



N12<520219801 021

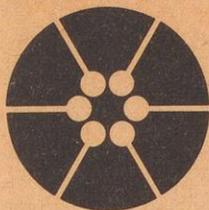
N12<46098426 021



UBTÜBINGEN



R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 8/
7050 Biberach 1



Theologisches Gespräch



1-2 / 83

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inhalt

Hans-Jürgen Hawerk, <i>Theologische Leidens- existenz. Zur Theologie der Grenz- und Lei- denserfahrungen des Paulus im 2. Korinther- brief</i>	1
Bernd Stummvoll, „Gottesdienst“ Brennpunkt zwischen <i>Tat und Wahrheit</i>	6
Paul S. Fiddes, <i>Gott und Geschichte</i> (1. Teil)	8
Günter Wieske (Buchrezension): Paul Beasley- Murray und Alan Wilkinson: <i>Turning the Tide</i> (<i>Das Wasser steigt wieder</i>)	13

wurden diese Gedanken von einigen als sehr provokativ empfunden; sie lösten eine lebhaft Diskussion aus.

In vielen Variationen begegnet uns heute (auch unter den Theologen!) die seltsame Gegenüberstellung von theologischer Arbeit einerseits und persönlicher Existenz andererseits. So wird manchmal z. B. verächtlich davon gesprochen, daß sich ein Referat, eine Tagung, ein Gespräch „nur“ auf der theologischen Ebene bewegt habe, man wäre nicht auf die persönliche Ebene gelangt. Es mag manche Tagungen und Referate geben, die von dieser „Kritik“ zu recht getroffen wären. Die Theologie der neutestamentlichen Texte aber ist mit dieser Unterscheidung nur zu verfehlen. In den Texten des Neuen Testaments wird *theologisch* gesprochen, was die sogenannte „persönliche Ebene“ immer aufs äußerste betrifft. Das Gefälle jedoch ist wichtig: Nicht wird zunächst in einem ersten Schritt die persönliche Ebene angesteuert, um in sie hinein theologische Aussagen zu entfalten, sondern es wird Theologie betrieben in der selbstverständlichen Gewißheit, daß nichts die Person des Menschen so sehr angeht und betrifft wie der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus. Der 2. Korintherbrief ist ein biblisches Dokument, das es von vornherein unmöglich macht, zwischen theologischer und persönlicher Ebene zu trennen. Hier liegt beides ineinander, und zwar genau in oben genanntem Sinne: Paulus redet vom Anfang bis zum Ende von Christus und sieht in ihm auch Inhalt und Methode der Lösung gemeindlicher und persönlicher Fragen.

Es wäre wichtig, den 2. Korintherbrief auch so zu lesen. Nicht als „nur“ Theologie, die dann auf die persönliche Ebene zu übersetzen wäre, sondern als Theologie, die *meine* persönliche Ebene aufs äußerste ergreift und betrifft. So kann Paulus zu mir sprechen, wenn ich meine

Thema: Gotteserfahrung in unserer Geschichte

Theologische Leidens-Existenz

Zur Theologie der Grenz- und Leidenserfahrungen des Paulus im 2. Korintherbrief

Es handelt sich um einen Vortrag, der auf der Studientagung der Pastoren der Vereinigung Norddeutschland am 21. 9. 1982 in Hoisbüttel gehalten wurde. Im Gesamtzusammenhang der Tagung, in der es um das Nachdenken eigener Grenz- und Krisenerfahrungen ging,

213107

ZA

4201

UB TUB

1111600

macht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit werden, die vor Gott gilt“ (V 5, 19, 21). Von diesem gekreuzigten Jesus Christus, der lebt, her betrachtet und erlebt Paulus die gesamte Wirklichkeit, auch die Wirklichkeit seines Lebens, auch die Wirklichkeit der Erfahrung eigener Grenzen und eigenen Leidens. Das ist die Schlüsselfrage: Was bedeutet mein Leiden, was bedeuten meine Grenzen, vom gekreuzigten Jesus Christus aus betrachtet?

IV.

Paulus sieht seine eigenen Grenz- und Leidenserfahrungen als die Manifestation des Kreuzes Jesu Christi in seinem Leben. Diese Erfahrungen führen zur Erkenntnis Jesu Christi, sind Ausdruck der Lebensverbindung mit Jesus Christus und sind Unterpfand der versprochenen Auferstehung des Leibes.

