurden 2,5 Antworten abgegeben. Daraus ergibt sich folgendes Bild für die Hauptaufgaben des Traugesprächs:

- a) Dem Brautpaar Lebenshilfe geben — z. B. durch Einübung in das partnerschaftliche Gespräch: 85 %
- b) Die Ordnung für den Trau-Gottesdienst besprechen: 67 %
- c) Die missionarische Gelegenheit nutzen, Menschen (wieder) an die Gemeinde heranzuführen: 44 %
- d) Sünde — z. B. in der vorehelichen Beziehung des Paares — aufdecken und bereinigen: 31 %
- e) Die Gemeindezugehörigkeit des Paares klären: 20 %

Als f) wurde von 4 % der Befragten ergänzt: Sinn der Ehe.

Die fünf Antwortmöglichkeiten wurden deutlich differenziert bewertet: zwischen 20 und 85 % liegen die Angaben. Mehr als die Hälfte entschieden sich für nur zwei Möglichkeiten. Auch hier lohnt sich ein Vergleich der beiden Altersgruppen der Befragten.

Tabelle 9: Hauptaufgaben des Traugesprächs

Jüngere Prediger		Ältere Prediger	
1. Lebenshilfe (a)	82 %	1. Lebenshilfe (a)	88 %
2. Gottesdienst (b)	59 %	2. Gottesdienst (b)	74 %
3. Seelsorge (d)	43 %	3. Mission (c)	53 %
4. Mission (c)	33 %	4. Seelsorge (d)	19 %
5. Mitgliedschaft (e)	21 %	5. Mitgliedschaft (e)	19 %

„Lebenshilfe geben“ steht bei allen Predigern mit großem Abstand an der Spitze der Bewertung. Die mehr traditionelle Aufgabe des Traugesprächs, nämlich den Trau-Gottesdienst darin zu planen, folgt bei den älteren Predigern mit 14, bei den jüngeren sogar mit 23 Prozentpunkten Abstand. Die weiteren Aufgaben fallen dagegen mehr oder weniger deutlich ab. Für die älteren Prediger ist jetzt nur noch der Gedanke der „missionarischen Gelegenheit“ interessant, für den sich noch 53 % entscheiden konnten. Die jüngeren Prediger

geben dem mehr seelsorgerlichen Aspekt gegenüber dem missionarischen den Vorrang. In diesem Punkt unterscheiden sich beide Altersgruppen. Einig sind sie sich wieder in der gleich schwachen Bewertung des letzten Aspekts.

### 5.6 Häufigkeit der Traugespräche

Frage 6 gibt Aufschluß darüber, wie groß die Anzahl der Gespräche ist, die mit einem Brautpaar vor der kirchlichen Trauung geführt werden.

- a) ein Gespräch: 51 %
- b) zwei Gespräche: 36 %
- c) mehr als zwei Gespräche: 13 %

Jeder zweite Prediger führt also ein Gespräch, jeder zweite mehr als eins. Dieses Bild differenziert sich, sobald wir das jeweilige Dienstalter der Prediger berücksichtigen:

Tabelle 10: Häufigkeit der Traugespräche (Dienstalter)

	Gesamtzahl	Jüngere Pr.	Ältere Pr.
ein TG	51 %	36 %	63 %
zwei TG	36 %	48 %	26 %
mehr als zwei TG	13 %	16 %	11 %
	100 %	100 %	100 %

Fast zwei Drittel der älteren Prediger führen ein Traugespräch, mehr als ein Drittel führen mehrere Gespräche. Bei den jüngeren Predigern ist das Verhältnis genau umgekehrt: Zwei Drittel führen mehrere, ein Drittel führt ein Traugespräch. Jüngere Prediger neigen also zu häufigeren Treffen mit Brautpaaren vor der kirchlichen Trauung.

Im Folgenden wollen wir zu klären versuchen, ob die Größe einer Gemeinde Einfluß auf die Häufigkeit der Traugespräche hat.

Tabelle 11: Häufigkeit der Traugespräche (Gemeindegröße)

	Kleine Gem.	Mittlere Gem.	Große Gem.
ein TG	48 %	61 %	39 %
zwei TG	32 %	29 %	55 %
mehr als zwei	19 %	10 %	6 %
	100 %	100 %	100 %

In kleinen Gemeinden liegt der Anteil der Prediger, die mehr als zwei Gespräche führen, überdurchschnittlich hoch. Je größer die Gemeinde wird, desto mehr nimmt der Anteil dieser Gruppe ab. Der größte Anteil der Prediger, die ein Traugespräch führen, befindet sich in den mittleren Gemeinden. Auch in den

großen Gemeinden ist diese Gruppe noch leicht überdurchschnittlich vertreten, während sie in kleinen Gemeinden deutlich niedriger liegt. In den mittleren und großen Gemeinden ist eine deutlich größere Tendenz zu nur einem Traugespräch. Die relativ meisten Prediger, die zwei Traugespräche führen, stammen aus großen Gemeinden.

### 6. Einzelauswertung

#### 6.1 Eheschließung ohne kirchliche Trauung

Die Zahl der Gemeindeglieder, die bei der Eheschließung auf eine kirchliche Trauung verzichten, ist sicher nicht sehr hoch. Sie ist jedoch in großen Gemeinden und Großstädten nach Angaben der Befragten deutlich höher als in mittleren und kleinen Orten und Gemeinden. Die relative Anonymität der Großstadt und der großen Gemeinde tragen ihren Teil dazu bei, daß auch in Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden Entfremdung von der Gemeinde und ihren vielfältigen Diensten stattfindet.

#### 6.2 Eheschließung mit einem Nicht-Gemeindeglied

Die Neigung, einen Ehepartner außerhalb der Gemeinde zu suchen, ist in der Großstadt und in der großen Gemeinde wesentlich stärker als in mittleren und kleinen Orten und Gemeinden. Es ist auffällig, daß dieser Trend seine Entsprechung hat beim Verzicht auf den kirchlichen Dienst bei einer Eheschließung. Zwischen den in Großstädten und großen Gemeinden auffällig hohen Prozentzahlen von Eheschließungen zwischen Gemeindegliedern und Nicht-Gemeindegliedern und dem relativ häufigen Verzicht auf die kirchliche Trauung könnten direkte Verbindungen bestehen.

#### 6.3 Verweigerung einer kirchlichen Trauung

Das Verlangen nach einer kirchlichen Trauung wird von Evangelisch-Freikirchlichen Predigern nicht in jedem Fall erfüllt. Jeder zweite Prediger hat bereits einmal dieses Verlangen abgelehnt. Da es keinen einheitlichen und verbindlichen Kriterienkatalog für Grenzfälle der Kasualpraxis in Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden gibt, muß jeder Prediger eine individuelle Entscheidung treffen.

#### 6.4 Kriterien für eine Verweigerung

Wer einem Brautpaar den Wunsch nach einer kirchlichen Trauung verweigert, muß diese Entscheidung begründen können. Es fällt auf, daß fast jeder zehnte Prediger zur Frage 4 keine Angaben gemacht hat. Entweder gibt es für diese Gruppe keine Gründe, eine kirchliche Trauung zu verweigern, oder der vorgeschlagene Kriterienkatalog ist für sie zu kurz. Auf-

fällig ist ebenfalls, daß traditionell moralisch so stark belastete Kriterien wie „voreheliche Lebensgemeinschaft“ und „vorzeitige Schwangerschaft“ in der Entscheidungsfindung nur eine untergeordnete Rolle spielen.

Bei älteren Predigern kann im Grunde nur die Scheidung als Hauptgrund für eine Verweigerung der Trauung gelten. Bei den jüngeren Predigern ist das Bild diesbezüglich bei weitem nicht so differenziert. Hier sind es gleich vier Kriterien, unter ihnen an letzter Stelle die Scheidung, die zur Normenbildung fast gleichwertig herangezogen werden. Darin offenbart sich einerseits eine größere Flexibilität, andererseits auch eine größere Unsicherheit als bei den älteren Predigern.

### 6.5 Aufgaben des Traugesprächs

Die größte Übereinstimmung herrscht unter den Befragten in dem Punkt, daß ein Traugespräch „Lebenshilfe“ zu geben habe. Hier überschneiden sich die Erwartungen des Brautpaares mit den Wünschen und Vorstellungen des Predigers. In der Regel sind Prediger keine Eheberater; oft wird von ihnen das gleiche erwartet. Sie sollen an entscheidender Stelle im Leben zweier Menschen ein entscheidendes, helfendes Wort sagen. Im Gespräch miteinander in der Gegenwart Gottes liegt die Chance zu echter Lebenshilfe. Alle weiteren möglichen Aufgaben eines Traugesprächs werden sich an dieser Hauptaufgabe orientieren müssen.

### 6.6 Häufigkeit der Traugespräche

Die Hälfte aller Befragten lassen es mit einem einmaligen Traugespräch nicht bewenden, sondern treffen sich öfter mit dem betreffenden Brautpaar. Mit der Häufigkeit der Traugespräche steigt auch die Möglichkeit zu fruchtbaren Kontakten und Gesprächen, die echte Lebenshilfe geben können. Sicher kommt man in einem einmaligen Traugespräch nicht wesentlich über die notwendige Klärung organisatorischer Fragen hinaus. Mit der Größe der Gemeinde hat der Aufwand, den man in diesem Punkt betreibt, nur am Rande zu tun. Prediger von großen Gemeinden stellen den weitaus größten Anteil derjenigen, die zwei Traugespräche führen.

## 7. Schlußfolgerungen

Die Folgen aus dem Gesetz der „Zivilehe“ (1875) und die Wandlung traditioneller ehelicher Normen hat in den letzten Jahrzehnten zu einer starken Abwertung des kirchlichen Dienstes bei der Eheschließung geführt. Da die

kirchliche Trauung keinen rechtsbegründenden Charakter mehr hat, muß der seelsorgerliche Dienst der Kirche am Brautpaar einen neuen Sinn erhalten, um nicht überflüssig zu werden. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte ist an den Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden nicht vorübergegangen. Das wird sichtbar an massiver Eheproblematik bis hin zur Scheidung. Die seelsorgerliche Begleitung der Eheschließung durch die Gemeinde (d. h. den Predigern) ist keine Selbstverständlichkeit mehr. Zerstörerische Entwicklungen können nur verhindert werden, wenn man ihnen positive Ziele entgegenstellt. Eine Erneuerung des seelsorgerlichen Handelns der Gemeinde gegenüber einem Brautpaar läßt sich nur über gemeinsame Ziele und Erwartungen erreichen. Der Wunsch, Lebenshilfe zu geben, findet eine Entsprechung in dem Bedürfnis von Brautpaaren, die sich auf ein gemeinsames Leben vorbereiten. Dem Traugespräch kommt dabei eine zentrale Rolle zu. Es kann Gespräch sein und zum Gespräch der Eheleute untereinander und mit Gott hinführen. Um diese Aufgabe zu erfüllen, sollte kein Seelsorger sich scheuen, seine persönliche Qualifikation für diesen Dienst durch fachliche Beratung und Weiterbildung zu verbessern.

Holger Kelbert

Schulstraße 13 A, 2940 Wilhelmshaven

*Umfrage* zur Praxis der kirchlichen Trauung in den Gemeinden des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland

1. Wie oft kommt es in deiner Gemeinde vor, daß Gemeindeglieder bei ihrer Eheschließung auf eine kirchliche Trauung verzichten?

- a) bisher noch nie ( )
- b) sehr selten ( )
- c) öfter ( )

2. Wie oft finden in deiner Gemeinde Eheschließungen zwischen einem Gemeindeglied und einem Nicht-Gemeindeglied statt?

- a) sehr selten (bis etwa 5 % der Eheschließungen) ( )
- b) öfter (etwa 5 bis 20 % der Eheschließungen) ( )
- c) häufig (über 20 % der Eheschließungen) ( )

3. Hast du schon einmal eine Trauung verweigert?

- a) nein ( )
- b) ja ( )

4. Aus welchen Gründen würdest du eine kirchliche Trauung verweigern? (Bitte alle in Frage kommenden Antworten ankreuzen!)

- a) Wenn einer oder beide Partner geschieden sind ( )
- b) Wenn einer von beiden ungläubig ist ( )
- c) Wenn das Brautpaar nicht ehelich ist ( )
- d) Trauung aus Formgründen, Sitte, Feierlichkeit ( )
- e) Wenn bereits ein Kind unterwegs ist ( )
- f) Bei vorehelicher Lebensgemeinschaft, auch ohne Kind ( )

5. Welches ist für dich die Hauptaufgabe des Traugesprächs? (Bitte maximal drei Antworten ankreuzen!)

- a) Die Ordnung für den Trau-Gottesdienst besprechen ( )
  - b) Die Gemeindezugehörigkeit des Brautpaares klären ( )
  - c) Die missionarische Gelegenheit nutzen, Menschen (wieder) an die Gemeinde heranzuführen ( )
  - d) Sünde — z. B. in der vorhehlichen Beziehung des Paares — aufdecken und bereinigen ( )
  - e) Dem Brautpaar Lebenshilfe geben — z. B. durch Einleitung in das partnerschaftliche Gespräch ( )
6. Wieviele Gespräche führst du in der Regel mit einem Brautpaar vor der Trauung?

- a) eins ( )
- b) zwei ( )
- c) mehr als zwei ( )

7. Wie groß ist deine Gemeinde?

- a) unter 150 Glieder ( )
- b) 151 - 300 Glieder ( )
- c) über 300 Glieder ( )

8. Wie lange stehst du im Dienst als Prediger?

- a) bin Ruheständler ( )
- b) unter 15 Jahre ( )
- c) über 15 Jahre ( )

9. Wie groß ist der Ort, an dem deine Gemeinde lebt?

- a) unter 20000 Einwohner ( )
- b) 20000 bis 100000 Einwohner ( )
- c) über 100000 Einwohner ( )

*Der folgende Beitrag ist Teil einer Untersuchung von H. Bergfeld über „Die Gabe der Glossolalie im 1. Korintherbrief und in der Apostelgeschichte“ (masch.-geschr., Hamburg 1978, 58 S.). Von exegetischer Seite wird das Thema recht selten behandelt. Am wenigsten befriedigt in der Regel die Behandlung des Erscheinungsbildes der Glossolalie. In der Forschung begegnen uns weithin Klischeevorstellungen, die das Phänomen von vornherein negativ kennzeichnen und eher vergleichend-religionsgeschichtlich als aus dem Text des NT gefertigt sind. Wie immer man die Glossolalie theologisch bewertet, eine sachgerechte Erhebung des exegetischen Befundes darf man sich nicht ersparen. H. Bergfelds Ausführungen liefern dazu Beachtenswertes. (Der Wortlaut wurde für den Abdruck leicht überarbeitet).*

## Das Erscheinungsbild der Glossolalie bei Paulus

Paulus hat kein direktes Interesse an der Phänomenologie des Sprachenredens. Hierbei spielt natürlich eine Rolle, daß er die Erscheinung bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen konnte und sie deshalb nicht erklären mußte. Dennoch ist der absolute Verzicht auf phänomenologische Kriterien zur Beurteilung der Glossolalie auffallend. In 1. Korinther 12 - 14 gibt es aber genügend indirekte Hinweise, durch die wir das Phänomen beschreiben können.

## 1. Zungenrede, Glossenrede oder Sprachenrede?

Eine durchgehende Beschreibung der Glossolalie bei Paulus ist, daß er die Unverständlichkeit der glossolalischen Äußerungen voraussetzt (1. Kor 14, 2.9.11.15f). Um diese zu erklären, werden oft die Verse 14, 7 - 9 herangezogen. Die Glossolalie wird dann als unmelodische, unrhythmische, stotternde Rede und als wirres Lallen dargestellt.<sup>1</sup> Aus diesen Versen können jedoch keine Rückschlüsse auf die Phänomenologie gezogen werden, weil sie Beispiele für Unverständlichkeit sind, keine Beschreibungen der Sprachenrede.<sup>2</sup> Wie aber ist die Unverständlichkeit der Sprachenrede zu deuten? Von der Bedeutung des Wortes *glossa* her gibt es drei Möglichkeiten: Zunge, verständlicher Ausdruck und Sprache. Aufgrund des paulinischen Textmaterials können wir nun näher bestimmen, welche dieser drei Bedeutungen bei der Glossolalie gemeint ist.

### 1.1 Die Deutung der Glossolalien als ein Reden nur mit der Zunge

Diese von heutigen Exegeten im allgemeinen aufgegebenen Deutung versteht unter Glossolalie eine rein organische Zungenbewegung. Die Zunge ist durch den „übernatürlichen Motor des Geistes in Bewegung gesetzt“<sup>3</sup>. Die dahinterstehende Vorstellung von einem Wispern und Lallen hat sich bis heute durchgehalten, wie auch die häufige Verwendung des Begriffs „Zungenreden“ zeigt. Diese Deutung stimmt aber mit dem paulinischen (Sprach-)Befund nicht überein. Der Ausdruck „mit der Zunge reden“ ist in sich schon sinnlos, da alles Reden mit der Zunge geschieht. Die in den Aufzählungen gebrauchte Wendung „Arten und Glossen“ wäre gänzlich unverständlich (12, 10.28). Unvorstellbar ist bei dieser Deutung auch die von Paulus am häufigsten gebrauchte plurale Wendung. Wie soll ein einzelner mit verschiedenen „Zungen“ reden können (z. B. 14, 18)? Von dem Organ Zunge spricht Paulus in 14, 9 und setzt, vom üblichen Sprachgebrauch abweichend, den Artikel und die Präposition „durch“ davor; „... wenn ‚durch die Zunge‘ ‚mit der Zunge reden‘ heißen muß, so fühlt man sofort, daß ‚in Glossen reden‘ daneben nicht das Organ des Redens, sondern eine Art und Weise, eine Form des Redens bezeichnen muß.“<sup>4</sup> Hinzu kommt das Argument, daß der Glossolale artikulierte Wörter hervorbringt (14, 19). Abschließend können wir sagen, daß Paulus ein „Zungenreden“ nicht kennt.

### 1.2 Die Deutung der Glossolalie als ein Reden in ungewöhnlichen, unverständlichen Ausdrücken

Diese heute wohl am weitesten verbreitete Anschauung beruft sich darauf, daß die Glossolalie unverstündlich (14, 2.9.16) und geheimnisvoll (14, 2) ist. Dieser Tatbestand läßt sie in Parallele treten zu den ungewöhnlichen und unverstündlichen Ausdrücken, wie wir sie in heidnischen, jüdischen und christlich beeinflußten Zauberpapyri vorfinden. Unsinnige Namen oder Namenreihen und auch Buchstabenzeichen (*voces mysticae*) kommen massenhaft in diesen Zauberpapyri vor, ebenso „barbarische Namen“ und geheime Gottesnamen, mit denen man die Gottheit bezwingen wollte.<sup>5</sup> Ähnlich wird man sich auch manche geheimnisvollen Sprüche des delphischen Orakels vorzustellen haben. Diese Wortbildungen können als Glossen bezeichnet werden.<sup>6</sup> Viele Ausleger sind der Meinung, der Sprachgebrauch im Urchristentum knüpfte an diesen geläufigen griechischen Ausdruck an. Sie identifizieren die Glossen deshalb mit der „Glossenrede“. Behm folgert deshalb: „Es handelt sich also bei der Glossolalie in Korinth um ein unverstündliches ekstatisches Reden, zu dessen Ausdrucksform ein Stammeln von Wörtern oder Lauten ohne Zusammenhang und Sinn gehört . . .“<sup>7</sup>.

Nun würde aber nicht nur Paulus selbst einer religionsgeschichtlichen Ableitung widersprechen (siehe 1. Kor 12, 1ff!), sondern auch sein Gebrauch des Terminus spricht gegen ein solches Verständnis von Glossolalie<sup>8</sup>. Eine Glossa kann viele Worte enthalten (14, 19). Sie ist also mehr als ein einzelner Ausdruck<sup>9</sup>. Auch eine Glossa, die man in der Gemeindeversammlung vorträgt (14, 26), kann nicht nur ein einzelnes Wort umfassen. Warum sollte sie sonst auf zwei oder drei Beiträge beschränkt werden? Bei Paulus sind, im Unterschied zu den in der Umwelt bekannten Glossen, diese nicht einzelne Wörter, sondern Wortgefüge. Sie können als Danksagung (14, 16) bezeichnet werden. Sie bilden eine ebenso abgerundete Äußerung, wie ein Psalm, eine Lehre oder eine Offenbarung (14, 26). Sie können mit einer Lehrrede oder einem prophetischen Wort verglichen werden (14, 6). Als „ein Stammeln sinnloser Worte“<sup>10</sup> kann die Glossolalie erst recht nicht betrachtet werden. Wie die Angaben über die „Hermeneutik“ belegen, ist sie übersetzbar, d. h. sie hat einen sinnvollen Inhalt.

Wir können die oben beschriebene und schon lange Zeit vertretene Deutung als widerlegt betrachten. Schon F. Chr. Baur verstand das „in Glossen reden“ als eine unverstündliche Rede-

weise, indem er die Ursache der Unverständlichkeit „in den ungewöhnlichen, als altertümlich lautenden, auf seltsame Weise gebildeten Wörtern und Redensarten findet, in Idiotismen und Provinzialismen, fremdartigen und aus anderen Sprachen genommenen Ausdrücken, welche die Redenden auf irgendeine Weise kennengelernt hatten und nun in der Ekstase anwendeten oder auch sich selbst schufen.“<sup>11</sup> Wie aber konnte man sich so etwas als Eingebung Gottes vorstellen? Dies würde der Vorstellung des Paulus von der Glossolalie als einer „Offenbarung des Geistes“ und seinem Charismaverständnis ganz sicher zuwiderlaufen. Wir schließen uns deshalb dem Urteil E. Rossteuschers an: „Fürwahr, die glossolalischen Christen müßten nicht nur Ungläubigen wahnsinnig geschienen haben, sondern wirklich wahnsinnig gewesen sein, wenn sie dies für Geistsprache hielten.“<sup>12</sup>

1.3 *Die Deutung der Glossolalie als Sprache*  
Da sich die beiden vorangegangenen Deutungen als nicht durchführbar erwiesen haben, bleibt nur die Deutung der Glossolalie als Sprache übrig. Sie deckt sich auch mit dem paulinischen Sprachgebrauch. Auch 1. Kor 14, 21 stützt dies; dort wird sie mit fremden Sprachen identifiziert. Ja, die Begriffe „Fremdglossen“ und „Lippen anderer“ wurden von Paulus selbst gebildet, entgegen der vorhandenen Septuagintaübersetzung. Zu dieser Schlußfolgerung führt auch 13, 1: Paulus vergleicht oder identifiziert die Glossolalie nicht nur mit Menschen-, sondern auch mit Engelsprachen. Ein weiteres Argument ist der Text 14, 9 - 11. In V 9 stellt Paulus einen Vergleich mit den korinthischen Glossolalen her (vgl. V 12). Im folgenden Vers vergleicht er die Glossolalie mit den vielen verschiedenen Sprachen auf der Welt. Rossteuscher kommt für 1. Kor 14, 6 - 11 zu folgendem Resultat:<sup>13</sup>

- Glossolalie ist sinnvolle Sprache, sonst wäre sie die einzige „Unsprache“ der Welt.
- Die Unverständlichkeit liegt an der Unkenntnis der Zuhörer über ihre „Dynamis“, d. h. die Bedeutung der Worte.
- Deshalb ist die Glossolalie der Dolmetschung ebenso bedürftig wie auch fähig.

Sinnvolle Lautbildungen, die übersetzt werden können, müssen als eine Art von Sprache angesehen werden. Der Heilige Geist wirkt in der Glossolalie also sprachbildend.<sup>14</sup>

## 2. Glossolalie und Ekstase

Nachdem wir die Glossolalie phänomenologisch der Kategorie „Sprache“ untergeordnet

haben, bleibt noch die Frage nach dem Zustand des Glossolalen während seiner Rede. Er wird oft als ekstatisch beschrieben, indem der Glossolale den Eindruck mache, daß ein fremdes übernatürliches Wesen in ihm hause, „das den Menschen überwältigt und aus ihm herauschreit“<sup>15</sup>. Der Vergleich mit der griechischen Mantik wird gezogen, bei der in der Ekstase die Seele heraustritt und die Ergriffenen in der Gewalt eines Gottes sind. Der Seherkunst wird man bei Gebundenheit des Bewußtseins, im Schlaf, in Krankheit und im Enthusiasmus teilhaftig.<sup>16</sup> Ein anderer, der in vernünftigem Zustand ist, muß deuten.<sup>17</sup> Diese Vorstellung von der Glossolie als ekstatischer Erscheinung ist die bis heute vorherrschende. Doch welchen Anhalt hat sie am Text von 1. Kor 12 - 14?

Als Beleg wird meist 14, 14f herangezogen. Noch einmal P. Feine: „Der Verstand wird ausgeschaltet oder ruht, der Mensch erscheint als willenloses Werkzeug des ihn erfüllenden Gottesgeistes 14, 14f. Der Zustand ist also deutlich ein ekstatischer.“<sup>18</sup> Bei Paulus ist das Reden im Geist eine theologisch gefüllte Aussage. Es ist der Geist Gottes, der im Menschen Platz genommen hat. Hierzu ist auch der Sprachgebrauch der anderen neutestamentlichen Schriften heranzuziehen, die von einem Beten im Geist reden können, ohne daß damit eine Verbindung zur Ekstase gezogen würde.<sup>19</sup> Von einer Willenlosigkeit oder Bewußtlosigkeit redet Paulus nicht. Er kann bestimmen, ob er nur im Geist oder auch mit dem Verstand reden will. Er redet gerade nicht von einem Auswandern des Verstands wie die griechische Mantik und Philo. Der Glossolalie bleibt vielmehr im Besitz des Verstands, der nur unfruchtbar, also ohne Tätigkeit ist. Es ist nicht nur bemerkenswert, sondern bezeichnend, daß Paulus hier den ihm sonst geläufigen Ausdruck Ekstase (2. Kor 5, 13) nicht gebraucht.

Einen weiteren Beleg für das Ekstatische der Sprachenrede sehen viele Ausleger in dem Urteil, das Außenstehende (14, 23) über die Glossolalen fällen. Hierzu muß zunächst jedoch festgestellt werden, daß 14, 23 nicht die Praxis der Gemeinde beschreibt, etwa in dem Sinne, daß der Gottesdienst den Eindruck einer Manie mache. Paulus redet in diesem Vers konjunktivisch. Er übertreibt, um aufzuzeigen, welche Folgen es hat, wenn alle Gemeindeglieder glossolalisch reden und niemand verständlich redet. Das Urteil der Uneingeweihten ist in unserem Text als ein negatives aufgefaßt. Soll mit dem Begriff „von Sinnen sein“ ausgedrückt

werden, daß die Korinther in prophetischer Ekstase und heiligem Wahnsinn reden? Ein solches Urteil wäre im damaligen griechischen Kulturkreis nicht unbedingt negativ. Es würde im Gegenteil eine bekannte religiöse Erscheinung beschreiben (Orakel in Delphi und andere Propheten) und damit auf die Offenbarung eines göttlichen Wesens hinweisen. Der Grund für das Urteil der Fremden ist in unserem Text aber gerade die Nichtoffenbarung, die Unverständlichkeit, die bewirkt, daß Ungläubige sich abwenden. Der Begriff „von Sinnen sein“ wird also im abgeflachten Sinn verwendet: verrückt sein.<sup>20</sup> Die Fremden verstehen also nicht, was vor sich geht. Schlüsse auf die Art und Weise, wie sich die Glossolie äußerte, ergeben sich aus dieser Zeichnung nicht. Nachdem wir die vielverwendeten Begründungen für das Ekstatische der Glossolie zurückgewiesen haben, wollen wir einen positiven Beweis anführen. In 14, 27f gibt Paulus Anweisungen, wie sich die Sprachenredner verhalten sollen. Die Glossolalen haben also vollkommene Kontrolle über ihr Sprechen. Es kann keinen Zwang gegeben haben, der sie in der Versammlung ohne ihren Entschluß zum Reden trieb. Hier zeigt sich, daß die Vorstellung von der ekstatischen Glossolie falsch sein muß. Der Mensch wird beim Sprachenreden kein willenloses Werkzeug des Geistes. Ebenso wie bei den Propheten sind die Geister der Glossolalen diesen unterstellt (14, 32).<sup>21</sup>

Wir ziehen den Schluß, daß die Glossolie bei Paulus nicht einem ekstatischen Zustand entspricht, bei dem der Mensch willenlos von Gott beherrscht ist. Der Redner hat völlige Kontrolle über sein Verhalten und Sprechen. Wenn wir aber *ekstasis* im ursprünglichen Sinn verstehen, als ein „Heraustreten aus dem ichbezogenen menschlichen Bereich“ und *enthousiasmos* als „ein Hineingekommenwerden in den göttlichen Bereich“<sup>22</sup>, dann sind nicht nur die Glossolie ekstatisch und enthusiastisch, sondern alle Charismen.

Wenn nun die Glossolie nicht im Sinn einer mantischen Ekstase verstanden werden kann, dann dürfen nicht zu vorschnell und undifferenziert religionsgeschichtliche Parallelen gezogen werden: „It has often been assumed that various kinds of unusual, extraordinary or ecstatic utterances were the same as glossolalia.“<sup>23</sup> Diese Gleichsetzung verschiedener ekstatischer Phänomene mit der Glossolie kann nicht aufrechterhalten werden. Alle religionsgeschichtlichen Parallelen, die sich darauf stützen, sind deshalb hinfällig.<sup>24</sup> Es

bleibt die Frage offen, ob die Sprachenrede nicht ein ausschließlich christliches Phänomen ist.<sup>25</sup> Paulus selbst lehnt es ab, den Ursprung der Glossolalie auf dem Boden hellenistischer Ekstase und Mystik zu sehen. Er „sieht in ihr nicht ein Eindringen heidnischer Religion in die Gemeinde, sondern eine Wirkungsform des Geistes Gottes und Jesu Christi, durch dessen Gegenwart in der Gemeinde diese sowohl vom Judentum als auch vom Heidentum aufs schärfste unterschieden ist.“<sup>26</sup> Dies kommt ganz klar in 12, 1 - 3 zum Ausdruck, wo das ekstatische Fortgerissenwerden die heidnische Vergangenheit der Korinther kennzeichnet.

### Anmerkungen

1 Behm, Kremer; ebenso P. Bachmann, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (2. A. 1910) 418.

2 Vgl. Mosiman, 12.

3 J. Weiß, Der erste Korintherbrief (9. A. 1910) 335. Vgl. Bachmann: „Die Erscheinung macht sich in lauten Klängen Luft (13, 1), die den Eindruck eines wirren Lallens machen.“

4 Nach Mosiman, 24.

5 Belege bei Behm, 722; 338ff.; H. Lietzmann/W. G. Kümmel, An die Korinther (4. A. 1949) 68 - 70.

6 Es ist aber auffällig, daß alle bei Behm und Weiß angegebenen Stellen niemals, wie Paulus dies tut, glossai im Dativ verwenden, sondern immer im Nominativ oder Akkusativ.

7 Behm, 72.

8 Zum folgenden vgl. Mosiman, 27.

9 In den außerneutestamentlichen Texten werden die Wortreihen folgerichtig immer mit dem Plural „Glossen“ bezeichnet.

10 Lietzmann/Kümmel, 69.

11 Rossteuscher, 60.

12 Ebd.

13 Ebd. 73f.

14 Ebd. 75.

15 Volz, 9; er sieht die Glossolalie im Zusammenhang mit den ekstatischen Propheten des AT.

16 Vgl. Feine, 754f.

17 Mosiman, 41; Feine, aaO.

18 Feine, 749.

19 Z. B. Luk 10, 21; 1, 47; beide Male im Zusammenhang mit Lob (!).

20 Vgl. Apg 12, 15; 26, 24f.

21 Diese Parallele ist zulässig, denn 14, 12 bezieht Paulus „Geister“ auch auf die Glossolalen.

22 Bittlinger, 47.

23 Moody Smith, 307ff.

24 Die Belegstellen bei Behm und Mosiman sind alle nicht eindeutig. Der einzige schriftliche Beleg, der echte Parallelen zur Glossolalie aufzeigt, ist Test Hiob 48ff.

25 Smith kommt zu diesem Schluß.

26 H.-D. Wendland, Die Briefe an die Korinther (NTD) z. St.

### Spezialliteratur

Amman, H., Art. Glossolalie in: Evangelisches Kirchenlexikon I, Göttingen 2. A. 1961, Sp. 1600f

Behm, J., Art. Glossa in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, S. 719ff

Bittlinger, A., Glossolalia, Craheim 1969

drs. Im Kraftfeld des Heiligen Geistes, Marburg 5. A. 1971

Büchsel, F., Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926

Feine, P., Art. Zungenreden in: Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 21, Leipzig 1908, S. 749ff

Friedrich, G., Art. Propheten in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament VI, 829ff. (bes. 853f)

Haarbeck, H., Art. Zunge in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament III, S. 1407ff, Wuppertal 3. A. 1972

Hilgenfeld, A., Die Glossolalie in der Alten Kirche, Leipzig 1850

Iber, G., Zum Verständnis von 1. Korinther 12, 31, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 54 (1963) S. 43 bis 52

Keilbach, W., Art. Zungenreden in: Religion in Geschichte und Gegenwart VI, Tübingen 3. A. 1962

Kelsey, M. T., Zungenreden, Konstanz 1970, orig. Tongue Speaking, New York 1964

Kremer, J., Pfingstbericht und Pfingstgeschehen, Stuttgart 1973

drs., Pfingsten — Erfahrung des Geistes, Stuttgart 1974

Mosiman, E., Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht, Tübingen 1911

Reinhard, W., Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus, Freiburg 1918

Rossteuscher, E., Die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter, Marburg 1850

Smith, M., Glossolalia and other Spiritual Gifts in a New Testament Perspektive, in: Interpretation Nr. 28 (1974), S. 307ff

Stagg, F., 2000 Jahre Zungenreden, Kassel 1968

Sweet, J. P., A Sign for Unbelievers: Paul's Attitude to Glossolalia, in: New Testament Studies, Vol. 13 (1966/67), S. 240 bis 257

van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 2. A. 1956

Volz, Der Geist Gottes, Tübingen 1910

Hartmut Bergfeld

Köhlerbergstr. 63, 3180 Wolfsburg 1

## Gemeindewachstum — eine Chance zwischen Fetisch und Betriebsblindheit

Im Heft 3-4/81 des „Theologischen Gesprächs“ wurde von Ehrenfried Reichert ein Ergebnisbericht eines Seminars über „Gemeinde und Gemeindewachstumsbewegung“ veröffentlicht. Da einige aus meiner Sicht wichtige und hilfreiche Gesichtspunkte des Themas nicht dargestellt wurden, erscheint mir ein zusätzlicher, in manchen Aspekten entzerrender Beitrag angemessen.

Unmittelbar aufgreifen möchte ich nur einen Aspekt des obengenannten Artikels; den über die Einschätzung der Rolle der Empirie: Der Satz „Wir fragten uns, was (bei McGavran, d. Red.) der Anlaß dieser Methoden war: die eigene Frustration in der Praxis überwinden — oder Menschen für Christus gewinnen?“ (S. 4, Abs. 2.5) darf ohne eine kritische Anmerkung nicht stehenbleiben. Eine sachliche Würdigung des Menschen und Missionars McGavran, allein aus seinen vorliegenden Schriften, legt es nahe, diese Frage gar

nicht zu stellen. Sein Zeugnis für die Retterliebe seines Herrn ist offensichtlich der rote Faden in seinen Worten und Taten.

Hinter dem Unterstellen von Frustrationsabbau als Triebfeder für Mission steckt meiner Vermutung nach ein künstlich geschaffener Gegensatz von Theorie und Empirie. In meinem Fach, der Physik, gibt es das auch: Frontstellung zwischen Theoretikern und Experimentalwissenschaftlern. Die einen dünken sich besser als die anderen. Die Theoretiker rühmen sich ihrer Exaktheit und der Beherrschung der „eigentlichen“ Wissenschaft; brauchbar werden ihre Erkenntnisse jedoch meistens als abgemagerte und zusammengestauchte Näherungen. Dann haben sie zwar ihre ursprüngliche Eleganz eingebüßt, sind dafür aber hilfreich geworden. Und so möchte ich auch das Verhältnis von Exegese als Wissenschaft und missionarischer Praxis sehen: Ohne das eine ist das andere sinnlos, und die Theorie muß zur Empirie „herabsteigen“. Deshalb willkommen zum Theologischen Gespräch hier unten!