Hierzu müssen die entscheidenden Textpassagen einfach selbst sprechen. „Wir sind von allen Seiten bedrängt, aber wir ängstigen uns nicht. Wir sind ratlos, aber wir verzagen nicht. Wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen. Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um. Allezeit tragen wir das Sterben Jesu an unserm Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar wird. Denn mitten im Leben werden wir immerzu in den Tod gegeben um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu an unserm sterblichen Leibe offenbar wird“ (V 4, 8 - 11). „In allem erweisen wir uns als Diener Gottes: in großer Geduld, in Leiden, in Nöten, in Ängsten, in Schlägen, in Gefängnissen, in Verfolgungen, in Mühen, in Wachen, in Fasten, in Lauterkeit, in Erkenntnis, in Langmut, in Freundlichkeit, im Heiligen Geist, in ungeheuchelter Liebe, durch das Wort der Wahrheit, durch die Kraft Gottes, mit den Waffen der Gerechtigkeit zur Rechten und zur Linken, in Ehre und Schande; in Verleumdung und Lob; als Verführer, und doch wahrhaftig; als Unbekannte, und doch bekannt; als Sterbende, und siehe, wir leben; als Gezüchtigte, und doch nicht getötet; als Traurige, aber allezeit fröhlich; als Arme, aber die doch viele reich machen; als die nichts haben, und doch alles haben“ (V 6, 4 - 10). „Es ist mir ein Pfahl ins Fleisch gegeben, nämlich der Engel des Satans, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe. Seinetwegen habe ich dreimal zum Herrn gefleht, daß er von mir ablassen möge. Aber er hat zu mir gesagt: Laß dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen

mächtig. Darum will ich mich am allerliebsten meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi in mir wohnt. Darum bin ich guten Mutes in Schwachheit, in Mißhandlungen, in Nöten, in Verfolgungen und Ängsten, um Christi willen; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (V 12, 7 - 10). „Allezeit tragen wir das Sterben Jesu an unserm Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar wird“ — das scheint mir die Schlüsselstelle zu sein (V 4, 10).

Paulus drückt hier den für unser modernes Denken ungeheuerlichen Gedanken aus, daß die Erfahrungen von Grenzen und Leiden *das* Zeichen der Lebensverbindung mit dem gekreuzigten Jesus Christus sind! Erst in der eigenen Leidensverbindung mit Jesus wirkt sein Geist in mir, erst da erkenne ich ihn eigentlich, wird mir die Decke von den Augen gezogen (siehe dazu V 3, 4 - 18). In der eigenen Leidensverbindung mit Jesus zeichnet er mich mit seinem Kreuz aus. Diese Leidensverbindung mit Jesus ist damit auch Unterpfand der Auferweckung nach meinem Tode beim Wiederkommen Jesu. Darin besteht der „Trost Christi“, daher kommt die Kraft und Freude im Leiden: aus dem Wissen, daß dieses mich mit Jesus Christus verbindet und damit auch mit seiner Auferstehung. Christliche Existenz ist Leidensexistenz und Hoffungsexistenz. „Denn unser gegenwärtiges Leiden, das leicht wiegt, *schaft* uns eine ewige und über alle Maßen gewichtige Herrlichkeit, uns, die wir nicht auf das Sichtbare sehen, sondern auf das Unsichtbare. Denn was sichtbar ist, das ist vergänglich; was aber unsichtbar ist, das ist ewig“ (V 4, 17f; siehe auch V 5, 1 - 10; 1, 10).

An dieser Stelle eine zweite direkte Bezugnahme auf uns heute. Der Gedanke des Paulus, der nicht nur ein theoretischer Gedanke ist, sondern Lebenshaltung, Lebenspraxis des Evangeliums, ist heute völlig unmodern und unpopulär, auch innerhalb der Theologie, auch innerhalb der Gemeinden. Die Menschen heute rufen nach der *Erfahrung* der heilenden Kraft Gottes, sie wollen die Wahrheit des Glaubens verifiziert wissen an der sichtbaren Wirklichkeit, die sie erleben. Und deshalb klopfen sie jede christliche Rede daraufhin ab, ob sie sich in der sichtbaren Wirklichkeit bewährt. Die Theologie kommt ihnen dabei mit großen Schritten entgegen. Wenn die Liebe Gottes nicht seelisch erlebbar ist, gibt es sie nicht, heißt es; wenn der Friede Gottes, die Gerechtigkeit Gottes nicht politische Realität wird,

wenn die Freiheit Christi mich nicht psychisch verändert, meine Familie und Ehe prägt, wenn, wenn, wenn . . . Die Menschen verlangen die Einlösung der Heilsworte des Evangeliums hier, heute und jetzt. Und ich habe den Eindruck: in dem Maße, in dem wir als Christen und als Theologen und Prediger uns darauf einlassen, in dem Maße sind wir in der Gefahr, das Evangelium zu verlassen.