### *Der Wachstumsbegriff*

Bei der Hervorhebung eines Schwerpunktbegriffes, wie hier der des Gemeindegewachstums, muß man sicher sein, daß damit mehr geschieht als eine Umetikettierung von etwas, was es schon lange gibt. Außerdem darf solch ein Begriff nicht die Aufmerksamkeit auf etwas lenken, was falsch oder im Wort Gottes bedeutungslos oder nebensächlich ist. Wenn Wachstum, etwas, das wir nicht machen können, Zweck oder gar Selbstzweck unseres Agierens würde, wenn die Frucht, die Gott wachsen läßt, von uns als Erfolg verbucht würde, dann hätten wir einen Fetisch geschaffen — wovon der Herr jeden seiner Jünger bewahren möge.

Die Gefahr einer solchen kategorischen Verirrung besteht. Aber sich von dem Wissen über eine derartige Gefahr in den Bann schlagen und lähmen zu lassen, ist eine Folge unseres philosophischen Hintergrundes: Nur deutsche Denker fürchten, daß im Alltagsleben Formal- und Realbegriffe nicht auseinander gehalten werden können. Nur wir sind von den Begriffen mehr beeindruckt als von der Wirklichkeit selbst. In anderen Sprachen denkende Menschen begreifen die Welt ohne diesen Terminus „Begriff“. (Allein die Überschrift dieses Abschnittes läßt sich nicht sinnerhaltend ins Englische übersetzen.) Deshalb dürfen wir davon ausgehen, daß die angelsächsischen „Gründer“ der Gemeindegewachstumsbewegung berechtigterweise, weil im Vertrauen auf Gott, mit großer Unbefangenheit ihre Aufgabe in Angriff genommen haben, einen in unserem heutigen, durchschnittlich christlichen Leben unterentwickelten Bereich zu neuer Blüte (sic!) zu bringen,

gemäß dem Wort des Herrn „gehet hin . . .“ (Mat 28, 19f).

Dieser Missionsauftrag ist uns allzu geläufig. Mission und Evangelisation sind in der Regel durch unsere persönlichen Erfahrungen nicht positiv besetzt und lösen deshalb im allgemeinen keine positive Motivation zum Tun aus. Die Ursache besteht — in freier Anlehnung an McGavran — darin, daß wir nur noch diffuse Vorstellungen über Mission haben. Unser Denken hat die Zielorientierung verloren, die der Auftrag impliziert. Evangelisation wird eine Pflichtübung, Aufgabe des Predigers, der Heimatmission. Es ist möglich geworden, mit gutem Gewissen missionarische Aktivitäten zu entfalten, ohne sich über das Ausbleiben von Frucht zu wundern. „Der Heilige Geist wird schon machen!“ heißt die zum falschen Trost pervertierte Verheißung. Wo wir dem Heiligen Geist Ansatzpunkte bieten, wird auch Frucht sichtbar werden. Ausdrücklich festzustellen ist, daß Frucht als Ergebnis von Wachstum mehr als zahlenmäßige Zunahme bedeutet. In dem nachfolgenden Abschnitt werden noch weitere Komponenten ausführlich erklärt. Wenn keine Frucht sichtbar wird, können wir nicht die Schuld auf den Geist Gottes abschieben.

Um hier gegen eine unkritische oder rein positivistische Sicht abzugrenzen, muß festgestellt werden, daß es Ausnahmesituationen gegeben hat und noch geben kann, in denen Gott seine Hand von Gemeinden abgezogen hat und diese Gemeinden deshalb nicht überleb(t)en. Aber es handelt sich — wie gesagt — um Ausnahmefälle, die in unserer Situation meines Erachtens eher von akademischen Interessen sind. Wie z. B. in vielen Fällen der größte Teil unseres verfügbaren Bibelwissens aus der Sonntagschulzeit einschließlich Gemeindeunterricht der 12- bis 14jährigen stammt oder wenn zwei Drittel unserer Gemeinden nicht (zahlenmäßig) wachsen, im Gegensatz zu Sekten in unserem Land, ist der Grund an anderer Stelle zu suchen.

Gott hat erklärt, daß er will, daß alle Menschen gerettet werden. Unsere Aufgabe ist es, weil Gott das so will, in diesem Plan Vorbild, Gesprächspartner oder (Denk-)Anstoß zu sein und dadurch für das Wirken des Heiligen Geistes katalytisch zu arbeiten. Das Wirken des Heiligen Geistes bewirkt immer eine Entwicklung, bei Christen wie bei Nichtchristen. Somit zeigt sich in den Ergebnissen, ob wir unsere Aufgabe erfüllen.

Das konsequente Denken, daß das Wirken des Geistes Gottes immer eine positive Entwicklung — also letztlich Wachstum — zur Folge hat, führt schließlich zur Rechtfertigung des Begriffs Gemeindegewachstum als Überschrift dieses Vorgehens:

Unser Tun wird ungetrennt von dem Wirken Gottes durch und neben uns gesehen, und unsere

Sicht erhält eine Ausrichtung auf ein Ziel, nämlich Wachstum, ein Ergebnis des Planes Gottes und damit auch unserer Planung.

Die Ziele unseres Tuns sind Wachstum in drei verschiedenen „Dimensionen“:

1) Wachstum der geistlichen Erkenntnis der einzelnen und der Gemeinden (1. Kor 3, 2 — das Bild des wachsenden Säuglings, der im Laufe seiner Entwicklung von der Milch zur festen Nahrung übergeht. Eph 4, 11ff — Auferbauung des Leibes).

2) Die Gemeinde wächst zahlenmäßig durch die Entscheidung von Menschen, die sich retten lassen (Apg 2, 47 — der Herr tat täglich solche hinzu, die gerettet wurden).

3) Wachstum durch Zellteilung: Von den „Ausgesandten“ einer Gemeinde werden überall auf ihrem Weg neue Gemeinden durch Keimzellen gebildet (Apg).

Ziel all dieses Geschehens ist Wachstum, ohne daß es explizit als solches verbalisiert wird.

Das zielbewußte Ausrichten des Tuns zu fordern (d. h. die Richtigkeit meines Tuns an den von Gott gesteckten Zielen immer wieder zu überprüfen), schafft — nach meinen Erfahrungen — in den Gesprächen das Unbehagen, an dem sich die Diskussionen entzünden: an die Stelle von Korrekturbereitschaft werden (zu Unrecht) Leistungsdenken und Erfolgsfixierung gerückt und diese dann (zu Recht) abgelehnt.

Neben der unmittelbaren Bedeutung des „Wachstums“, wie oben aufgezeigt, hat dieser Begriff als Metapher durch die belebte Natur auch noch einen hilfreichen Assoziationswert. Das charakteristische Merkmal von Leben ist Wachstum. Wo kein Wachstum ist, ist auch kein Leben. „Gesund schrumpfen“ ist ein Artefakt, der in der Natur keine Entsprechung hat — und auch nicht in der Bibel, die kennt wie die Natur nur Leben oder Tod.

### *Die drei Axiome der Gemeindegrowthsbewegung*

Die richtige Einschätzung des Wachstums im Rahmen der Gemeindegrowthsbewegung ist für mein Empfinden zusammengefaßt in den drei Axiomen der Gemeindegrowthsbewegung:

1) Es ist allein Gott, der in der Mission Wachsen und Gedeihen gibt. Aber es ist unsere Aufgabe, zu erkennen, wo die Felder reif sind, und dort uns auf die Erntearbeit zu konzentrieren.

2) Es ist allein Gott durch seinen Heiligen Geist, der in Menschen Glauben schafft, nicht unsere „richtigen“ Methoden. Aber unsere falschen Methoden hindern oft genug das Einbringen von Gottes Ernte. Es ist deshalb unsere Aufgabe, nach der jeweiligen Situation angemessene Methoden zu suchen und die Barriere zu entfernen, die das Wachstum der Gemeinde hindert.

3) Gott handelt souverän und bringt Menschen zum Glauben, wann und wie er will — aber er gebraucht dazu Menschen und Geschichte als Werkzeuge. Soziale und anthropologische Gegebenheiten müssen deshalb auch in der Mission berücksichtigt werden.

### *Worin besteht die Chance des Gemeindegrowthsdenkens?*

Die Verwendung des Ausdruckes Gemeindegrowthsdenken statt -bewegung soll nochmals unterstreichen, daß es sich nicht darum handelt, sich einer Bewegung von Gemeinden anzuschließen, die das Rezept für Wachstum gefunden hätten. Vielmehr sollen Anstöße gewonnen werden, die zu einer klaren und einsichtschaffenden Denkweise führen, zum Nutzen des Gemeindegrowths.

Ausgehend von der Situation und den Problemen der Mission in nicht christianisierten Teilen der Welt haben Missionswissenschaftler ein Konzept entwickelt, das sich für die Tätigkeit der Missionssegensreich erwiesen hat. Für uns in Europa, in Deutschland sind dabei nicht so sehr die Ergebnisse für die Missionare in anderen Ländern maßgebend, sondern vielmehr die Vorgehensweise. Ich möchte das im folgenden erklären.

### *Konzept des Gemeindegrowthsdenkens*

1) Eine Gemeinde lebt in einer bestimmten geographischen, soziologischen und gemeindegrowths Situation. Daraus resultiert eine aktuelle Wechselwirkung der Gemeinde mit ihrer Umwelt, die Grundlage ihrer missionarischen Überlegung und Planung ist und auf die ihre Arbeit aufbaut.

2) Um den Willen Gottes klar verstehen zu können, ist es sinnvoll und notwendig, den eigenen Standort zu kennen. Eine solche Diagnose der eigenen Situation soll Klarheit schaffen beispielsweise über

- Stärken der Gemeinde; vorhandene, erkannte Gaben,
- Hindernisse im Gemeindegrowths,
- Auswirkung der Gemeinde auf die Umgebung,
- Bereitwilligkeit der Gemeinde zum Dazulernen.

Eine Bestandsaufnahme dieser Art ersetzt gefühlsmäßig gewonnene Vorstellungen zugunsten bewertbarer Fakten. So entstehende Enttäuschungen sind heilsam und hilfreicher als das Weterschwimmen im Gefühlsmeer.

3) Wir erfahren unsere Möglichkeiten und Grenzen. Von dieser Grundlage aus ist es möglich, im Gebet, also mit Gottes Hilfe, eine erreichbare, weil vom Glauben her realistische Zielbestimmung vorzunehmen: Was will Gott von mir, von uns? Wie lautet der konkrete Missionsauftrag für unsere konkrete Situation? Und welche äußeren und inneren Grenzen sind zu überschreiten?

4) Wenn wir unseren Standort wissen und unser Ziel erkannt haben, dann können wir auch einen Weg zum Ziel suchen, eine Methode (griech. *methodos*: der Weg zu etwas), um das Ziel zu erreichen.

Genau diese Vorgehensweise ist die Stärke der McGavran'schen Gemeindegrowthbewegung. Dieses geistlich und geistig logisch aufgebaute Konzept öffnet uns in geeigneter Weise, den Willen Gottes durch seinen Geist zu hören. Darin ist auch der Grund der so offensichtlichen Wirksamkeit des Geistes zu sehen — meßbar am (inneren und äußeren) Wachstum. An dieser Stelle (spätestens) wird meines Erachtens klar, daß mit den Gemeindegrowthprogrammen nicht einer Missionsmethode das Wort geredet wird oder daß Missionstheologie auf Erntetheologie reduziert wird, sondern daß wir — mit Gottes Hilfe — erkennen können, wo die Ernte reif ist (und dann auch zupacken), unbeschadet aller anderen Aufgaben der Gemeinde.

#### *Stellenwert im Gemeindeleben*

Die Gemeinde hat zwei wesentliche Aufgaben: In der Erwartung der Wiederkunft Jesu zur Ehre Gottes zu leben und dabei ihren Beitrag zur Rettung der Welt zu leisten. Das steht als Überschrift über allem konkreten Tun.

Die Erfahrung zeigt uns aber, daß wir oft Schwierigkeiten haben, diesen Auftrag in die Tat umzusetzen. Kein Gemeindegrowthprogramm kann eine Vorschrift liefern, die — Schritt für Schritt aufgearbeitet — eine vorbildliche Gemeinde schafft. Denn jede Gemeinde ist originell, und jede Gemeinde ist angewiesen auf die ständige Beratung durch ihren Herrn. Die Gemeinde ist der Leib Christi mit Christus als Haupt, sie ist kein programmierbarer Computer.

Für jede Gemeinde ist es hilfreich, die eigenen Stärken und Schwächen, Möglichkeiten und Grenzen zu kennen. Beten und Nachdenken mit diesem Wissen schafft Ansatzpunkte für den Heiligen Geist, und dadurch wird Wachstum entstehen. Gemeindegrowth ist demzufolge kein Programm, sondern eine Denk- und Erwartungshaltung. Diese neue Offenheit und Haltung zu erreichen, ist die Hauptabsicht der vorliegenden Gemeindegrowthprogramme. Außerdem enthalten sie meist noch Teile mit mehr oder weniger ausgeführten Beispielen, wie in bestimmten Situationen einzelne Ziele angegangen werden können bzw. wie andere es gemacht haben. Auf dem Hintergrund des bisher Gesagten wird klar, daß mit Hinweisen auf solche „Modelle“ aber nur gemeint ist, „so kann man es machen“. Viele Beispiele aus der Literatur stammen aus der Mission in nicht oder besser noch nie christianisierten Ländern. Diese Beispiele sind in ihren konkreten Zügen schwer oder gar nicht übertragbar auf die

Situation in unseren Gemeinden. Die Erfahrung hat jedoch gezeigt, daß in unseren Gemeinden ein Informationsbedürfnis über Erfahrungen auf unseren Missionsfeldern besteht. Die Erfahrungen der missionarischen Arbeit in der Zeit unserer Vorfahren sind ausführlich dokumentiert — bis hin zur Missionsstrategie der Täufer im 16. Jahrhundert, wie wir jedoch in der Gegenwart zielstrebig auf unsere Mitmenschen zugehen können, wissen wir kaum.

An dieser Stelle bietet keines der vorliegenden Programme eine ausreichende Palette inspirierender Möglichkeiten. Ebenso wenig sind die Erfahrungen in unseren Gemeinden bisher überschaubar erfaßt worden. Hier Abhilfe zu schaffen durch das Zusammentragen von Ideen und der Benennung von Kontaktpersonen (möglichst in Form eines Handbuchs), ist eine wichtige Aufgabe der auf diesem Gebiet Tätigen.

#### *Fazit*

Der vielzitierte schmale Pfad des Christseins kann auch hier wieder einmal bemüht werden: Wenn wir das einsetzen, was Gott uns geschenkt hat, Verstand, Phantasie und unseren Glauben, dann kommen wir auch voran, ohne einerseits an einem Fetisch kleben oder andererseits im Sumpf der Betriebsblindheit stecken zu bleiben.

Dazwischen aber liegt ein Bereich, der mühevoll, aber gesegnet ist. Denn Gemeindegrowthsdenken heißt, klare Sicht auf die von Gott gesteckten (Wachstums-) Ziele zu gewinnen; daraus kann sich eine vielfältige Kreativität entwickeln, weil wir Mut bekommen haben, mit den von Gott geschenkten Gaben ein überschaubares Stück Weg zu gehen.

#### *Anmerkungen*

1) Die Auswertung der Angaben im Jahrbuch 79/80 ergeben, daß nach Abzug der Veränderung des Mitgliederstandes durch Zu- und Wegzug 66,3% unserer Gemeinden nicht gewachsen sind. Zahlenangaben über die Entwicklung der Sekten können der Arbeitsmappe der Heimatmission über Gemeindegrowth entnommen werden.

2) Zitiert nach R. Bosch, Gießen, aus einem Referat von C. P. Wager, Fuller Theological Seminary, über das Buch „Understanding Church Growth“ von D. McGavran.

3) Von den deutschsprachigen Büchern, die solche Aspekte enthalten, seien im folgenden erwähnt:

Kriese, R., Szepan, H. Evangeliamappe, Kassel, 1979

Misselbrook, L. R., Mit Christus zu den Nachbarn, z. Z. vergriffen

Kennedy, J., Handbuch für Gemeindegrowth, Bad Liebenzell, 1981

Wieske, G., Chafin, K., Wer euch hört, der hört mich, Kassel, 1979

Weitere Literaturangaben und Beispiele siehe

Wieske, G., Buchheister, L., Arbeitsmappe Gemeindegrowth der Heimatmission, Bad Homburg, 1980

Dr. Hans-Jürgen Apell

Jakob-Burchhardt-Str. 15, 7750 Kontanz

# Theologische Impulse der Gemeindegrowthbewegung

## Einleitung

Was wird aus der Gemeindegrowthbewegung unter uns? Wie kommt sie bei uns an? Wie werden wir damit umgehen? Wird sie unter uns eigenen Boden gewinnen, bodenständig werden? Das ist keine Frage des Know-how, der Übernahme von entsprechenden Methoden oder der Anwendung der richtigen Programme. Denn es geht in erster Linie nicht um Zahlen und Programme, sondern um eine geistliche Inspiration.

Davon habe ich mich während einer Studienreise mit unserer Bundesheimatmission nach Louisville, Nashville und Atlanta im Herbst 1981 überzeugen können. Mit den folgenden praktisch-theologischen Überlegungen möchte ich versuchen, die originalen Impulse freizulegen und zu bewerten, damit das Gespräch nicht von vornherein durch Mißverständnis und Unterstellungen erschwert wird.

„Wachstum“ in diesem Zusammenhang ist kein ideologisch gefärbter Begriff. Vertreter der Gemeindegrowthbewegung haben uns nachdrücklich darauf hingewiesen, daß sie sich nicht als Vertreter der allgemeinen Wachstumsideologie verstehen und von daher etwa ihre Motivation hätten. „Wachstum“ korrespondiert für sie mit dem biblischen Begriff „Verheißung“. Darum sehen sie sehr deutlich die Gefahr eines Zahlenfetischismus und warnen davor, „Verheißung“ und „Segen“ etwa nur an Zahlen messen zu wollen.

## 1. Geistliche Inspiration

### a) Die biblisch-theologische Sicht

Die eigentliche Mitte des Gemeindegrowthprogramms ist die theologische Erkenntnis von der Sendung des Volkes Gottes zum Heil für die Welt. Angefangen bei 1. Mose 12, 1 bis 3 über 2. Mose 19, 5, 6, Jes 1, 10 - 17 bis zu Mat 28, 18 - 20, 2. Kor 5, 18 - 20 und 1. Petr 2, 9 wird diese durchgehende Linie entdeckt: Gott hat sich ein Volk berufen, durch das er die Welt segnen will, das er zum Heil für die Völker gesetzt hat! Trotz aller gegenteiligen Erfahrungen der Geschichte, die von Selbsterhaltung, Selbstgenügsamkeit und völliger Weltvergessenheit der Gemeinde reden, hält Gott an dem Auftrag fest, den er seiner Gemeinde gegeben hat.

Diese Erkenntnis wird die *Initialzündung* für Gemeindegrowth: Sie führt zu einer Neubewertung, zu schonungsloser Analyse, zu Um-

kehr und neuer Hingabe. Die Gemeinde erkennt die Verantwortung für die Welt an, in die Gott sie gerufen hat. Sie akzeptiert, daß sie der Welt die Botschaft vom Heil Gottes schuldet, ohne die die Welt verloren ginge. In diesem Auftrag ist die Gemeinde unersetzbar. Sie kann ihn nicht delegieren, noch darf sie ihn durch andere Aktivitäten ersetzen wollen.

Findet die Gemeinde so zu ihrer Mission zurück, steht sie damit auch ganz neu unter der Segensverheißung Gottes. Sie bekommt Anteil an der Fülle seiner Heilsgaben, um sie weiterzugeben und an die Welt auszuteilen. Diesen unbegrenzten Auftrag hat die Gemeinde in der begrenzten Zeit bis zur Parusie ihres Herrn auszuführen. Das verleiht ihrer Sendung eine Dringlichkeit und Einseitigkeit, die alle Kräfte bindet und diesem einen Ziel zuordnet.

### b) „Das ganze Evangelium für den ganzen Menschen“

Diese Einseitigkeit ist zu verstehen als Eindeutigkeit, als Konzentration aller Kräfte, nicht jedoch als oberflächliche Einäugigkeit, die sich nicht der ganzen Wirklichkeit stellen wollte. Vielmehr wird — ausgehend von der biblischen Sicht von der Ganzheitlichkeit des Menschen — dafür Sorge getragen, daß das Evangelium so umfassend ausgerichtet wird, daß die gesamte Person in allen ihren Bereichen davon erreicht wird. Das Evangelium hat nicht nur eine verbale Ausprägung, sondern konkretisiert sich durchaus in sozial-diakonischem Einsatz für den Menschen. Damit wird der Gefahr einer Intellektualisierung des Evangeliums ebenso begegnet wie der eines Außerachtlassens des sozialen Umfeldes der jeweiligen Adressaten. Die Gemeinde orientiert sich dabei an Jesus, der sich der leiblichen Nöte der Menschen ebenso wie ihrer geistlichen Nöte angenommen hat. Wenn sie nun die Botschaft von der Liebe des Erlösers weitergeben will, muß deutlich werden, daß diese Liebe dem Menschen in seiner Gesamtheit gilt und ihm damit auch einen umfassenden neuen Lebensraum eröffnen will.

### c) Theologische Leitung

Es ist wohl deutlich geworden, daß es beim Gemeindegrowthprogramm um eine theologische Entscheidung geht. Um dieser theologischen Grundentscheidung willen wird die Bedeutung des Pastors immer wieder unterstrichen. Seine Aufgabe ist es, diese theologische Sicht von der Berufung und Sendung der Gemeinde durch das Zeugnis der Schrift zu verifizieren und so in die Gemeinde zu tragen,

daß sie hier ihre persönliche Beauftragung erkennt und annimmt. Mit dem Leitungskreis der Gemeinde trägt er dafür Sorge, daß diese Sicht durchgehalten, im Gemeindealltag immer wieder aktualisiert und schließlich gegenüber möglichen Verfremdung jeweils theologisch verantwortet wird.

Die Bedeutung des theologischen Leiters der Gemeinde für das Gemeindegewachstumsprogramm unterstreicht noch einmal, daß in der geistlichen Inspiration die *conditio sine qua non* für dieses gesamte Konzept zu sehen ist. Auch die geschicktesten Pragmatiker müssen sich in ihrem Tun immer wieder dem theologischen Anspruch der Initialzündung stellen!

## 2. Konkretionen

### a) Relativierung der Methoden

Weil das Gemeindegewachstumsprogramm keine Frage der Methoden, sondern der theologischen Erkenntnis und geistlichen Motivation ist, kann von einer Methodengläubigkeit überhaupt keine Rede sein. Es ist einfach ein grobes Mißverständnis, die Übernahme von Programmen zu erwägen oder zu kritisieren, ohne den Impuls zu beachten, der allem vorausgeht. Er löst neue Erfahrungen aus und ermutigt zu unterschiedlichen Wegen, die in ihrer Vielfalt legitimiert sind durch die vielfältigen Herausforderungen, denen sich die Gemeinde mit dem Evangelium stellen will. Bei dieser Gewichtung kommt es zu einer Relativierung der Methoden. Die Frage nach der Methode muß zweite Frage bleiben.

### b) Ernstnehmen der Methodenfrage

Doch daß sie sekundär ist, heißt nicht, daß sie bedeutungslos wäre. Gerade aus dem Ernstnehmen der geistigen und sozialen Bedürfnisse der Zeitgenossen erwächst das intensive Bemühen um geeignete Wege und Kanäle, die göttliche Heilsbotschaft glaubwürdig „an den Mann bringen“ zu können. Es geht hier um ein sachgemäßes Anpassen; es geht darum, sich in die geistige Welt des Gegenübers hineinzudenken und hineinzufühlen, damit der Transfer optimal gelingen kann.

Diesem Ziel dient auch das gruppenspezifische missionarische Arbeiten. Hier werden die soziologischen Erkenntnisse über die Homogenität von Gruppen aufgenommen und die Gemeindeglieder aufgefordert, sehr bewußt in dem eigenen — beruflichen und privaten — Umfeld die Heilsbotschaft auszurichten. Der Zugang zur Gemeinde wird dann dadurch erleichtert, daß man zunächst Kontakt mit Menschen in einer Gruppe bekommt, die ungefähr

gleichaltrig sind und etwa dem gleichen gesellschaftlichen Kontext zugehören. Natürlich soll die Gemeinde nicht in einzelne Gruppen nach soziologischen Gesichtspunkten aufgelöst werden — hier wäre über die Bedeutung des Gottesdienstes und der Gemeindeversammlung nachzudenken —, aber in kleineren Gruppen wird das Empfinden von Zugehörigkeit, von Angenommensein sich eher und stärker ausprägen können ebenso wie die Möglichkeit, die persönlichen Anliegen des einzelnen zu berücksichtigen.

### c) Evangelisation und Diakonie

Dem biblischen Zeugnis entsprechend gehört die Integration von Evangelisation und Diakonie zum Verständnis von Mission. Darum kann es gar nicht angehen, daß die sozialen Belange ausgeblendet werden, wenn Menschen das Evangelium nahegebracht werden soll. Die Gemeinde muß wissen, worauf sie sich einläßt, wenn sie sich zu den Bewohnern ihres Bezirkes mit deren speziellen Problemen wirtschaftlicher, gesellschaftspolitischer, generationsspezifischer Art senden läßt. Denn wenn es gilt, das ganze Evangelium für den Menschen in allen seinen Lebensbereichen zu verkündigen, kann die Gemeinde nicht von sich aus den Bereich der Diakonie ausklammern. Hier sind auch politischer Sachverstand und kompetente Sozialarbeit vonnöten. Es gibt Gemeinden, die Mitarbeiter mit diesen Schwerpunkten berufen. Einige bieten ein beeindruckendes sozial-diakonisches Programm an, andere engagieren sich an einer Stelle exemplarisch, zeichenhaft. Dabei wird in jedem Fall gezielt nach den besonderen geistigen und sozialen Nöten und Bedürfnissen gefragt, ja geforscht, die die Menschen — bewußt und unbewußt — in dem Bezirk haben, in dem die Gemeinde ihren Sitz im Leben hat und haben will.

Der Gefahr, daß die biblische Heilsbotschaft auf ein „social gospel“ reduziert werden könnte, wird damit entschieden begegnet, daß *diakonia* der *missio Dei* zugeordnet wird. Die Gemeinden machen kein Hehl daraus, daß ihre Sozialarbeit nicht absichtslos geschieht, sondern Teil der Evangeliumsverkündigung sein will. Licht- und Salzcharakter der Gemeinde (Mat 5, 13 - 16) hat ganz sicher dieses umfassende Missionsverständnis im Blick, wo *martyria* und *koinonia*, *diakonia* und *politeuma* integriert sind.

## 3. Einzelne Perspektiven

### a) Gemeindegearbeit mit besonderen Schwerpunkten

Muß eigentlich jede Gemeinde jedem jedes geben können? Wäre es nicht ehrlicher und bescheidener, hier von einer Überforderung zu sprechen und in der Partnerschaft mehrerer Gemeinden ein Missionskonzept zu entwickeln? Wenn mehrere Gemeinden in einer Großstadt oder in zusammenhängenden Räumen nach sorgfältiger Analyse des jeweiligen sozialen Umfeldes eine entsprechende Aufgabenteilung vornehmen, ist einiges gewonnen: Jede Gemeinde kann sich entsprechend ihrem Kräftehaushalt mit den vorhandenen Gaben und Möglichkeiten bestimmten Aufgaben zuwenden. Sie muß sich nicht im Vielerlei an möglichen Aufgaben verzetteln. Ferner können die gewonnenen Erkenntnisse viel differenzierter verarbeitet werden, wenn man sich den Gegebenheiten eines Vorortsbezirkes, eines Arbeiterviertels oder einer vorwiegend von Ausländern bewohnten Gegend bewußt stellt. Schließlich erfahren die Gemeinden in dieser Dienstgemeinschaft, wie sehr sie voneinander abhängig sind, wie nötig sie den Dienst der anderen Gemeinden haben, um so miteinander angesichts der vielfältigen Herausforderungen in glaubwürdiger Weise Zeugen Jesu Christi und seines kommenden Reiches zu sein.

#### *b) Beweglichkeit und Zellteilung*

Das läßt sich nicht in starre Schemata fassen. Hier ist Flexibilität, Sensibilität und der Geist des Abgebenkönnens, des Teilens gefragt! Die Mobilität unserer Zeitgenossen fordert die Beweglichkeit der Gemeinden, fordert bewegliche Gemeinden. Auch wenn man sich in dem modernen Gemeindezentrum mit der kostbaren Orgel, dem guten Chor, dem brillanten Prediger so wohl fühlt — gefragt wird nach denen, die den Exodus wagen und sich an den Ort senden lassen, wo neues Land erschlossen wird.

Es entspricht der Grundeinsicht, von der Sendung der Gemeinde, daß in der Konzeption der Gemeindearbeit eine solche Zellteilung bewußt als Möglichkeit eingeplant wird. Nur so gewinnt eine Gemeinde die Freiheit, nicht um der eigenen Selbsterhaltung und -erbauung willen missionarische Kräfte festzuhalten und an sich zu binden, sondern sie bewußt auszusenden, um an dem neuen Ort wieder Wegbereiter des Größeren zu sein und dem Größeren zu dienen: dem Kommen des Reiches Gottes.

#### *c) Probleme der Gemeinden in der Großstadt*

Die Situation der Großstädte erfordert ohne Frage langfristige Strategien und ein besonderes Maß an Ideen und geeigneten Konzeptionen. Hier werden wir noch viel investieren müssen, wenn wir nicht einfach nach und nach aus der Stadt auswandern und die typischen Vorstadtgemeinden werden wollen, die der Stadt mit ihren Problemen der Verschlummung längst den Rücken gekehrt haben. Was bedeutet das für eine Gemeinde, die bewußt entscheidet, Gemeinde in der City bleiben und hier Position beziehen zu wollen? Welches Konzept von Gemeindearbeit wird sie entwickeln und durchhalten müssen, um einer soziologischen Isolierung zu entgehen und Gemeinde für die Stadt zu sein?

Fragen, auf die die Antworten noch nicht vorliegen. Doch wenn wir anfangen und darum bitten, mit den Augen Jesu die Menschen sehen zu lernen (Mat 9, 36), wird seine Liebe unter uns Energien der Liebe freisetzen, und die Phantasie der Liebe wird Wege entdecken, auf denen das Evangelium zu den Menschen kommen wird.

Edwin Brandt  
Kramerkoppel 4, 2000 Hamburg 70



#### **Oncken-Mitarbeiterzeitschrift**

*Gesamtredaktion: Joachim Zeiger*

*Redaktion des Theologischen Gesprächs:*

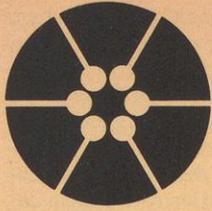
*Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstraße 115,  
2000 Hamburg 74, Tel. 0 40 / 6 51 89 80.*

*Die Mitarbeiterzeitschrift besteht aus den selbständig zu abonnierenden Teilen BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBEL-SCHULE.*

*Erscheinungsweise: viermonatlich, Bezugspreis: DM 2,50 pro Heft, bei Einzelbezug zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen für Einzelbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.*

*Nachdruck: 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 / 82

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

## Inhalt

- Siegfried Liebschner „Die Erneuerung des Gottesdienstes aus dem Heiligen Geist – die Herausforderung des Neuen Testaments“ S. 1
- Wiard Popkes  
Zur Praxis unserer Gottesdienste S. 8  
Forschungshinweis  
„Die Hausgemeinde im Urchristentum“ S. 11
- Bernd Busche  
Der Krankenhauseelsorger im Spiegel von Patientenmeinungen. Bericht über eine empirische Untersuchung S. 13

## Thema: Gottesdienst

### Die Erneuerung des Gottesdienstes aus dem Heiligen Geist — die Herausforderung des Neuen Testaments

Überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der Tagung „Charisma und Gemeinde“ am 1. 5. 1982 in Hannover

1. Gottesdienst im Neuen Testament ist erneuerter Gottesdienst. Erneuert wurde der alttestamentlich-jüdische Gottesdienst, wie Jesus ihn zu seiner Zeit erlebte, mit all seinen typi-

schon Merkmalen: dem eindrucksvollen Tempel, dem Priester mit seiner Stellung zwischen dem Volk und Gott, dem Opfer etc. Das alles ist jetzt zu Ende. An dieser Stelle ist es allerdings wichtig, einem Klischeedenken entgegenzuwirken. Die Erneuerung beginnt bereits im AT selbst. Es gibt eine starke Kritik an dem Mißbrauch des alten kultischen Gottesdienstes, daß nämlich Leute den Opfergottesdienst als Ersatzleistung für die Lebensgestaltung ansehen. Wir kennen die Kritik des Propheten, wo es heißt: Gehorsam will ich und nicht Opfer, spricht der Herr. Dann kennt das Alte Testament eine eigentümliche „Verinnerlichung“ des Gottesdienstes. Es spricht vom Opfer des Lobpreises, vom Räucherwerk des Gebetes, von der Beschneidung der Herzen. Und Jesaja sagt: Daß du die zu Unrecht Gebundenen frei läßt, daß du Mißhandelte ledig läßt, das ist das wahre Fasten. Die Linien der Erneuerung beginnen im Alten Testament selbst. Dennoch erfährt gerade die jüdische Zeit, also die Zeit, in der Jesus lebt, noch einmal eine besondere Verdichtung und Vervollkommnung des kultischen Tempelgottesdienstes. Dort geht es noch einmal hoch her. Zusammen mit der Gesetzesfrömmigkeit erlebt gerade die jüdische Zeit den perfekten kultischen Gottesdienst. Das ist der Gottesdienst, mit dem Jesus in der Tempelreinigung zusammenstößt.

Daß der Gottesdienst im Neuen Testament erneuerter Gottesdienst ist, das wird eindrucksvoll daran deutlich, wie das Neue Testament vom neuen Gottesdienst der Gemeinde spricht. Die Sprache verrät hier die Erneuerung. Das Neue Testament vermeidet ganz betont die bekannten kultischen Begriffe, die hinter dem uns bekannten Wort „Gottesdienst“ stecken, welches wir ja wieder übernommen haben. Das Neue Testament spricht statt dessen sehr einfach und funktional in Bibelstellen vom „Sich-Versammeln“ und „Zusammenkom-

17. SEP. 1982

men“. Der Gottesdienst der jungen Gemeinde ist — ein erstes Ergebnis — eine Versammlung der Gemeinde, ein Zusammenkommen. Das wirft eine Reihe von Fragen auf. Was ist mit dem Gottesdienst geschehen, daß die großen feierlichen Worte „Gottesverehrung“, „priesterlicher Dienst“ bewußt vermieden werden und so einfache Alltagsworte verwandt werden? Was mit dem Gottesdienst geschehen ist, das macht beispielhaft das Gespräch zwischen Jesus und der Samaritanerin in Joh 4 deutlich. Das Gespräch in Joh 4 läuft ja in der letzten Gesprächsphase auf die Frage nach dem wahren Gottesdienst zu. Nachdem zunächst vom Lebenshunger und dann von ihrer Existenzproblematik die Rede war, stellt die Frau am Ende exakt die Frage nach dem wahren Gottesdienst: Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet, und ihr sagt, Jerusalem sei der Ort der Anbetung. Jesus antwortet darauf in der Weise, daß er den alttestamentlich-jüdischen Gottesdienst als die wahre gottesdienstliche Tradition qualifiziert, wenn er sagt, daß das Heil von den Juden kommt (was wir immer wieder begreifen müssen). Dann aber lautet der andere Teil der Antwort, daß jeder Gottesdienst, ob heidnisch oder jüdisch, erneuert wird, daß das Ende all dieser kultischen Gottesdienste da ist und daß die Stunde schon jetzt ist, wo der neue Gottesdienst geboren wird, der darin besteht, den Vater im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Die Zustimmung der Frau zeigt, daß auch bei den Samaritanern ein Wissen und eine Sehnsucht nach Erneuerung des Gottesdienstes da ist, wenn sie sagt: Ich weiß, daß der kommende Messias all das verkünden wird. Jesus schließt ja dann das Gespräch damit, daß er sich mit dem Messias identifiziert.