Theologisch geht es hier darum, daß — um mit Bonhoeffer zu sprechen — das „Vorletzte“ das „Letzte“ überlagert, indem es zu dessen Verifikationsfeld erklärt wird. Die „Rechtfertigung ist das letzte Wort“ (D. Bonhoeffer: Ethik, 8. Aufl., München 1975, S. 128ff), von dem her der ganze Bereich des „Vorletzten“, des irdisch-diesseitigen Lebens, überhaupt erst christlich gesehen, verstanden und gestaltet werden kann. Nicht umgekehrt oder ineinander verschachtelt — denn dann überlagert das „Vorletzte“ das „Letzte“ immer mehr! Bonhoeffer fußt mit seiner Unterscheidung von „Letzten“ und „Vorletzten“ auf der von Paulus kommenden (2. Kor 4), durch Luther neu entdeckten und zu unser aller Schaden immer mehr in Mißkredit und dann in Vergessenheit geratenen Unterscheidung von „innerem“ und „äußeren Menschen“ (siehe dazu das schöne Büchlein von Eberhard Jüngel: Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift. München 1978, Kaiser Traktate 30). Diese Unterscheidungen wurzeln letztlich in der Kreuzestheologie des Paulus. Das Evangelium handelt davon, daß die Probleme der Menschheit *am Kreuz Christi* gelöst sind, was jetzt, heute und hier *nur, im Glauben* und nicht im Schauen“ erfahrbar ist und erst mit dem *Wiederkommen Jesu Christi* sichtbar werden wird! Und das Zeichen dieses Glaubens an diesen Jesus, den Erlöser und Heilbringer, ist heute in der Existenz des Glaubenden — die *Verbundenheit mit den Leiden Jesu* in eigenen Leidens- und Grenzerfahrungen!

Das ist eine völlig paradoxe Botschaft, die — so paradox verkündigt und gelebt — unpopulär ist und die Menschen heute mit ihrer Heilssehnsucht zunächst eher abschreckt als anzieht. Doch eine Lebens- und Gemeindepraxis, die von der Frage ausgeht, wie sie für die Menschen attraktiv wird, scheint mir von vornherein völlig falsch angelegt zu sein (obwohl sie „erfolgreich“ sein mag).

Der eigentliche Inhalt des Evangeliums ist eben nicht die Hilfe zur besseren Bewältigung des diesseitigen Lebens, sondern die Errettung des

Menschen von der ewigen Verlorenheit durch den Sühnetod Jesu Christi am Kreuz. Und Glaube an Jesus Christus ist die totale existentielle Verbundenheit mit seiner Person, in der es unerheblich ist, ob mir das für das diesseitige Leben Vorteile oder Nachteile einbringt. Diese totale existentielle Verbundenheit mit Jesus Christus wird hier, heute und jetzt am deutlichsten in der Leidensgemeinschaft mit ihm, dessen „Lohn“ die Teilhabe an seiner Auferstehung sein wird.

Das Evangelium antwortet also nicht *direkt* auf die Fragen der Menschen, stillt nicht *direkt* ihre Sehnsüchte. Es bedrängt die Menschen vielmehr mit der ihnen gar nicht genehmen Frage nach ihrem ewigen Heil oder Unheil, malt ihnen den gekreuzigten Jesus Christus als ihre Rettung vor Augen, ruft sie in die Lebens- und Leidensgemeinschaft mit dem gekreuzigten Jesus Christus hinein, die ihnen dann auch die gewisse Hoffnung auf die Auferstehung verbürgt. „Allezeit tragen wir das Sterben Jesu an unserm Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar wird.“

V.

Paulus kennt den Gedanken, daß der Bote Christi Grenzen und Leid zu erfahren hat zugunsten der Gemeinde.

An verschiedenen Stellen des Briefes taucht dieser Gedanke auf. Paulus stellt direkte Bezüge her zwischen seinem Leiden und dem „Trost“ der Gemeinde. „Werden wir aber bedrängt, so geschieht es zu eurem Trost“ (V 1, 6a). „Ich will gern alles hingeben, ja selbst hingeben werden für eure Seelen“ (V 12, 15a). „Ich fürchte, wenn ich komme, wird mein Gott mich wieder bei euch demütigen, so daß ich Leid tragen muß über viele, die vorher gestündigt und nicht Buße getan haben für die Unreinheit, Unzucht und Ausschweifung, die sie getrieben haben“ (V 12, 21).

Wenn ich recht sehe, meint Paulus hier zweierlei:

(1) Einmal, daß er mit seinen Grenz- und Leidenserfahrungen Schuld und Sünde der Gemeinde sühnt und so ewiges Unheil für sie abwendet (dieser Gedanke wird dann bei den deuteropaulinischen Schriften expliziert: siehe Kol 1, 24; Eph 3, 13).

(2) Zum anderen, daß sein Leiden ihn so offen macht für die Kraft Christi, daß er Vollmacht hat, in Korinth wieder (durch starkes Auftreten!) für bessere Verhältnisse zu sorgen (V 13, 1 - 4).

Der Gedanke des stellvertretenden Leidens des Pastors für seine Gemeinde ist heute in der pastoraltheologischen Literatur und Praxis so gut wie nicht mehr anzutreffen. Was haben wir da nachzuholen? Und wie kann das geschehen? (Sicher nicht gemeint ist die Vorstellung, daß der Pastor von der Gemeinde her in eine Verzichtshaltung gezwungen wird, indem ihm unter der Flagge des „Leidens für die Gemeinde“ von ihr her Freizeit, Freiheit, angemessene Bezahlung und Arbeitsbedingungen usw. vorenthalten werden. Gerade weil dieses in unseren Gemeinden in den letzten Jahrzehnten glücklicherweise zum großen Teil abgestellt worden ist, kann jetzt vielleicht wieder angemessener über das von Paulus wirklich Gemeinte nachgedacht werden.)