Das Ergebnis des Gesprächs ist genau im Sinne der Themastellung des Referates: Der neue Gottesdienst ist in der Tat Gottesdienst im Geist. Entsprechend ist Pfingsten die Geburtsstunde des neutestamentlichen Gottesdienstes. Das macht besonders die Apostelgeschichte deutlich, denn dort ist das Zusammenkommen und das „Beieinanderbleiben stets und täglich“, das einmütige „Versammeltsein im Tempel und in den Häusern“ Frucht des Geistes, der gegeben wurde. Daß der Gottesdienst der neue Gottesdienst im Geist ist, macht besonders 1. Kor 14 deutlich, wo die Gemeinde als die mit dem Reichtum des Geistes zusammenkommende Gemeinde beschrieben wird. Daß der neue Gottesdienst Gottesdienst im Geist ist, heißt, daß die versammelten Gläubigen

Leute sind, die den Geist empfangen haben. Was im alten Bund, im alten Gottesdienst, nur den ausgezeichneten Führern des Volkes widerfuhr, den Mittlergestalten, den Propheten, Führern wie Mose und Josua, das gehört jetzt allen. Ich bin nicht sicher, ob wir genügend begriffen haben, was das für die Erneuerung des Gottesdienstes bedeutet. Hier lüftet sich das Geheimnis, warum für die Bezeichnung des Gottesdienstes die alten großen kultischen Begriffe verschwinden. Sie beinhalten alle die Vorstellung der Stellvertretung, sie beinhalten alle die Vorstellung, daß die, die zum Gottesdienst zusammenkommen, gerade *nicht* den unmittelbaren Zugang zum Vater haben, sondern daß sie des Priesters, des Stellvertreters, des Opfers bedürfen, um zu Gott zu kommen. Darum wird jetzt diese Sprache vermieden. Das Interessante ist, daß darüber hinaus diese kultischen Begriffe einfach übertragen werden auf den Lebensvollzug der Gläubigen. Was vorher nur den Tempel, den Priester, das Opfer auszeichnete, das zeichnet jetzt die Gemeinde aus. Die ganze Gemeinde wird jetzt angeredet als ein Volk von Königen, Priestern und Propheten. Tempel, das ist jetzt die Gemeinde, und sogar der einzelne Christ ist der Tempel des Geistes. Opfer, das ist jetzt die Hingabe unseres Lebens (Römer 12). Nicht ohne eine Spitze gegen den alten kultischen Gottesdienst heißt es: Diese Lebensunterstellung unter Gott, das ist jetzt der *vernünftige* Gottesdienst. Weil alle den Geist empfangen haben, wandern die alten Begriffe aus dem kultischen Bereich aus in den Bereich unserer Lebensgestaltung.

2. Für den „Gottesdienst“ bedeutet die Gabe des Geistes einen unglaublichen Einschnitt. Es bedarf keines Priesters und Mittlers mehr, es bedarf keines Opfers mehr. Man kann sich jetzt an jedem Ort und zu jeder Zeit versammeln, und die neutestamentliche Gemeinde hat das in ihren Anfängen maximal praktiziert. Man war stets und täglich beieinander. Der Ort richtete sich einfach nach den Gegebenheiten. Das konnte eine Tempelhalle sein, das konnte der Innenhof des orientalischen Hauses sein, und die Taufe fand vermutlich an Gewässern statt. Auch die Zahl spielt keine Rolle mehr. Jesus sagt: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind . . .“ Mehr braucht es nicht! Es gibt auch keine verbindliche Liturgie mehr für den Gottesdienst. Der alttestamentliche Gottesdienst hatte eine große Liturgie, und es lag etwas daran, daß sie richtig eingehalten wurde. Das gleiche gilt von der

großen orthodoxen und von der katholischen Liturgie. Der neutestamentliche Gottesdienst hat keine verbindliche Liturgie. Wir haben überhaupt keine Gottesdienstordnungen. In der Apostelgeschichte können wir nur ahnen, was sich ungefähr abgespielt hat. Es ist die Rede von der Apostellehre, Brotbrechen, Gemeinschaft und Gebet. Und in 1. Kor 14 liegt ebenfalls keine Gottesdienstordnung vor, sondern eine Aufzählung dessen, was etwa im Gottesdienst vorhanden war. Erst in der nachapostolischen Zeit gibt es dann Liturgien, Versuche, eine gottesdienstliche Ordnung aufzustellen. Der neutestamentliche Kanon schließt ab, ohne daß eine verbindliche Gottesdienstordnung hineinkommt. Wer diese neue Gottesdienstwirklichkeit mit der Meßlatte des eindrucksvollen kultischen Gottesdienstes mißt, ob nun des spätjüdischen oder des katholischen oder des russisch-orthodoxen, der kann sich eigentlich nur sehr wundern über diese arme, schlichte Gestalt. Wer allerdings das Geheimnis dieser Zusammenkünfte begreift, wer erfäßt, was geschehen ist zur Entstehung dieses neuen Gottesdienstes, der versteht, daß in diesen Zusammenkünften etwas vorhanden ist, wovon der alte kultische Gottesdienst nur träumen kann, daß jetzt nämlich Gott selbst durch seinen Geist in und unter den Menschen gegenwärtig ist. Hier versammelt sich das Volk von Königen, Priestern und Propheten, das all dessen, wovon der alte Gottesdienst unbedingt lebte, nicht mehr bedarf. Umgekehrt gilt allerdings: Der kultische große Gottesdienst behält auch noch ohne die machtvolle Wirklichkeit des Heiligen Geistes eine eindrucksvolle Gestalt. Dieser neue Gottesdienst ist dagegen auf die Fülle und Gegenwart des Geistes angewiesen. In dem Maße, wie diese abnimmt, ist er eine kümmerliche, arme Sache und meistens in der Gefahr, wieder kultische Züge anzunehmen.

3. *Der erneuerte Gottesdienst ist nicht nur Anbetung im Geist, sondern auch Anbetung in der Wahrheit.* Das ist der andere Pol der Antwort Jesu (Joh 4). Diese Wahrheit bringt Jesus am Ende des Gesprächs in Verbindung mit sich selbst, im Verlauf seines Weges identifiziert er sie mit sich selbst: Ich bin die Wahrheit! Was heißt das für den erneuerten Gottesdienst? Das heißt, daß der neue Gottesdienst nicht nur Versammlung im Geist ist, er ist auch Versammlung „im Namen Jesu“. Die Gemeinde kommt zusammen im Namen Jesu. Sie wird geradezu identifiziert als die, die „den Namen Jesu an-

ruft an allen Orten“ oder die „den Vater im Namen Jesu anruft“. Jesus ist nicht nur der Bringer des neuen Gottesverhältnisses, etwa im Sinne einer neuen Geistfrömmigkeit, sondern Jesus gehört in den erneuerten Gottesdienst hinein. Er bringt nicht nur eine Art Vaterfrömmigkeit, auch nicht nur eine Art mystischer Geistfrömmigkeit, wie es bei einigen charismatischen Kreisen den Anschein hat, sondern Jesus gehört bleibend in das Gottesverhältnis hinein. Wie er hineingehört, das macht besonders das Abendmahl deutlich. Er ist der Mittler des neuen Gottesverhältnisses und dadurch eben auch des neuen Gottesdienstes. Sein Leiden und Sterben ermöglicht erst die Sendung des Geistes und den neuen Gottesdienst. Schlagen wir noch einmal den Bogen zum Alten Testament: Durch das Leiden und Sterben Jesu wird deutlich, daß der alttestamentliche kultische Gottesdienst nicht einfach eine Zeremonie war, die jetzt erledigt ist, sondern er ist nach dem Hebräerbrief der Schatten, den das Opfer und den Mittlersinn Jesu vorauswarf. Der alttestamentliche Gottesdienst ist nicht nur abgetan, er ist auch erfüllt in Christus. Er ist das eine Opfer.

Jesus ist der, durch den Gott für uns Gestalt und Gesicht bekommt. Er ist das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“, wie es heißt. Er ist der, durch den das Bild Gottes, der jetzt angebetet wird, sowohl aus der Verschwoemtheit heidnischen Gottesdienstes wie aus der Vorläufigkeit des alttestamentlichen Gottesbildes herauskommt und in die Wahrheit gerückt wird. Darum ist auch der neue Gottesdienst im Geist nicht einfach eine geheimnisvolle Geistgemeinschaft mit dem ewigen geheimnisvollen und unnennbaren Seinsgrund, sondern der neutestamentliche Gottesdienst ist Gemeinschaft im Namen Jesu. Das drückt sich besonders aus in der Lehre der Apostel und im Abendmahl, das immer wieder auf Jesus hin ausrichtet. Das Mahl ist das gestiftete Gedächtnis der Tat, durch die der neue Gottesdienst geworden ist. Fassen wir die Wesensbestimmung des erneuerten Gottesdienstes zusammen, dann ist er das Zusammenkommen, Versammlung des neuen Gottesvolkes im Namen Jesu und im Heiligen Geist.

4. *Wozu kommt die Gemeinde zusammen?* Charakteristischerweise muß in der ersten Generation zu diesem Zusammenkommen weder gemahnt werden, noch muß argumentiert werden dafür, wozu es gut ist, daß man zusammenkommt. Die erste Generation ist in

erstaunlicher Weise erfüllt von dem Bedürfnis, stets und täglich beieinander zu sein. Das wiederholt sich durch die Kirchengeschichte in allen Erweckungsgebieten immer wieder. Ein Hauptsinn liegt offenbar darin, das neugewonnene Gottesverhältnis auszudrücken. Kein praktischer Zweck, etwa Zurüstung zum Alltag, fällt als erstes auf, sondern die Gemeinde drückt das aus, was ihr widerfahren ist, sie betet den Vater an, den sie im Geist kennengelernt hat. Sie freut sich des Herrn, den sie nicht sieht und doch nahe erfährt. Man freut sich ebenso der Schwestern und Brüder des neuen Gottesvolkes. Die Apostelgeschichte berichtet von der Freude und Herzlichkeit der Zusammenkünfte, Charakteristika, die uns oft so spärlich gelingen. Die andere Aufgabe besteht darin, die neugewonnene Identität zu stärken. Die Zusammenkünfte dienen der „Auferbauung“, der neuen Identität in jeder Hinsicht. Das Volk Gottes muß zugerüstet werden für die vielfältigen Bezüge des Lebens, ebenso durch Trost wie durch ethische Orientierung, ebenso durch Ausrichtung auf die Herkunft wie auf die Zukunft des Weges. Die Inhalte der Auferbauung spiegeln die neutestamentlichen Briefe, die wahrscheinlich auch in den Gottesdiensten verlesen worden sind. Die Versammlungen haben diesen Doppelcharakter, den Charakter der Expression, des Ausdrückens, was man geworden ist, und den der vielfältigen Zurüstung, damit der Alltagsgottesdienst nach Römer 12 gelingen kann.

Am praktischen Vollzug des Gottesdienstes sind offenbar viele beteiligt, nach 1. Kor 14 sogar alle. Die Mittel der Gottesdienstgestaltung sind einfach und grundlegend: Das Wort spielt eine große Rolle, aber in einer größeren Vielfalt als bei uns. Neben der auslegenden Verkündigung des Alten Testaments sowie der Geschichte und Sendung Jesu steht ein großer Anteil von charismatischer Spontanverkündigung als Wort der Prophetie, der Weisheit, der Erkenntnis etc. Die Gebetswirklichkeit ist ebenfalls reich, angefangen vom gesungenen Psalm bis hin zum Sprachengebet. Besonders die Apostelgeschichte zeigt die Gemeinde als betende Gemeinde. Das Mahl ist vermutlich oft gefeiert worden. Manche meinen, bei jeder Zusammenkunft. Dann wurde Segnung und Handauflegung praktiziert, besonders im Zusammenhang mit Sendung und Beauftragung. Es gab offenbar auch das Miteinander von Wort und Zeichen, d. h., daß zum Wort hinzu das vollmächtige Handeln kam durch Krafttaten und Heilungen. Und schließlich wird

noch einmal extra in der Apostelgeschichte die Gemeinschaft genannt. Daran wird noch einmal deutlich, wie stark neutestamentlicher Gottesdienst Gemeinschaftswirklichkeit ist. Er ist nicht mehr der Priestergottesdienst, den einer stellvertretend für die Gemeinde vollzieht. Er ist Gemeinschaftswirklichkeit. Die einfachen funktionalen Worte „Zusammenkommen“ und „Sichversammeln“ haben eine Tiefendimension. Sie sind nicht nur der banale Ausdruck, daß man zusammenkommt; sie drücken auch aus, daß das neugewonnene Gottesverhältnis ganz wesentlich ein Gemeinschaftsverhältnis ist. Die Ferne und Feindschaft zwischen Gott und dem Menschen und die Ferne und Feindschaft der Menschen untereinander sind zu Ende. Der, in dessen Namen man sich versammelt, Jesus, ist ja der, der den Zaun abgebrochen hat und aus zweien eins gemacht hat (Eph 2, 14). Er ist der, der in ihm selbst die Gegensätze zwischen Juden und Heiden, Mann und Frau, Arbeitgeber und Arbeitnehmer (Gal 3, 28) überwunden hat. Und der Geist ist ausgesprochenermaßen der Geist, der zueinander führt, er ist der Gemeinschaftsgeist. Darum ist Gottesdienst als Zusammenkommen so sehr logischer Ausdruck dessen, was man in Geist und Wahrheit wurde.

*5. Ein Schlaglicht kurz auf unsere freikirchliche Geschichte.* Unsere freikirchlichen Gottesdienste sind in ihrer geschichtlichen Herkunft und Prägung durchaus Antworten auf diese eben beschriebene Herausforderung des neutestamentlichen Gottesdienstes. Wenn ich hier „freikirchlich“ sage, dann meine ich die drei Ströme, die unter uns anteilmäßig sehr unterschiedlich vertreten sind, nämlich die Darbyisten, Elingemeinden und Baptisten. Wenn wir uns die Gottesdienste dieser drei Gruppen anschauen, dann sind sie jeder auf ihre Weise ein Versuch, auf die Herausforderung des biblischen Gottesdienstes zu antworten. Die Leute der ersten Generation waren ja durchweg Leute, die aus den Volkskirchen kamen und die dort Gottesdienst anders erlebt hatten. Der baptistische Gottesdienst der Anfänge ist stark der Gottesdienst, der das Wirken des Geistes in der zentralen vollmächtigen missionarischen Verkündigung, in flankierenden Zeugnissen und in den Gebeten der Gemeinde erwartet. Bei den Darbyisten wird besonders damit ernst gemacht, daß der Heilige Geist selber als Person der Leiter der Versammlung ist. Das muß man verstehen, um die darbyistischen Gottesdienste verstehen zu können. Der Heili-

ge Geist in seiner Unsichtbarkeit ist selber der, der die Versammlung leitet, nicht der Älteste etc., sondern der Geist. Er selbst erteilt das Wort in der Versammlung. Er selber ordnet die Versammlung, und man wartet in der Stille darauf, daß sein Ordnen und Leiten und sein Weisungerteilen durchkommt. Der Geist wird besonders als der erwartet, der zur Anbetung führt und zur Erkenntnistiefe führt. Die Elimgemeinden erwarten am stärksten die dynamische Geistwirkung. Dort ist der Gottesdienst nicht der Ort für den ruhigen Fluß der Erkenntnis und der Anbetung. Hier soll es mächtig zum Durchbruch des Geistes kommen. Hier soll Befreiung geschehen. Gebundene sollen frei und Kranke sollen heil werden. Hier darf es auch zur ekstatischen Äußerung des Geistes kommen.

Das sind drei freikirchliche Bewegungen, die auf den neutestamentlichen Gottesdienst als Geistgeschehen reagieren wollten, und wie unterschiedlich ist das Ergebnis! Was daraus nach 150 Jahren Geschichte geworden ist, das möchte ich nicht ausführlich charakterisieren. Ich habe aber den Eindruck, daß bei vielen das Bewußtsein, einen Zipfel von der neuen wunderbaren Gottesdienstwirklichkeit gepackt zu haben, schwach geworden ist und daß unsere Freikirchen ein geringes Identitätsbewußtsein von ihren Anfängen haben. Manche verstehen auch ihre eigene Gottesdienstwirklichkeit kaum noch. Andererseits ist unter uns seit vielen Jahren eine Unruhe da, keine mächtige Unruhe, aber doch eine, die immer wieder aufflackert als Suche nach einer Erneuerung unserer Gottesdienste.

#### *6. Vier Herausforderungen durch den Gottesdienst im Neuen Testament für uns heute.*

a) *Die Erneuerung des Gottesdienstes soll zu einer starken Wechselwirkung zwischen dem Lebensgottesdienst nach Römer 12 und dem Versammlungsgottesdienst führen.* Die versammelte Gemeinde ist keine Sonderwirklichkeit, kein Rückzug, neben dem dann beziehungslos der Alltag gelebt wird, sondern die Erneuerung aus dem Geist führt zu einer lebendigen Wechselwirkung zwischen dem Alltagsgottesdienst mit seiner Anfechtung, seinem Gelingen und Versagen und dem Versammlungsgottesdienst. Von dieser Wechselwirkung lebt die Gemeindeversammlung. Der Heilige Geist möchte uns einerseits ermächtigen zu dem vernünftigen Gottesdienst nach Römer 12 in unseren Lebensbezügen, etwa nach der An-

weisung von Römer 12, 9ff., die ich hier markiere: Der Heilige Geist will uns ermächtigen zum Mittragen mit Schwestern und Brüdern, zum Mittrauern und zur Mitfreude, zur Gastfreundschaft und zum Helfen in materiellen Engpässen. Er möchte uns ermächtigen zum rechten Reagieren auf ungerechte Behandlungen und Feindschaft in der Firma, bei Nachbarn etc., bis hin zum Segnen der Feinde. Er möchte uns ermächtigen zum Umgang mit uns selbst, etwa zum Stehvermögen in der vielfältigen alltäglichen Plackerei, daß wir nicht faul und träge sind und daß wir der Gefahr widerstehen, eine zu hohe Meinung von uns zu haben. Der Versammlungsgottesdienst lebt in seiner Qualität davon, wieviel von diesem Lebensgottesdienst mitgebracht wird, wieviel der Gottesdienst der versammelten Gemeinde ein direkter und indirekter Umschlagplatz all dessen ist, was wir mitbringen an Sieg und Niederlage, an Fragen und Erwartungen, an Frustration und gestern noch erlebter Freude. Wir müssen Möglichkeiten entwickeln, daß der alltägliche Gottesdienst zum Tragen kommt im Gottesdienst der versammelten Gemeinde. Und umgekehrt: Weil der Lebensgottesdienst angefochtener Gottesdienst ist, weil er Kampf ist, darum braucht er das Sich-Versammeln und die vielfältige Zurüstung, damit er dann wieder klarer gelebt werden kann. Diese Zurüstung für den Lebensgottesdienst allerdings müßte vielgestaltiger werden. Wenn wir das Neue Testament recht verstehen, dann müßte in der Gemeinde als Familie Gottes das Aussprechen von Alltagsproblemen, das Aussprechen von Schuld und Vergebung ebenso möglich sein wie das andere, daß die konkreten Freuden und Leiden in der versammelten Gemeinde völlig zurücktreten und wir dann nur noch ausgerichtet werden auf Gott selbst, etwa beim Mahl auf die Tatsache seines Leidens und Sterbens für uns oder die Anschauung des „Leibes Christi“, der dadurch geworden ist. Daß wir uns das nur nicht zu eng vorstellen, wie diese Zurüstung für den alltäglichen Gottesdienst aussieht! Gottes Geist möchte uns die Ängste nehmen, den Alltag mitzubringen.

Umgekehrt möchte der Heilige Geist auch die Fähigkeit geben, daß persönliche Erwartungen zurücktreten können und wir mit offenen Augen für die Nöte und Probleme der Schwestern und Brüder in der versammelten Gemeinde sitzen, daß es sich nicht immer nur um die Frage dreht, ob ich meine Ration an Kraft für die Woche mitnehme. Wir dürfen die Erwei-

terung erfahren, weil Gottesdienst Gemeinschaftswirklichkeit ist, mit den Augen Gottes den Bruder und die Schwester wahrnehmen. Ich habe mir angewöhnt, den Sonntag gerade im Blick darauf im Gebet vorzubereiten: Herr, gib mir heute diese innere Offenheit, vor dem Gottesdienst, in und nach dem Gottesdienst auf Schwestern und Brüder aufmerksam zu werden, ihnen die Schwelle niedrig zu machen, daß sie mit ihrem alltäglichen Gottesdienst herausrücken, daß sich vielleicht ein Gespräch, eine Begegnung ergibt. Das müssen nicht immer lang vereinbarte Gespräche sein. Der Heilige Geist kann in Spontanbegegnungen sehr viel Gutes auch in wenigen Minuten schaffen. Gottes Geist möchte uns auch von unseren persönlichen Klischees befreien, wie der Alltag im versammelten Gottesdienst vorkommen muß. Für die einen fängt richtiger Gemeindegottesdienst erst an, wenn auch direkt von Problemen und von den Wunden der Woche gesprochen wird. Für andere ist gerade das die relevante Hilfe, wenn das Persönliche einmal ganz zurücktritt und sie nur noch Gott, Jesus anschauen und ihn anbeten. Wir haben unsere Prägungen, die erweitert werden dürfen. Beides hat seinen Ort, daß die Hilfe gerade aus dem Wegsehen von den Problemen kommt und daß sie darin besteht, daß wir den Alltag mitbringen und aussprechen.

b) *Eine weitere Polarität: Die Erneuerung des Gottesdienstes im Heiligen Geist führt zu einer Beteiligung aller und zugleich zu einer Gestalt der Versammlung, die von Frieden und Klarheit bestimmt ist.* Wir bekommen das oft nicht zueinander. Diese Polarität ist offenbar nicht automatisch gegeben, sondern es muß daran gearbeitet und gelernt werden. Der Geist Gottes möchte uns begreifen lehren, daß es die ganze Bandbreite der Äußerungen geben darf, also die Bandbreite vom Jubel in der Apostelgeschichte und dem Mitweinen bis hin zur geschliffenen Lehrpredigt oder zur Sprachenrede. Der Geist möchte uns auch dahin führen, daß wir die ganze Bandbreite der sich Äußern den bejahen, nicht nur die Äußerungen, sondern auch die Menschen, die sich da äußern. Daß sich die einbringen dürfen, die öffentlich auftreten können, bei denen man nicht Ängste aussteht, sondern weiß, daß es erfreulich laufen wird. Daß sich aber auch die einbringen dürfen, die eine höhere Hemmschwelle haben und die vermutlich immer irgendwo Schnitzer machen oder hinterher kommen und sich

entschuldigen und sagen, daß sie es ganz anders herausbringen wollten. Daß sich die Stillen einbringen dürfen, bis hin zu denen, die immer dran sind und deren Anfechtung es ist, zu dominieren. Dahin müßte der Geist führen, daß das nicht von vornherein reglementiert ist, sondern daß Gottes unterschiedliche Kinder aufeinander achten lernen.

Andererseits lehrt Gottes Geist Strukturen zu bejahen, die zum Frieden helfen wollen. Neutestamentlich sind etwa folgende Strukturen erkennbar: Einmal eine gut ausgeübte Leitung, die offenbar kein Gegensatz zur Beteiligung aller ist. Das haben viele in der charismatischen Erneuerung erst langsam lernen müssen, wie das zueinander gehört. Ein anderes Strukturelement, das zum Frieden verhelfen will, ist die Dosierung und Prüfung, d. h. daß eben nicht immer alles und daß nicht immer jeder dran ist und daß die Gemeinde auch nicht dazu verurteilt ist, alles still zu erleiden und hinzunehmen. Der Geist ist wirklich der, der der Gemeinde und nicht nur einigen Herausragenden gegeben ist, von denen es der Rest wieder entgegennimmt. Die dritte Strukturhilfe besteht darin, daß Gottesdienst zu einer Gestalt hinfindet, wenn auch nicht zu der einen heiliggesprochenen Liturgie. Darin steckt allerdings auch ein Problem, daß als ein Ordnungs- und Friedenselement der Gottesdienst offenbar eine Gestalt haben muß. Die Formen haben die Tendenz, im Laufe einer Gemeindegeschichte unantastbar zu werden. Ihr Dienstcharakter wird vergessen. Vor allen Strukturen möchte der Heilige Geist offenbar hinwirken auf die innere Bereitschaft des Achtens und Wartens aufeinander. Das erscheint mir wichtiger zu sein als die Strukturelemente, daß, wie wir es in Apg 2 und 4 finden, immer wieder vom Einssein, vom Einswerden die Rede ist und wie es zustande kommt, wenn die Teilnehmer nach dem Wort des Paulus aufeinander achten: „Jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auf das, was des andern ist.“ Für die versammelte Gemeinde ist es lebenswichtig, daß wir nicht nur nach oben ausgerichtet sind, sondern daß wir in Liebe und Offenheit auf die Schwestern und Brüder achten; denn es soll ja nicht nur ich, sondern der Leib soll erbaut werden. Auch hier müssen wir wieder unsere unterschiedlichen Erweiterungen und Befreiungen erfahren. Der eine muß befreit werden von seinem zu starken Ordnungs- und Leitungsdenken und der andere von einer Überbetonung der Vielfalt und Spontaneität im Gottesdienst.

c) *Die Erneuerung des Gottesdienstes durch den Heiligen Geist führt hin zum Gottesdienst derer, die die Kinder des Vaters geworden sind und zugleich mit dem heiligen Gott Gemeinschaft haben.* Auf die Seite gehört, wie wir an der Apostelgeschichte beobachten, die Zuversicht im Gebet und die Atmosphäre, die entsteht, wenn man „ein Herz und eine Seele“ ist. Hierher gehören all der Jubel, die festliche Freude beim Brotbrechen. Hierher gehören all die Äußerungsformen der Freude, bis hin zum Singen und Tanzen, die es ausdrücken, daß wir wirklich die Befreiten sind, daß wir wirklich den Geist haben und daß wir dadurch den zum Vater haben, dem sogar die Haare auf unserem Kopf nicht unwichtig sind. Auf die andere Seite gehört etwa beim Abendmahl das Gedächtnis daran, welchen Preis dieses Gottesverhältnis kostete, gehört die Selbstprüfung und das Selbstgericht nach 1. Korinther 11. Hierher gehört die Mahnung zu einem Lebensstil, der der Heiligkeit Gottes entspricht. Hierher gehört der Bußruf auch an die, die neue Menschen geworden sind. Hierher gehört auch die Erschütterung und das „aufs Angesicht fallen“ von 1. Korinther 14, das sich nicht auf Heiden beschränken muß. Hierher gehört auch die erschütternde Geschichte von Ananias und Saphira (Apg 5).

Meine Frage ist, ob wir das erste so wenig erleben, weil das zweite so wenig klar geschieht, weil wir mit Schuld und Erneuerung so wenig umgehen können. Ebenso könnte es umgekehrt so sein, daß zu Buße und Erneuerung so wenig Freiheit da ist, weil die Atmosphäre der Vergebung, Liebe und Freiheit so wenig greifbar ist, die es leichter macht, mit seinem Lebensdurcheinander ans Licht zu kommen. Wir haben große Mühe, diese Herausforderung biblischen Gottesdienstes an uns heranzulassen. Den Vätern werfen wir vor, daß sie zu stark Gottes Heiligkeit, die Buße und das Gericht betont haben. Heute, so scheint es mir, erhoffen sich nicht wenige eine Atmosphäre der Freiheit ohne die Schmerzen der Befreiung.

d) *Eine vierte und letzte Herausforderung: Die Erneuerung des Gottesdienstes aus dem Heiligen Geist führt hin zur einfachen Versammlung der zwei oder drei in Jesu Namen,* die doch zugleich die Teilnahme an der Festversammlung der zehntausend Engel, der Gemeinde der Vollendeten und Erstgeborenen ist, wie es in Hebr 12 heißt. Die Polarität besteht darin, daß der Gottesdienst, wenn der Heilige Geist ihn erneuert, uns einerseits

hinführt zum einfachen Wesenskern und uns zugleich anschließt an die größten Horizonte. Die neutestamentliche Gemeinde bekam es ja von Jesus selbst gesagt und begriff es dann auch in der Apostelgeschichte, wie wenig nötig ist, damit wirklich Gottesdienst geschehen kann, nämlich daß zwei oder drei in seinem Namen zusammenkommen, seine Gegenwart im Geist erleben und daß sie eins werden in dem, was sie bitten wollen. Wo diese Merkmale des Gottesdienstes da sind, da beginnt Erneuerung, da beginnen sich Himmel und Erde zu bewegen, da beginnt Gott schöpferisch zu handeln. Wie oft hat Gemeinde- und Missionsgeschichte angefangen mit dem Gottesdienst von zwei oder drei Leuten, die eins wurden. Das ist geradezu ein klassisches Muster für die Geschichte der Mission und der Gemeindeerneuerung. Wir haben zu lernen, daß diesem einfachen Gottesdienst gar nichts fehlt, ob er in einem Keller gefeiert wird oder im Wald irgendwo in Rußland.

Dieser einfache Gottesdienst hat aber eine gewaltige Tiefendimension. Er ist angeschlossen an den Gottesdienst der Engel und der vollendeten Gemeinde. Das müssen wir begreifen. Wir haben oft eine so arme Vorstellung, wenn wir in einer Stubenversammlung beieinandersitzen. Was müssen wir erst alles haben, daß es ein richtiger Gottesdienst wird. Und dieser Urgottesdienst hat einen weiten Horizont, denn er bedeutet Gemeinschaft mit dem Gott, der zu geben und zu handeln anfängt: „Es wird gegeben werden, wenn ihr eins werdet!“ Diese Wirklichkeit von Gottesdienst müßte uns herausfordern, unabhängig zu werden von all den schönen, aber zweitrangigen Merkmalen, dem schönen Haus, der Schönheit der Gottesdienste, der großen, eindrucksvollen Zahl. Abhängig aber müßten wir in unserem Verständnis vom Gottesdienst von diesen Urmerkmalen werden, daß wir, ob wir tausend oder drei Leute sind, wirklich in seinem Namen zusammenkommen. Dafür müßte eine innere Sensibilität sprechen: Kommen wir wirklich in seinem Namen zusammen, kommen wir wirklich in seinem Geist zusammen, und ist es wirklich unser Anliegen, eins zu werden? Brennt uns das auf der Seele, daß wir uns in diese Richtung bewegen? Von solchen Versammlungen, ob sie klein oder groß sind, dürfen wir einen großen Begriff haben und eine große Erwartung, weil in solchen Gottesdiensten die Erneuerung beginnt.

Siegfried Liebschner  
Heidmühlenweg 169, 2200 Elmshorn

# Zur Praxis unserer Gottesdienste

Im Sommer-Semester 1981 veranstalteten Siegfried Liebschner und ich eine „Praktisch-Theologische Übung: Gottesdienst“. Wir befaßten uns vor allem mit der konkreten gottesdienstlichen Praxis in unseren Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden. Natürlich enthielt die Übung auch Abschnitte zum biblischen Gottesdienstbild, zum Vergleich mit dem Gottesdienstverständnis anderer Konfessionen und zu den geschichtlichen Wurzeln unserer Praxis. Im Vordergrund standen jedoch aktuelle praktische Gesichtspunkte. Wir schufen uns ein eigenes Untersuchungsgerüst und beleuchteten ausschnitthaft einzelne Aspekte. Einige unserer Fragen und Beobachtungen möchten wir hiermit weitergeben.

## (1) Der Untersuchungskatalog

Welche Faktoren muß eine Analyse der Gottesdienstpraxis beachten? Welche Elemente spielen die wichtigste Rolle? Uns erscheinen folgende Fragen als vordringlich.

1.1 Welche *Theologie des Gottesdienstes* steht hinter der Praxis? Welche geistliche Funktion hat das Zusammenkommen? Natürlich besteht hier ein enger Zusammenhang zur Gemeindelehre: Was ist Gemeinde, wie und wozu lebt sie?

1.2 Welche *Traditionen und Erwartungen* beeinflussen den Ablauf des Gottesdienstes? Sie wirken sich stark prägend aus. Weithin besteht in der Kirchengeschichte die Tendenz zur regelten Ordnung im Gottesdienst; schnell wird auch bei uns die Normalität zur Normativität. Die Ambivalenz des Befundes liegt vor Augen. Auf der einen Seite stehen Identität, gute Gewohnheit und Eindeutigkeit der Situation; andererseits erhebt sich die Frage nach der Flexibilität gegenüber einer starren Verkrustung. Zugleich ist damit die Frage aufgegeben, wie man Änderungen vornehmen kann, ohne daß sie als Zerbruch oder Verzerrung empfunden werden müssen (Innovationsproblematik).

1.3 Welche Stellung hat die *Predigt im Gottesdienst*? Der protestantische Gottesdienst steht und fällt weitgehend mit der Predigt. Hier ist eine grundlegende Besinnung angebracht, ohne daß die Verkündigung abgewertet werden soll oder darf.

1.4 Wie kommen die *Gemeinschaftsmomente* zur Geltung? Dazu rechnen Anteilgeben und

-nehmen, Bekanntmachungen, Begegnungen; ebenfalls der Generationsaspekt (Gemeinde als Familie; die Familie im Gottesdienst).

1.5 Wie sieht das „*Umfeld*“ des Gottesdienstes aus? Dazu gehören Vorbereitung und Nacharbeit, Auswahl (Texte, Lieder usw.), Absprachen der Beteiligten; Gebetsvorbereitung und -begleitung; ebenfalls Abholdienst, Betreuung von Kranken und Kindern; Kontaktpflege, Einladungen usw. Nicht zuletzt: Wie verbindet sich der Gottesdienst mit dem Alltag?

1.6 Wie gestaltet sich die *Leitung des Gottesdienstes*? Liegt sie weithin in der Hand weniger, speziell des Pastors? Wann wird die Gemeinde entmündigt, zum Konsumenten degradiert? Wie verbinden sich die Erfordernisse nach Würde, Stil, Façon, Ordnung mit denen nach Beteiligung, Respons, Spontaneität usw.?

1.7 Welche Funktion übt die *Musik im Gottesdienst* aus? Wie wirken sich Liedgut, Chor, Instrumente auf das Klima in der Versammlung aus? Was wird damit bezweckt und erreicht, wie wird das Singen erlebt?

1.8 Wie stark kann bzw. sollte der Gottesdienst einem jährlichen („Kirchenjahr“) bzw. monatlichen *Rhythmus* folgen? Wo droht Routine?

1.9 Was wird an der *Eröffnung* und am *Abschluß* des Gottesdienstes erkennbar? Gerade hier gibt es einen wichtigen Prüfstein dafür, was wir von unseren Gottesdiensten erwarten.

Der Untersuchungskatalog kann gewiß noch erweitert werden. Er reflektiert selbstverständlich seinerseits ein bestimmtes Verständnis von Gottesdienst und Gemeinde. Er orientiert sich am freikirchlichen Gemeindeverständnis; deshalb wird u. a. nach dem allgemeinen Priestertum, nach Gemeinschaft, Ausstrahlungskraft, Ganzheitlichkeit usw. gefragt. Die Gottesdienstpraxis ist ein Spiegel für Leben und Tradition der Gemeinde.

Einige der genannten Aspekte sollen im folgenden exemplarisch näher besehen werden.

## (2) Charakter und Sinnbestimmung des Gottesdienstes

Die Frage nach Charakter und Sinnbestimmung kann man von der Struktur wie auch von der Funktion her untersuchen.

2.1 Strukturell ist heute überwiegend die Tendenz zu einem *Mitglieder-Einheitsgottesdienst*

festzustellen; d. h. es gibt einen Typ von Gottesdienst, der verschiedene Belange abdeckt und der sich im wesentlichen an die Mitglieder richtet. Gegenüber unserer Tradition ist das eine deutliche Vereinsseitigung, ja Verkümmern. Für unterschiedliche Akzente gab es früher jeweils gesonderte Veranstaltungen. Die Gemeinde versammelte sich intern zu Abendmahl (geschlossene Mahlfeier), Liebesmahl, Gemeindestunde, Bibel- und Gebetsstunde. Daneben wandte man sich an Außenstehende in Evangelisationen, evangelistischen Gottesdiensten (z. T. die sonntägliche Abendveranstaltung) usw. Zurüstung, Sendung, Auf-erbauung, Feiern, Lehre, Gebet, Mission usw. hatten ihre eigenen Zeiten. Heute konzentriert man möglichst vieles in eine einzige Veranstaltung (die Gemeindebibelschule versucht, dem entgegenzusteuern), ohne daß man wirklich damit glücklich ist, zumal der eine Gottesdienst relativ undifferenziert primär die Mitgliederbedürfnisse abzudecken versucht (Motto „etwas mit in die Woche nehmen“) und stark auf die Predigt ausgerichtet ist. Ein Umdenken ist nötig, und zwar strukturell, so daß die verschiedenen Aspekte des Gemeindelebens wieder besser zur Geltung kommen.