Als unkommentiertes Stichwort noch diese letzte These:

Paulus befindet sich in seinem theologischen Verständnis der Grenz- und Leidenserfahrungen in sachlicher Übereinstimmung mit dem geschichtlichen Jesus, besonders mit seinen Worten von der Kreuzesnachfolge.

Hans-Jürgen Hawerk
Tresckowstraße 5, 2000 Hamburg 19

„Gottesdienst, Brennpunkt zwischen Tat und Wahrheit

Vorbemerkung

Der Artikel „Gottesdienst, Brennpunkt zwischen Tat und Wahrheit“ war für die Nummer 5-6/82 vorgesehen, mußte aber aus Raumgründen zurückgestellt werden. Die Ausgabe Theologisches Gespräch 5-6/82 hatte das Thema: Gottesdienst.

Auf die Frage: „Brauchen wir eigentlich Gottesdienste?“ antworten wir Freikirchler gewöhnlich mit einem schnellen „Ja!“ Die meisten unserer Zeitgenossen denken da wohl anders: „Es ist doch vor allem wichtig, ein anständiges Leben zu führen!“ Wir Frommen glauben meist, dieses Denken als eine Flucht

vor dem Anspruch des Glaubens durchschauen zu können. Wir hören darin keine Anfrage mehr an die kirchliche oder freikirchliche Praxis, sondern erheben unseren Einspruch: „Gute Taten allein bewirken noch keine Verbindung mit Gott!“ Man muß doch wiedergeboren werden!“ So sprechen wir uns entschieden für den Gottesdienst aus: Dabei ist es uns gar nicht so recht bewußt, daß wir mit „Gottesdienst“ ja selbstverständlich unsere Versammlungen, unsere Wortverkündigung, unsere Gemeindegruppen, kurz unser Gemeindeleben meinen.

1. Wurzeln der zeitgenössischen Skepsis gegen „Gottesdienste“

Wir sollten nicht nur im Blick auf die Großkirchen, sondern durchaus selbstkritisch nach den Wurzeln der allgemeinen Geringschätzung des Gottesdienstes fragen. „Soziales Handeln“ wird soviel größer geschrieben als „Frömmigkeit“. Woher kommt das? Sicher wurde das soziale Engagement über lange Phasen der Kirchengeschichte vernachlässigt. Die Ablehnung des Gottesdienstes heute ist so zu einem guten Teil eine Reaktion auf die Passivität der Christen in vergangenen Tagen. Diese wortlose Mitteilung unserer Zeitgenossen muß dazu führen, daß Christen sich verstärkt um die Beziehung ihrer Gottesdienste zu ihrem und dem Alltag ihrer Mitmenschen bemühen. Die Hauptursachen für die Gottesdienstabstinenz des „modernen Menschen“ dürften dennoch Bequemlichkeit und Verständnislosigkeit sein. Wer will sich noch wirklich hineinversetzen in die Gedanken und den Ablauf eines Gottesdienstes, und — wer kann es eigentlich?

2. Gottesdienstkritik?!

Um unseren eigenen Umgang mit unseren Gottesdiensten sieht es häufig bedenklich aus. Vielerorts ist das „Predignachgespräch“ immer noch verpönt, weil da angeblich alles zerredet wird. Was ist das eigentlich für eine Botschaft, wenn man sie so leicht zerreden kann?! Das ist hier nur ein Beispiel. Gottesdienst aber soll doch ein Geschehen der Mitteilung sein! Daher haben wir allen Anlaß zur Selbstkritik unserer Feiern. Sind unsere Gottesdienste verständlich? Gelingt es uns denn selbst, den Ablauf unserer Gottesdienste nachzuvollziehen?

2.1 Was haben wir eigentlich von unseren Gottesdiensten? Wenn wir mal einen Gottesdienst verpassen, spüren wir meist das mehr oder weniger undeutliche Gefühl, daß uns „ir-

gendetwas“ fehlt, aber es fällt uns nicht leicht exakter zu benennen, was wir wirklich vermischen? Sicher kommt dazu der Faktor, daß wir die Durchführung und den Besuch unserer Versammlungen als „Willen Gottes“ empfinden: Gottesdienst gehört einfach zum christlichen Leben! Wir stehen unter dem Auftrag, Gottes Wort zu sagen und zu hören! Die Gute Nachricht von Gottes Rettungstat in Christus drängt uns zum Gebet, zur Fürbitte und zur Anbetung! Also empfinden wir nach jedem Gottesdienstbesuch mindestens das angenehme Gefühl, wieder ein Stück unserer Pflicht erfüllt zu haben. Uns ist klar, daß das nicht genügen kann. Die Gute Nachricht könnte ebensogut von Mensch zu Mensch weitergegeben werden und die Bibel liest sich doch alleine immer noch am besten. Bitte und Anbetung? Weiß Gott denn nicht, was wir brauchen? Oder hat er am Ende gar unsere Anbetung nötig? Dann wäre es ja fraglich, ob wir so einen Gott wirklich benötigen!

Wir könnten ohne Ende so weiter fragen. Daran wird deutlich, daß Gottesdienst wirklich fragwürdig sein kann, mindestens aus der Sicht unserer Zeitgenossen. Und dennoch treibt es uns immer wieder in unsere Versammlungen. Obwohl wir nicht genau beschreiben können, wie es geschieht, aber wir lernen Gott dort immer wieder ein wenig besser kennen. Wir erleben etwas Geheimnisvolles, Unsichtbares, von dem wir sagen, daß wir es „mit nach Hause nehmen“ können.

2.2 Das Fragen als Suche nach dem „echten Gottesdienst“ ist uns von der Bibel her nahegelegt, sogar geboten. In einer entscheidenden geschichtlichen Phase des alttestamentlichen Gottesvolkes tritt ein Prophet auf und schleudert Ungeheuerliches dem Volk ans Ohr: „Ich hasse eure Feste und kann eure Feiern nicht ausstehen. Sorgt lieber dafür, daß jeder zu seinem Recht kommt!“ (Amos 5, 21.24.) Waren das nicht „ewige Ordnungen“, die Amos da in Frage stellte? Die schroffen Worte des Propheten waren unverständlich, umso mehr sie im Namen desselben Gottes gesprochen wurden, dessen Großtaten man in eben diesen heiligen Feiern zelebrierte.

Ein anderer Prophet macht uns in einem ganz ähnlichen Wort den Zusammenhang noch klarer. Die Anrede, die sich der König Jojakim von Jeremia gefallen lassen muß, könnte auch manches Unbequeme für uns beinhalten. Statt wie sein Vater um den inneren Sinn der Gesetze Gottes besorgt zu sein, wetteiferte der prestige-

süchtige junge König in Sachen Baustil. Der Prophet hält dem übermütigen Jungpatriarchen das Vorbild seines Vaters vor Augen (Jer 22, 15f). Gott war also nicht damit einverstanden, daß die Gottesdienste zu bloßer Traditionspflege und ruhmreicher Selbstbespiegelung verkamen. Nicht der Davidsthron und der Zionsberg waren das Entscheidende. Diese heiligen Institutionen sollten lediglich eine Dienstfunktion haben. Der Wille Gottes sollte durch sie geschehen.

Nehmen wir Freikirchler, die so selbstverständlich ihre „Erwählung feiern“ können, wie es das Bundesvolk vor dem Exil tat, nehmen wir diese Gottesdienstkritik des Alten Testaments überhaupt ernst genug? Lassen wir uns etwa bei Baufragen von den Kriterien leiten, die hinter der Anfrage des Jeremia stehen?

2.3 Auch der Name „Jesus“ ist nicht automatisch davor geschützt, unter unseren Händen zu einer leeren Formel zu werden. Nicht selten atmen unsere Gottesdienste den beängstigenden Geist religiöser Selbstsicherheit. Auch in einer Gemeinde, die sich nach dem Neuen Testament richten will, kann gerade die Richtigkeit des Gottesdienstes einem wahren Gottesdienst im Wege stehen (vgl. Mat 7, 23ff; 25, 31 - 46).

Auch im Neuen Testament kommt die Korrektur unseres Gottesdienstbegriffes aus eben der Richtung, aus der wir eine Kritik unserer Gottesdienstpraxis so schwer annehmen können. Das sogenannte „soziale Engagement“ ist das kritische Ferment, das wir schon bei unseren gottesdienstabstinenten Zeitgenossen kennengelernt haben! Ganz im Sinne des Amos schreibt Jakobus: „Man ehrt Gott den Vater auf die rechte Weise, wenn man den Waisen und Witwen in ihrer Not beisteht und sich nicht an dem ungerechten Treiben dieser Welt beteiligt“ (Jak 1, 27).

3. „ . . . daß sie wandeln und nicht müde werden!“

Wir spüren das Problem, das hier auf uns lauert. Es ist nicht so sehr die Angst vor der „Werkgerechtigkeit“; wir zittern mehr vor einem sinnlosen Aktivismus. Teilweise mit Recht. Wir kennen auch den Mißbrauch sozialer Einrichtungen.