2.2 *Wozu dient der Gottesdienst? Welche Funktion hat er? Was ist sein Ziel?* Die Antwort ist sicher vielgestaltig; zu nennen sind etwa Erneuerung und Bewahrung der Gemeinde, Lob Gottes, Bewußtmachen des Willens Gottes, Ruf zum Glauben, Erleben der Familie Gottes, gemeinsame Freude und Trauer. In unseren Gemeinden existiert durchaus ein Gespür für die mannigfachen Funktionen des Gottesdienstes. Man weiß: es gibt nicht nur den einen Grundtyp „Predigtgottesdienst“; wichtig sind auch die Elemente Anbetung und Gemeinschaft. Hinzu kommt das, was sich vor und nach dem formellen Gottesdienst abspielt (bis hin zum „Kirchenkaffee“). Wie weit ist das integriert?

Nicht jeder Gottesdienst muß demselben Zweck dienen. Von den Leitenden wird das Gespür verlangt zu erfassen, was jeweils geboten ist, welche Impulse der Gottesdienst vermitteln soll. Was wird in Bewegung gebracht? Dient die Veranstaltung eher der Erneuerung, Bestätigung, Veränderung oder sogar auch der Verunsicherung? Keinesfalls darf sie nur eine Art geistliche Unterhaltung bieten wollen. Die Sinnbestimmung darf jeweils ruhig klarer und mutiger angefaßt werden! Dabei ist auch die Frage der Aktion, in die der Gottesdienst

mündet, zu berücksichtigen (Gottesdienst als Handlungsanweisung). Wie konkretisiert sich das Gesagte und Vernommene (z. B. in der Segnung, Sendung, Planung)?

2.3 *Woher erhält der Gottesdienst seine Konzeption?* Die Versuchung dessen, der ihn hauptverantwortlich vorbereitet, besteht darin, ihn von der eigenen Perspektive her zu konzipieren. Aber die Teilnehmer dürfen nicht zu kurz kommen! Allzuleicht auch geschieht die Konzeption von der Tradition her, d. h. man macht sich im Grunde wenig Gedanken. Einseitig ist auch die Konzeption lediglich vom Text bzw. Thema her. Zu bedenken ist auch die Aufgabenstellung des jeweiligen Gottesdienstes. Wenn die verschiedenen „Interessen“ berücksichtigt werden, wird der Gottesdienst „interessant“. Wahrscheinlich ist das der größte Übelstand vieler christlicher Gottesdienste: sie sind schlicht uninteressant! Man sollte die Kategorie „interessant“ nicht als „rein menschlich“ abtun; vielmehr ist wirkliches geistliches Leben immer auch interessant, weil es uns aktuell anspricht („So spricht der Herr“), weil uns die Botschaft „mitten durchs Herz geht“ (Apg 2, 37).

2.4 Wichtig für den Charakter des Gottesdienstes ist auch unser *Bild von Gott und Gemeinde*. Gottesdienst und Gottesbild hängen aufs engste zusammen! Wer ist Gott, wie nahe ich ihm, wo begegne ich ihm — im Wort, im Bruder, im Leben, im „Sakrament“? Ist er für uns in erster Linie der Heilige oder der Erlöser, der nahe oder der ferne Gott? Oder gar ein strenger Gesetzgeber? Wie kommen seine Liebe und Heiligkeit, sein Interesse für uns und seine Autorität im Gottesdienst zum Ausdruck? Manche Engführung in der Praxis stammt aus einem einseitigen Gottesbild.

Das Gemeindebild kommt nicht nur funktional (wofür ist Gemeinde da, welche Gaben und Aufgaben gibt es in ihr?), sondern auch personal zur Geltung. Der wesentlichste Kritikpunkt lautet hier, wir veranstalteten Gottesdienste in der Regel nur für (gebildete) Erwachsene. Der Gottesdienst wird dann nicht zum Integrationsmodell der Gesellschaft, zum Ausdruck der „Familie Gottes“.

### (3) *Das Singen*

Das *Singen* nimmt nicht nur einen recht großen Teil des Gottesdienstes ein; es bildet auch ganz überwiegend, ja fast *ausschließlich die Gelegenheit zu gemeinsamem Handeln* im

Gottesdienst. Der Chor verstärkt dieses Moment; er ist in der Regel neben dem Pastor der aktivste Teil der Anwesenden. Der Gestaltung des Singens kommt daher große Bedeutung für Charakter, Atmosphäre und Ausstrahlung der Veranstaltung zu. Bei der Auswahl der Lieder ist ein mehrfacher „Wert“ zu berücksichtigen.

3.1 Jedes *gesungene Wort* hat einen *Aussagewert*. Meistens werden danach die Lieder (also über den Text) ausgesucht. Das ist natürlich nicht falsch, aber völlig einseitig und u. U. hinderlich, wenn die anderen Werte nicht dasselbe Ziel fördern.

3.2 Ein Lied besitzt auch einen *Gefühlswert*. Er ist schwer zu messen. Gewiß gibt es auch unechte, ja falsche Gefühle. Aber Musik läuft niemals ohne Emotionen ab. Speziell das erweckliche Lied und der Hymnus treffen immer tief in den Gefühlsbereich. Die richtige Stimmung und Dosierung zu finden, ist oft schwer. Aber wir sollten hier aus stilistischen oder ästhetischen Gründen keine Hindernisse aufbauen; wichtiger ist allemal, daß die Botschaft den Menschen erreicht, erfaßt und zur Resonanz bringt. Das Lied ist ein vorzügliches therapeutisches Mittel, um Freude, Schmerz, Buße, Angst, Sehnsucht usw. auszudrücken. Die Musik ist dabei, so betrachtet, sogar wichtiger als der Text.

3.3 Ein Lied hat ebenfalls einen *Gemeinschaftswert*. Klassisch wird das am Refrainlied erkennbar: alle können einstimmen. Wir sollten solche Formen wieder mehr entdecken; damit wird auch die Integration der Chöre in das Gemeindeleben gefördert. Ein hoher Gemeinschaftswert liegt dort vor, wo ein Lied die Menschen verbindet — u. U. sogar physisch (Beispiel „Die wir uns allhier beisammen finden, schlagen unsre Hände ein“). Auch die Einladung zum vielstimmigen Gesang (und warum nicht auch die Beteiligung vieler Instrumente) fördert die Gemeinschaft.

3.4 Ein Lied besitzt schließlich einen *Erinnerungswert*. Die Erinnerung kann natürlich bei den einzelnen Teilnehmern ganz unterschiedlich gelagert sein (z. B. „Das sangen wir bei unserer Hochzeit . . .“). Die geschichtliche Dimension hat oft tiefe Auswirkungen. Assoziationen ergeben sich, gute oder un gute Gefühle kommen auf. Zu oft bleiben diese Aspekte bei der Liedauswahl unberücksichtigt.

#### (4) *Nachbarschaftsgottesdienste*

Einer der Teile unserer Übung befaßte sich mit der *Planung eines Gottesdienstes für die Nachbarn*. Es gibt Gemeinden, die so etwas regelmäßig (z. B. monatlich einmal) durchführen. Die Planung wird sich vor allem auf die Vorbereitung (Werbung) und die Gestaltung (Rahmen) konzentrieren.

4.1 Die Vorbereitung zeigt sehr schnell, welchen „Sitz im Leben“ der Gesellschaft die Gemeinde hat. Viel *Umfeldarbeit* ist erforderlich, etwa durch einen „Tag der offenen Tür“, ein Straßenfest, einen „kleinen Kirchentag“ und dgl. Die Schwelle zum Besuch unserer Veranstaltungen ist noch zu hoch („ein Gottesdienstbesuch ist schon eine halbe Identifikation“); sie sind zu sehr Mitgliederunternehmen. Wir sollten Wege finden, eine unverbindliche, die Anonymität nicht gleich sprengende Kontaktaufnahme zu ermöglichen. Gewiß wird ein regelmäßiger Besuch zur „gesellschaftlichen Alternative“ werden; aber der Weg dahin muß von uns besser gepflastert werden. Das kann nur langfristig geschehen.

4.2 Was muß sich bei einem solchen Gottesdienst gegenüber dem „normalen“ ändern? Im Idealfall eigentlich gar nichts! Somit wird das vermeintlich Besondere zur Rückfrage an das Übliche. Ein paar Änderungen am Stil genügen nicht; sie betreffen nur die Dekoration. Entscheidend ist die *geistliche Wirkungskraft des Gottesdienstes*. Hier sollen doch permanent die therapeutischen, diakonischen und missionarischen Kräfte des Evangeliums zur Erfahrung kommen. Was hätten wir den Nachbarn Besseres anzubieten? Wichtig ist dabei noch ein weiterer Faktor, nämlich inwieweit der Gottesdienst auf die Personen einladend wirkt, und zwar auf alle (nach Alter, Geschlecht, Bildung, Sozialstatus usw.). Der Nachbar wird sehr schnell spüren, ob er wirklich willkommen ist (das ist noch mehr als „angenommen“), ob ihm die herzliche Liebe Gottes durch die Gemeinde nahegebracht wird.

Dr. Wiard Popkes  
Oberförsterkoppel 10, 2055 Aumühle

## Forschungshinweis: „Die Hausgemeinde im Urchristentum“

1. In den Darstellungen von Gemeindeleben und -lehre des Frühchristentums trat bis vor nicht langer Zeit die konkrete Gestalt der Gemeinde kaum in Erscheinung. Inzwischen ist jedoch ein erfreulicher Wechsel in der Forschung zu verzeichnen. Die soziologischen Gegebenheiten der Ekklesiologie erhalten die ihnen gebührende Aufmerksamkeit. Die Amerikaner erkannten das schon länger. Einige der Arbeiten liegen auch in deutscher Übersetzung vor, darunter *Edwin A. Judge*, Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur christlicher Gruppen im ersten Jahrhundert (Wuppertal 1964, 79 S.), *Wayne A. Meeks* (Hrsg.), Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt (München 1979, 312 S.), *Robert M. Grant*, Christen als Bürger im Römischen Reich (Göttingen 1981, 234 S.). Weitere Titel sind etwa *Abraham Malherbe*, Social Aspects of Early Christianity (1977), und *John Gager*, Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity (1975). Aber auch von europäischer Seite ist der Fragenkreis erschlossen worden. Besonders zu nennen sind die Aufsätze von *Gerd Theißen*, Studien zur Soziologie des Urchristentums (Tübingen 1979, 317 S.). Instruktiv ist auch der Beitrag von *Henneke Gülzow*, Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission, im ersten Band der „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte“ (hrsg. von H. Frohnes u. a., München 1974, S. 189 - 226); ferner *A. Riesner*, Apostolischer Gemeindebau (Gießen 1978, 127 S.). Einen Forschungsbericht kann man ebenfalls bereits lesen: *Robin Scroggs*, The Sociological Interpretation of the New Testament Studies 26 (1979/80) S. 164 - 179. Scroggs selber spricht dabei auch das Problemfeld „Sekte“ an. Der Begriff hat bekanntlich in der Kirchensoziologie eine bedeutende Rolle gespielt (Max Weber, Ernst Troeltsch); dazu neuerdings auch *Kurt Rudolph*, Wesen und Struktur der Sekte: Kairos 21 (1979) S. 241 - 254.

2. Im Zuge dieser Forschungen hat die Hausgemeinde als wichtiger Faktor der Sozialgestalt des Urchristentums besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Eine sehr

lesenswerte Studie lieferte dazu unlängst *Hans-Josef Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (Stuttgart 1981, 120 S.), mit ausführlichen Literaturangaben; ausdrücklich genannt seien daraus: der Aufsatz von *Dieter Lührmann*, Neutestamentliche Haustafeln und Ökonomie: New Testament Studies 27 (1980/81) 83 - 97, sowie die Dissertation von *Bernhard Grimm*, Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft (1975, 348 S., bes. 194 ff.). *Klauck* unterteilt die Materie in I. Sprachliche Vorfragen, II. Die Hausgemeinde im urchristlichen Schrifttum, III. Religionsgeschichte in vorkonstantinischer Zeit, IV. Religionsgeschichtliche Analogien, um V. eine kurze Auswertung zu bieten (99 bis 102). Daraus einige Zitate: „Das Haus als der Ort, wo religiöses Leben sich abspielt und konkret wird, hat in der Antike eine lange, ungebrochene Tradition.“ Als direktes Vorbild für die christliche Hausgemeinde „kommt in erster Linie die jüdische Haussynagoge in Betracht“. Gegenüber den vergleichbaren privaten Kultvereinen im Heidentum erwiesen sich die christlichen Gruppen als „konkurrenzfähig... vor allem durch die Botschaft von der Brüderlichkeit, die in dieser Form wenig Parallelen hat und die nicht blasse Theorie blieb“. Man versuchte, Sätze wie Gal 3, 28 zu verwirklichen; *G. Theißen* spricht hier gern (im Anschluß an *E. Troeltsch*) vom „urchristlichen Liebespatriarchalismus“. *Klauck* dazu weiter: „Auch die schroffen Gegensätze zwischen arm und reich... erfahren eine Milderung“; und: „grundsätzlich hielten Hausgemeinden sich für Neubekehrte aus allen sozialen Schichten offen“. Wichtig ist auch die Beobachtung: „Die Rollenverteilung innerhalb einer Hausgemeinde, die teils an die äußeren Gegebenheiten anknüpft (Funktion des Gastgebers... , oder die Aufwertung der Frau des Hauses), stellt einen wesentlichen Faktor für die Herausbildung von Ämtern in der Kirche dar.“ Desgleichen: „Die Solidarität gegenüber einer oft feindlichen Umwelt stützt... die Gewinnung der eigenen christlichen Identität. Hausgemeinden konnten emotionale Geborgenheit vermitteln, das Gefühl des Zu-Hause-Seins.“ In der Hausgemeinde wird „das Potential der Familie für die Gemeinde nutzbar gemacht“. *Klauck* schließt mit zwei Beobachtungen: „... die heutige Krise des Christentums fördert die Rückbesinnung auf jene äußerlich unscheinbare Gemeindeform, die sich auch unter härtesten Bedingungen als lebensfähig erweist

. . .“; und: „Für die Zeit des Urchristentums kann man die Bedeutung der Hausgemeinden kaum hoch genug veranschlagen. Die Hausgemeinde war . . . Gründungszentrum und Baustein der Ortsgemeinde, Stützpunkt der Mission, der katechetischen Unterweisung, Ernstfall der christlichen Brüderlichkeit.“

3. Am Beispiel der Hausgemeinde kann man sehr gut mehrere fundamentale Fragen der konkreten Gemeindewirklichkeit studieren. Für das Urchristentum verbanden sich damit eine Reihe wesentlicher Aspekte, die z. T. auch sonst in der Auslegung des Neuen Testaments Bedeutung erlangten.

(a) *Organisatorische Fragen* des Gemeindelebens, wie Versammlungsort, Gemeindegröße, Verwaltung, Verantwortung gegenüber den Behörden, Finanzen, Rechtsstellung.

(b) *Das Verhältnis zwischen Gemeinde und Gesellschaft.* Der antike Oikos spiegelte die damalige ständische Ordnung wider; er umfaßte verschiedene soziale Schichten. Die Hausgemeinde entsprach damit strukturell der Gesellschaft; die Christenheit siedelte sich nicht einseitig oder gar isoliert in bestimmten Schichten an. Auch aus 1. Kor 1, 26 - 31 darf man nicht folgern, das Christentum sei nahezu ausschließlich eine Religion der untersten Bevölkerungsschicht gewesen; s. dazu *G. Theißen*, Studien . . . S. 232ff. Selbstverständlich blieb die Übernahme der ständischen Ordnung nicht ohne Probleme!

(c) *Die Mission.* S. dazu Gülzow. Sie erfolgte teils innerhalb des „Hauses“, also quer über die verschiedenen Schichten, teils im Austausch der einzelnen Schichten zwischen den Häusern. Es galt nicht der Grundsatz: „cuius regio eius religio.“

(d) *Ein besonderes Problem* bildet dabei die Frage nach der Bekehrung, ja Taufe „eines ganzen Hauses“. Ging das etwa allzu kollektiv zu? Wurden auch Kleinstkinder getauft? Zu dieser Frage über die sog. Oikosformel gibt es seit der Debatte zwischen Joachim Jeremias und Kurt Aland einiges an Literatur; vgl. *Theißen*, Studien 245ff., speziell Anm. 40, *Klauck* 51 - 56. Dazu zählen: *August Strobel*, Säuglings- und Kindertaufe in der ältesten Kirche, in: *O. Perels* (Hrsg.), Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe (1963) S. 7 - 69; drs., Der Begriff des Hauses im griechischen und römischen Privatrecht: ZNW 56 (1965) S. 91 - 100; *P. Weigandt*, Zur sogenannten „Oikosformel“: Novum Testamentum 6 (1963) S. 49 - 74; *L. Schenke*, Zur sogenannten „Oikos-

formel“ im Neuen Testament: Kairos 13 (1971) S. 226 - 243; *G. Dellling*, Zur Taufe von „Häusern“ im Urchristentum: Nov. Test. 7 (1965) S. 285 - 311; *Gerhard Barth*, Die Taufe in frühchristlicher Zeit (Neukirchen 1981) S. 138 bis 141. Das Ergebnis dieser Untersuchungen ist für die Vertreter der Säuglingstaufe alles andere als ermutigend. Der Katholik *Klauck* dazu: „Doch gibt die Oikosformel bei Lukas für diese Frage (d. h. der Säuglingstaufe) nicht das Geringste her . . .“ (56). Auch *G. Barth*: „Von einer sogenannten ‚Oikosformel‘ her läßt sich daher eine Übung der Kindertaufe in neutestamentlicher Zeit nicht wahrscheinlich machen“ (141).

(e) *Sozialschutz.* Das antike Haus stellte einen gewissen Autonomiebereich dar (vgl. *Judge*, S. 29); er umfaßte eine recht weitgehende Gemeinschaft der Wirtschaft in Produktion wie Konsum, des Lebens, des Lernens und Lehrens, des Rechts, u. U. auch des Betens. Der Hausherr war Autorität; die ihm Unterstellten waren zugleich auch seine Schutzbefohlenen. *Lührmann* (S. 89f.) verweist darauf, daß die Frage der Sklavenbefreiung nicht von der „ökonomischen Basis der Freiheit“ gelöst werden darf; mit einer abstrakten Befreiung war nicht geholfen. Wirklich frei war letztlich allerdings erst der, der selber einen Oikos führen konnte. In diesem Zusammenhang: die Probleme von 1. Kor 7, 21 erörtert ausführlich *Peter Stuhlmacher*, Der Brief an Philemon (EKK, 1975) S. 44ff. unter Bezug auf *S. S. Bartchys* Dissertation „*mallon chrestai*“: First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21 (1973), mit dem Ergebnis: „Falls du aber doch freikommen kannst, mache um so mehr daraus.“

(f) *Die Stellung der Frau.* Vgl. dazu Gülzow, S. 200ff.; er spricht von der „weitreichenden Verantwortung, die Frauen im Dienst der Gemeinden übertragen wurde“. Ihre Rolle bei der Mission wie auch in der Gestaltung des Gemeindelebens — gerade im Kontext der Hausgemeinde — darf keinesfalls unterschätzt werden.