Wie also schützen wir uns vor falschem Gottesdienst, vor religiösem und sozialem Leerlauf? Gottesdienst geht zunächst nur meinen Herrn und mich an; s. Röm 12, 1f. Die Gegenwart Gottes in meinem Leben verändert mein

Denken und Wollen. Nicht so sehr Aktivität im sozialen und religiösen Bereich ist gefragt, jedenfalls nicht sofort. Die Beziehung zu Gott ist eine „Wirklichkeit, die sich auswirkt“. Für die Frage der Lebensgestaltung bedeutet das eine ungeheure Chance. Wir können den Willen Gottes tun, ohne dabei auf unseren Aktivismus angewiesen zu sein; s. dazu Eph 2, 10. Hier klingt etwas von Sicherheit an, die uns die Gemeinschaft mit Gott vermittelt und aus der heraus wir aktiv werden können. Wir sind hier ganz nahe am Vorbild dessen, dem wir nachfolgen; s. Joh 5, 19. Liegt hier nicht unsere Chance: Als Söhne und Töchter Gottes mit unserem Vater zusammenzuarbeiten? Ist das nicht auch die Chance unserer Gottesdienste: Das Erleben von konkreter Führung und aktuellem Reden Gottes, wenn wir zusammentragen, was Gott uns gegeben hat?

4. Versuchen wir eine *Summe*: Gottesdienst ist also zunächst ein Dienst Gottes an uns. Dieser Dienst befreit uns von Religiösität, vom toten Werk unsrer leicht erregbaren Sinne und Gefühle, die sich am äußeren Kult entzünden. Befreit zum wahren Gottesdienst, finden wir unseren Weg zum Nächsten. Aber auch auf diesem Weg leben wir nicht davon, daß wir den Willen Gottes verstanden haben und ihn nun in Aktivismus umsetzen — sondern auch im Werk des Gehorsams leben wir von und in dem Werk, das Gott selbst schafft. Vielleicht ist das der letzte Grund für unsere Gottesdienste: Wir brauchen Orientierung immer neu und finden sie nur dann recht, wenn wir uns der Gegenwart Gottes aussetzen, die er der Gemeinschaft seiner Kinder schenkt! Gott dient uns: Gottes Dienst!

Gott als Quelle des Lebens, Christus, in dem die Fülle Gottes Wohnung nahm, wie könnte ein Augenblick in seiner Gegenwart vertan sein, wie könnte ein Gottesdienst, in dem er zum Zuge kommt, nutzlos sein? Nichts Unwichtiges liegt in seinem Reichtum, nie haben wir von ihm schon genug verstanden; s. Röm 11, 33 - 35. Ihr plagt euch mit Geboten. Kommt doch zu mir; ich will euch die Last abnehmen! Ich quäle euch nicht und sehe auf keinen herab. Stellt euch unter meine Leitung und lernt bei mir. Was ich anordne ist gut für euch, und was ich euch zu tragen gebe ist keine Last“ (nach Mat 11, 28 - 30).

Das ist das Angebot! Meinen wir diesen Gottesdienst? Nur wenn wir dahin abzielen, diesem Gott in unseren Feiern zu begegnen haben wir

überhaupt das Recht, sie anzuberaumen und durchzuführen. In der Gegenwart Jesu erfahren wir Hilfe und Reichtum, Kraft zu einem Leben nach seinem Willen. Wenn wir das recht verstanden haben und es gemeinsam praktizieren, können wir auch mit Überzeugung und Freude für unsere Gottesdienste „werben“. Etwas anderes als den Dienst Jesu haben wir nicht zu geben — aber wer bräuchte ihn nicht?!

Bernd Stummvoll

Börnstraße 71, 2000 Hamburg 76

Gott und Geschichte

Vorbemerkung

Der nachfolgende Vortrag wurde auf der Konferenz europäischer baptistischer Theologiedozenten am 10. 9. 1982 in Rivoli (Italien) gehalten. Wir bringen den ersten Teil in dieser Ausgabe, die Fortsetzung in Nr. 3-4/83 des Theologischen Gesprächs.

Der Titel klingt täuschend einfach. Doch es fällt schwer zu entscheiden, welches der beiden Wörter den Theologen in jüngster Zeit größere Mühe bereitet hat. Das Wort „Geschichte“ bietet ebenso viele Probleme wie das Wort „Gott“; und die Lage wird noch komplizierter, wenn wir das kleine Wort „und“, das „Gott“ und „Geschichte“ verbindet, zu verstehen suchen. Auf jeden Fall aber werden wir beide Begriffe nur verstehen, wenn wir sie zusammenhalten, ungeachtet aller Schwierigkeiten. Es wäre vergebliche Mühe, eine Lehre von Gott ohne Bezug zur Welt zu entfalten und erst im nachherin zu fragen, wie sich solch ein Gott mit der menschlichen Geschichte befassen könnte. Vielmehr müssen unsere Vorstellungen von Gott von vornherein durch Gottes eigene Entscheidung, die Sphäre menschlichen Lebens zu betreten, geprägt sein. Das verlangt doch wohl der Glaube an die Inkarnation „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich“.

I.

Wenn wir also mit dem Beziehungswort „und“ beginnen, so gibt es zwei Möglichkeiten, die Beziehung zwischen Gott und Geschichte zu verstehen: (a) *Handelt* Gott in der Geschichte?

(b) Ist Gott in der Geschichte *offenbar* bzw. erkennbar? Die beiden Fragen stehen offensichtlich miteinander in Verbindung; allerdings gibt es verschiedene Antwortkombinationen.

(1) Eine wohlbekannte Position beantwortet beide Fragen negativ. Einmal wird behauptet, Gottes „Handeln“ könne kein objektives Geschehen in der externen Welt von Raum und Zeit sein. Wer so rede, bringe das Transzendente und das Irdische durcheinander. Man meint, alles Reden über Gottes Handeln, Reden und Kommen sei mythologische Rede. Gott könne keine *Causa* in der Kette weltlicher Ereignisse sein, denn damit würde er zu einem Studienobjekt wie alle anderen. Vielmehr, so sagt man, „handelt“ Gott in unserer gegenwärtigen Glaubenserfahrung, indem er unsere personale Existenz verwandelt. Er handelt im menschlichen Bewußtsein, indem er uns die Eigentlichkeit des Lebens aufzeigt.

Zur zweiten Frage wird deshalb behauptet, Offenbarung müsse etwas sein, das Gott hier und jetzt in der Begegnung mit ihm zuteil werden läßt; sie könne nicht ein Wissen, das aus historischem Forschen stammt, sein. Gottes Offenbarung erfolge im gegenwärtigen Wort des Evangeliums, das die menschliche Existenz anredet, nicht etwa in vergangenen Ereignissen. Redet man also über Gottes Handeln in der Geschichte, so ist das in Wirklichkeit ein Reden über unsere gegenwärtige Erfahrung, daß wir den wahren Sinn des Lebens finden, den uns das Wort des Evangeliums offenbart. Sagt man z. B., Gott habe die Welt erschaffen, so ist das in Wahrheit ein Ausdruck unserer gegenwärtigen Erfahrung der Abhängigkeit von dem, was außerhalb von uns ist.

(2) Eine andere beliebte Position beantwortet die erste Frage („Handelt Gott in der Geschichte?“) positiv, die zweite („Ist er in der Geschichte offenbar?“) jedoch negativ. Man meint, Gott handelt tatsächlich in der Geschichte, aber keine menschliche Geschichtsforschung könne das ans Licht bringen. Gott handle in unserer Geschichte, aber die Geschichtsereignisse bezeugen seine Taten nicht. Nur der Glaube wisse, daß Gott gehandelt hat. Gottes Taten seien also eine Art spezieller „Geschichte“ innerhalb der menschlichen. Sie seien Gottes eigene Geschichte und könnten durch menschliche historische Methoden nicht entdeckt werden, sondern nur durch die Glaubenserfahrung. Offenbarung sei Gottes Selbstoffenbarung in der persönlichen Begegnung,

und dies könne nur durch das Wort des Evangeliums in der Gegenwart geschehen. Die Geschichtsereignisse als solche seien stumm. Es könne keine Brücke vom profanen Ereignis hin zum göttlichen gebaut werden. Ein namhafter Vertreter dieser Position formuliert das so: Der Historiker kann Jesus nur als Rabbi von Nazareth entdecken, nicht aber als Gottes Sohn.

II.

Diese beiden einflußreichen Positionen geben Wesentliches für das Verständnis von „Gott und Geschichte“ zu bedenken. Wenn wir unsere zwei Fragen mit Ja beantworten, müssen wir ihre Gesichtspunkte berücksichtigen. Wenn wir bekräftigen, daß Gott in der Geschichte *handelt*, müssen wir so von seinem Handeln reden, daß wir Gott nicht zu einem Objekt neben anderen in der Welt reduzieren. Von seinem Handeln dürfen wir wiederum nicht so reden, daß menschliche Freiheit sinnlos würde. Wenn wir jedoch Gottes Taten in der Geschichte bekräftigen, wäre es sehr sonderbar zu bestreiten, daß die Geschichte in irgendeinem Sinn Gott erkennbar sein läßt. Wenn Gott wirklich in *unserer* Geschichte gehandelt hat, sollte man doch einige Spuren davon erwarten dürfen, die ein Historiker aufgreifen könnte. Die Position, die erste Frage positiv, aber die zweite negativ zu beantworten, erscheint deshalb inkonsequent. Doch bleibt das Argument bedenkenwert, daß der Glaube Voraussetzung zur Gotteserkenntnis ist, wenn wir nicht Gott auf die Ebene eines naturwissenschaftlichen Objekts herunterstufen wollen. Irgendwie gilt beides: Historische Forschung trägt zu unserer Kenntnis von Gott bei, aber die Notwendigkeit des Glaubens darf nicht ausgeschlossen werden. Es gibt heute einige Versuche, von der Geschichte als Offenbarung zu reden, die dem Glauben nicht diese Priorität einräumen. Der Glaube erscheint bei ihnen als eine Art Wissenschaft. Die beiden beschriebenen Positionen könnte man mit den Stichwörtern „existential“ und „göttliche Geschichte“ kennzeichnen. Beiden ist der Zweifel daran gemeinsam, daß profane Geschichtsforschung irgendeine Bedeutung für den Glauben haben könnte. Ja, nach ihrer Ansicht könnte das sogar schädlich sein. Ich möchte demgegenüber behaupten, daß die Ergebnisse einer kritischen historischen Untersuchung der alttestamentlichen Ereignisse, wie auch des Lebens Jesu, sehr wohl eine Bedeu-