(g) *Traditionsträger.* Den Faktor erwähnt *Lührmann* (S. 93f.) zu Recht. Die Hausgemeinde ermöglicht „Kontinuität, Dauer und Tradition“, „ . . . weil sie mit ihrem Anschluß an die *oikos*-Struktur die Möglichkeit des Generationsübergangs besitzt.“

W. P.

# Der Krankenhauseelsorger im Spiegel von Patientenmeinungen — Bericht über eine empirische Untersuchung<sup>1</sup>

Trotz der Fülle von Veröffentlichungen der neuen klinischen Seelsorgebewegung fehlen empirische Untersuchungen über die Patienten. Der Verfasser betrat hier Neuland, indem er Krankenhauspatienten befragte, um die meist unausgesprochenen Einstellungen und Erwartungen zu erhellen, die das Gespräch zwischen Patient und Krankenhauseelsorger behindern. Ziel der Studie aus dem Bereich der Sozialpsychologie ist die Verbesserung der Kommunikation zwischen den Partnern am Krankenbett.

## 1 *Das Krankenhaus aus Kontext*

1.1 Die zentrale Bedeutung des Krankenhauses wird deutlich, wenn man bedenkt, daß jeder 6. Bürger in der Bundesrepublik jährlich einmal im Krankenhaus liegt; in den westlichen Ländern sterben über 60 Prozent der Menschen im Krankenhaus. Die konsequente Anwendung naturwissenschaftlicher und in neuester Zeit technologischer Methoden führte zu enormen Fortschritten in der modernen Medizin. Doch brachte der gigantische technische Apparat gleichzeitig eine Verkümmern des menschlichen Aspekts mit sich: Viele Patienten fühlen sich allein gelassen, erleben ein Defizit an menschlicher Wärme und Zuneigung. Moderne Kliniken werden so zu „hochdifferenzierten Reparaturwerkstätten“<sup>2</sup>, die Ganzheit des Lebens gerät aus dem Blick, der Mensch mit seiner Lebensgeschichte wird zum (Krankheits-)Fall.

1.2 Obwohl die Sorge um den kranken Menschen von jeher zu den ureigensten Aufgaben der Kirche gehörte, wurde die Bedeutung der Krankenhauseelsorge lange Zeit von ihr verkannt. Vielfach wurden Pfarrer, die aus Alters- oder Krankheitsgründen dem Dienst in der Gemeinde nicht mehr gewachsen waren, mit der Krankenhauseelsorge betraut. Waren noch 1967 Zweidrittel der Krankenhauseelsorger zwischen 51 und 65 Jahre alt, während nur 8 Prozent unter 40 Jahre alt waren<sup>3</sup>, so ist in den letzten 15 Jahren ein einschneidender Wandel eingetreten. Er führte zu einer Verjüngung und Verbesserung der Ausbildung der Pfarrerschaft und zu einem neuen Berufsbild

des hauptamtlichen Krankenhauseelsorgers. 1.3 Diesem Wandel korrespondiert ein verändertes Seelsorgeverständnis. War ehemals der Pfarrer im Krankenhaus der Verkündiger am Krankenbett, der das Wort zur Zeit und zur Unzeit ausrichtete, so tritt an dessen Stelle eine partnerzentrierte Seelsorge, die dem Patienten in der Krise der Krankheit beistehen möchte, seine Ängste und Zweifel, aber auch Hoffnung und Vertrauen zum Ausdruck bringen möchte und ihm umfassend das Gefühl des Angenommenseins zu vermitteln sucht. Der Seelsorger ist Partner bei der Suche nach Sinn, nicht autoritativer Austeiler von Wahrheit.

1.4 Die Tätigkeit des Krankenhauseelsorgers ist für das ‚Funktionieren‘ eines Krankenhauses nicht notwendig. Im therapeutischen Team ist für ihn kein Platz vorgesehen. Mit Recht kann man daher von einer „Ortlosigkeit des Pfarrers im Krankenhaus“<sup>4</sup> sprechen.

## 2 *Fragen*

Wie sieht der Patient den Krankenhauseelsorger? Korrespondiert der Ortlosigkeit des Krankenhauseelsorgers im funktionalen System des Krankenhauses eine Ablehnung seiner Person bei den Patienten? Oder wird seine Tätigkeit angesichts des Defizits an menschlicher Zuwendung im modernen Krankenhaus von den Patienten gerne angenommen? Überträgt der Patient sein bisheriges Bild vom Pfarrer auf den Krankenhauseelsorger?

Was erwartet der Patient vom Krankenhauseelsorger? Sind seine Erwartungen davon abhängig, wie stark er seine Krankheit als Krise erfährt? Haben unterschiedliche Patientengruppen unterschiedliche Erwartungen?

## 3 *Methodisches Vorgehen der Untersuchung*

3.1 Für die Untersuchung wurde ein Fragebogen konstruiert, der die Einstellung und Erwartungen von Patienten zum Krankenhauseelsorger messen sollte. Ferner wurden Daten zu den folgenden Faktoren erhoben: Geschlecht, Konfession, Alter, Bildung, subjektiv empfundene Schwere der Krankheit, Art der Erkrankung, Besuch durch den Krankenhauseelsorger und Kirchlichkeit. Der Einfluß dieser Faktoren auf Einstellungen und Erwartungen sollte überprüft werden.

3.2 Mit zwei Skalen zu jeweils 20 Items wurden die Einstellungen zum Krankenhauseelsorger gemessen. Dabei wurde unterschieden zwischen: (a) Der Krankenhauseelsorger als Geistlicher und Vertreter der Institution Kir-

che (z. B.: „Manchmal hilft nur noch beten, und dabei kann mir der Krankenhauseelsorger helfen.“) und (b) der Krankenhauseelsorger als Gesprächspartner (z. B.: „Der Krankenhauseelsorger nimmt mich mit meinen Sorgen ernst und versteht mich.“).

3.3 Erwartungen lassen sich hinsichtlich ihres antizipatorischen und ihres normativen Charakters unterscheiden: Einmal wird das Verhalten eines Interaktionspartners gedanklich vorweggenommen (der Krankenhauseelsorger *wird* wahrscheinlich so und so handeln), das andere Mal wird stärker die Verbindlichkeit der Erwartungen betont (der Krankenhauseelsorger *soll* so und so handeln). Dementsprechend wurden in der Untersuchung Wird- und Soll-Erwartungen erhoben.

Mit je zwölf Items wurde nach den Erwartungen zu drei Bereichen gefragt: (a) Religiöse Aktivität seitens des Krankenhauseelsorgers (z. B.: „Der Krankenhauseelsorger soll / wird ein freiformuliertes Gebet für meine besondere Situation sprechen.“ — „Der Krankenhauseelsorger soll / wird den Besuch beim Patienten möglichst ohne Gebet abschließen.“); (b) Thematisierung von Krankheit (z. B.: „Der Krankenhauseelsorger soll / wird mit mir über meine Sorgen reden, die ich mir wegen meiner Krankheit mache.“); (c) Aufbau einer Beziehung (z. B.: „Der Krankenhauseelsorger soll / wird mir beistehen und mir das Gefühl geben, daß alles wieder gut wird“).

3.4 Befragt wurden Patienten unterschiedlicher Abteilungen eines städtischen Großklinikums. Auf einer siebenstufigen Ratingskala konnten sie jeweils den Grad ihrer Zustimmung bzw. Ablehnung für jedes Item ankreuzen. Die Items einer Skala wurden zu gleichen Teilen positiv und negativ formuliert, um ein Antwortverhalten zu vermeiden, das unabhängig vom Inhalt stets zustimmt bzw. ablehnt. 95 Fragebogen gingen in die Auswertung ein.

#### 4 Ausgewählte Ergebnisse

##### 4.1 Einstellungen zum Krankenhauseelsorger

Die Einstellung von 71 Prozent der Befragten kann als positiv bezeichnet werden. So stimmten z. B. 72 % dem Item zu: „Ich freue mich, wenn der Krankenhauseelsorger mal zu einem kurzen Gespräch hereinschaut.“ 76 % glaubten, „ein persönliches Gespräch mit dem Krankenhauseelsorger hilft den meisten Patien-

ten“. Auffallend gering ist der Prozentsatz derer, die den Krankenhauseelsorger entschieden ablehnen (4 - 5%). Dem Item „wenn ein Krankenhauseelsorger mich besuchen wollte, würde ich ihn wegschicken“ stimmten nur 5 % zu, während 82 % die Aussage ablehnten, d. h. ihn empfangen würden (13 % der Patienten waren unentschieden).<sup>5</sup>

Die Ortlosigkeit des Seelsorgers im Krankenhaus steht im Widerspruch zur positiven Aufnahme seiner Person in den Einstellungen der Patienten. In der Ausübung seiner Funktion als Vertreter der Kirche sowie in seiner Zuwendung zum einzelnen Kranken im Gespräch ist er für die Mehrzahl der Patienten jemand, dessen Erscheinen eher positive als negative Gefühle weckt. Auf den Krankenhauseelsorger scheint ein Teil des hohen Sozialprestiges übertragen zu werden, das der Pfarrer in unserer Gesellschaft genießt. Der gewährte Vertrauensvorschuß ermöglicht es ihm, mit den meisten Patienten ins Gespräch zu kommen.

Ein Vergleich zweier Patientengruppen (Psychiatrie, Chirurgie) zeigt, daß die Art der Erkrankung die Ausbildung von Einstellungen beeinflusst. Patienten der psychiatrischen Abteilung unterschieden sich durch signifikant positivere Einstellungen zum Krankenhauseelsorger; sie sind von ihrer Krankheit stärker affektiv betroffen und erleben sie in höherem Maß als persönliche Krise im Vergleich mit den Patienten der chirurgischen Abteilung, deren Erkrankung zumeist lokalisierbar ist. Je stärker Krankheit als Krise erlebt wird, desto eher scheint der Seelsorger als Geistlicher akzeptiert und erwünscht zu sein. Gefragt ist hier die religiöse Funktion von Trost und Hilfe, die für das scheinbar Sinnlose einen Deutungsrahmen bietet.

##### 4.2 Erwartungen gegenüber dem Krankenhauseelsorger

Gegenüber der „religiösen Aktivität“ des Krankenhauseelsorgers besteht eine leicht ablehnende Haltung; einzig psychiatrische Patienten haben signifikant höhere religiöse Soll-Erwartungen. Die Ablehnung ist da am stärksten, wo spezifische Elemente des kirchlichen Lebens (z. B. Abendmahl, Bibellesung, Gebet) angeboten werden, während mehr allgemeine Äußerungen religiösen Lebens (z. B.: von Gott reden, Zuspruch aus Gottes Wort erteilen) erwünscht sind. Die Aussage „der Krankenhauseelsorger soll mir das heilige Abendmahl feiern“ lehnten 60 % ab (bei 28 % zustimmenden und 12 % unentschiedenen Antworten);

dagegen stimmten 58 % der Aussage zu: „Der Krankenhauseelsorger soll Zuspruch aus Gottes Wort erteilen.“ Dieses Ergebnis spricht für eine Entfremdung weiter Kreise der Bevölkerung von den traditionellen Äußerungen kirchlichen Lebens.

Ein Vergleich zwischen Soll- und Wird-Erwartungen im Bereich „religiöse Aktivität“ ergibt signifikante Differenzen. Stets waren die Wird-Erwartungen höher als die Soll-Erwartungen. So wünschten sich z. B. 52 % der Patienten, daß der Krankenhauseelsorger den Besuch beim Patienten möglichst ohne Gebet abschließt (bei 23 % unentschiedenen Antworten); aber nur 25 % hielten ein solches Verhalten für wahrscheinlich (Wird-Erwartung). Patienten haben also ein fest geprägtes Bild von der religiösen Aktivität eines Krankenhauseelsorgers; in diesem Zusammenhang von Befürchtungen der Patienten hinsichtlich eines religiösen Leistungsdrucks zu sprechen, scheint angemessen zu sein. Soll- und Wird-Erwartungen stimmten für die Bereiche „Thematisierung von Krankheit“ und „Aufbau einer Beziehung“ im wesentlichen überein. Über 80 % der Patienten halten es für wahrscheinlich, daß der Krankenhauseelsorger bei einem Besuch auf die Krankheit des Patienten eingeht; dieses Verhalten steht weitgehend im Einklang mit den Wünschen der Patienten.

Das Bedürfnis nach zweckfreier Gemeinschaft, Zuwendung und Begleitung in der Seelsorge ist groß. Aufbrechende religiöse Fragen können nur dialogisch im Kontext einer persönlichen Beziehung produktiv aufgenommen werden.

### 5. *Nachbemerkung*

Die vorgestellte Untersuchung will nicht als kirchliche Marktforschung für das Produkt Seelsorge mißverstanden werden. Sie erfordert eine theologische Diskussion der Ergebnisse. Es kann nicht darum gehen, daß kirchliche Seelsorge unreflektiert sozialwissenschaftlich eruierte Bedürfnisse befriedigt, noch darf andererseits Seelsorge an den Bedürfnissen von Patienten vorbei Antworten auf nicht gestellte Fragen geben.

### *Anmerkungen*

<sup>1</sup> Siehe die Arbeit des Verf.: *Der Krankenhauseelsorger. Eine empirische Untersuchung der Einstellungen und Erwartungen von Patienten.* Erlangen 1978 (unveröffentlichte Diplomarbeit, 174 S.). – Zur Einführung in die Thematik sei verwiesen auf

folgende Titel: H. Faber: *Der Pfarrer im modernen Krankenhaus. Handbücherei für Gemeindeführung* Heft 48, Gütersloh 1970. – Ders.: *Seelsorge am kranken Menschen. Handbücherei für Gemeindeführung* Heft 45, Gütersloh 1969. – J. Mayer-Scheu: *Seelsorge im Krankenhaus*, Mainz 1977. – K. R. Mitchell: *Arbeitsfeld: Krankenhaus. Notizen aus dem Alltag eines Krankenhauseelsorgers*, Göttingen 1974. – H.-C. Piper: *Kranksein – Erleben und Lernen*, München/Mainz 1974.

<sup>2</sup> C. Kulenkampff: *Moderne Krankenhauseelsorge am Beispiel des psychiatrischen Krankenhauses.* In: *Wege zum Menschen* 1971, S. 302.

<sup>3</sup> H. Doebert: *Krankenhauspfarrer.* In: Y. Spiegel (Hrsg.): *Pfarrer ohne Ortsgemeinde*, München/Mainz 1970, S. 128.

<sup>4</sup> C. Kulenkampff, a.a.O., S. 303.

<sup>5</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt die Untersuchung von Hild, der die Einstellung zum Hausbesuch durch den Pfarrer erfragte; nur 4 % der von ihm befragten 2000 Personen würden einen Pfarrer, der einen Hausbesuch machen möchte, abweisen; siehe: H. Hild (Hrsg.): *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung*, Gelnhausen/Berlin 1974, S. 59ff.

Bernd Busche

Friedrich-Ebert-Str. 102,

c/o Evang.-Freiwl. Gemeinde, 3500 Kassel

### *Buchanzeige*

G. Keith Parker, *Baptists in Europe: History and Confessions of Faith.* Broadman Press, Nashville (USA) 1982, 300 S., \$ 9,95.

Keith Parker, längere Jahre Dozent am Theologischen Seminar in Rüschlikon, verfolgt mit seinem Buch das Ziel, „die hauptsächlichsten heutigen baptistischen Glaubensbekenntnisse (Europas) in ihrem geschichtlichen Kontext“ darzubieten. Damit „ergänzt und erweitert“ er das Werk von W. L. Lumpkin (*Baptist Confessions of Faith*, rev. ed. 1969), indem er das neueste Material aus sämtlichen europäischen Ländern (außer Albanien) zusammenstellt. Interesse des Autors und Wert für den Leser liegen bei den Glaubensbekenntnissen. Eine eigentliche Geschichte der Baptisten in Europa schreibt Parker nicht. Er begnügt sich damit, den Dokumenten jeweils einen kurzen geschichtlichen Überblick voranzustellen; dabei bedient er sich häufig der Beiträge von Vertretern der betreffenden Länder (sie sind namentlich genannt). Ein einleitender Teil verschafft

eine Gesamtperspektive der europäischen Szene. Auf diese Weise ermöglicht das Buch einen guten und schnellen Überblick über den europäischen Baptismus, insbesondere eben über dessen theologische Positionen. Einbezogen ist auch die englisch-sprachige „European Baptist Convention“. Auch eine Statistik fehlt nicht. Der Anhang enthält u. a. eine inoffizielle norwegische Stellungnahme von 1966 über die Bibel, die Lausanner Erklärung, die Statuten der Dissidenten in der UdSSR; ebenfalls ein ausführliches Verzeichnis der in den Bekenntnissen genannten Bibelstellen. Man kann Keith Parker nur danken für den informativen Dienst, den er den europäischen Baptisten leistet.

W. P.

Theologisches Gespräch  
ist ein Teil der  
Oncken-Mitarbeiterzeitschrift

In diesem Jahr brachten wir  
Veröffentlichungen zu diesen Themen:

1-2/82

Selig sind die Friedfertigen

3-4/82

Trauerung, Glossolalie, Gemeindegrowth

5-6/82

Gottesdienst



### **Oncken-Mitarbeiterzeitschrift**

*Gesamtredaktion: Joachim Zeiger*

*Redaktion des Theologischen Gesprächs:*

*Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstraße 115,*

*2000 Hamburg 74, Tel. 0 40 / 6 51 89 80.*

*Die Mitarbeiterzeitschrift besteht aus den selbständig zu abonnierenden Teilen BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBEL-SCHULE.*

*Erscheinungsweise: viermonatlich, Bezugspreis: DM 2,50 pro Heft, bei Einzelbezug zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen für Einzelbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.*

*Nachdruck: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Tel. 05 61 / 2 10 81.*

*Druck: Bundes-Verlag eG, Witten.*