tung für den christlichen Glauben haben. Der Grund ist nicht nur, daß der Glaube in der Wirklichkeit *vergänger* Geschichte verwurzelt sein muß, obschon auch das wichtig ist; denn wir können unsere inneren Erfahrungen heute doch nicht von der Gestalt der Welt ablösen, die uns zu dem machte, was wir sind. Das menschliche Bewußtsein ist Teil des weiten Netzes von Ereignissen in Natur und Geschichte. Aber wesentlicher ist dies: Wenn wir nicht vom Handeln Gottes in der Vergangenheit reden können, werden wir auch nicht davon in den gegenwärtigen Ereignissen unserer Umwelt sprechen können, also in den Bereichen der gesellschaftlichen Veränderungen, der Politik und des Ringens um Gerechtigkeit. Wir hätten dann nur den Glauben des Individuums.

Natürlich ist die Behauptung, daß Gott in dem oder jenem Ereignis handelt, nicht ungefährlich. Gerade einige solcher Mißbräuche führten Theologen in den 1920er und 30er Jahren zur Zurückhaltung: Gott als Garant politischer und rassischer Ziele, die „Gott-mit-uns“-Mentalität im 1. Weltkrieg usw. Man denke auch an die Debatten um den Falkland-Gedenkgottesdienst vor kurzem. Aus Befürchtungen dieser Art haben viele Theologen den Glauben gänzlich von der äußeren Gesichtssphäre getrennt. Doch trotz aller Verirrungen müssen wir von Gottes Handeln in der Welt für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden reden können! Wir müssen doch erkennen können, wo Gott heute am Werk ist, und mit ihm kooperieren. Wenn Israels Propheten Gottes Hand im politischen Ergehen erblickten, geschah das nicht zur Beruhigung ihres Volks, sondern als Herausforderung und Gericht. Gewiß, es gibt heute den verbreiteten Versuch einer „politischen Theologie“; dennoch bleibt das Problem, wie wir entdecken können, wo Gott zugunsten wahrer Menschlichkeit wirkt. Indem wir untersuchen, wie man von Gottes *Handeln* in der Vergangenheit reden kann und wie sein Handeln in früheren Ereignissen *erkennbar* ist, erhalten wir Hilfe, sein gegenwärtiges Handeln zu erfassen.

Eine solche Betrachtung ist auch für unseren Blick auf Gottes Handeln in der Zukunft wichtig. Wenn wir hoffen, Gott werde in der Zukunft etwas radikal Neues tun, müssen wir eine Ahnung davon gewinnen, wie er Neues in der Vergangenheit schuf, und damit ein Verständnis des Zusammenhangs zwischen Verheißung und Erfüllung. Geschichte ist ein Kon-

tinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die neuere Theologie hat sich zu Recht wieder dem prophetischen Zeugnis der Schrift über die Zukunft zugewandt, also dem Gebiet, das so lange Zeit durch einseitige apokalyptische Interessen verdunkelt wurde. Der Prophet spricht von dem Gott, der *in* der Geschichte etwas Neues und Unerwartetes schafft und nicht einfach die Geschichte durch eine andere Wirklichkeit auslöscht.

III.

Doch nun erheben sich eine ganze Reihe von Fragen über den Begriff „Geschichte“ selber. „Geschichte“ kann bedeuten: entweder (a) eine Ereignisreihe in Raum und Zeit oder (b) Ereignisse, die in der Gegenwart durch Forscher interpretiert und mit Sinn erfüllt werden. Man hat dafür zuweilen die Unterscheidung zwischen Historie und Geschichte gewählt, d. h. einerseits die bloßen Fakten, wie sie die Geschichtswissenschaft feststellt, andererseits eine Geschichtsschreibung, die sich mit Sinn und Werten befaßt, die also die Fakten von einem bestimmten Blickwinkel gegenwärtiger Erfahrung her interpretiert. Der christliche Glaube, Gott habe für des Menschen Erlösung gehandelt, gilt als vorrangiges Beispiel für „Geschichte“.

Eine solche Unterscheidung steht hinter beiden oben dargelegten theologischen Positionen. Einerseits wird „Geschichte“ verstanden als ein Weg, die gegenwärtige Erfahrung des Glaubenden auszudrücken; er spricht von der rettenden Begegnung Gottes mit ihm, als ob es ein Ereignis der Vergangenheit wäre. Andererseits gilt „Geschichte“ als eine Art Parallelereignisreihe neben den profanen Ereignissen (Historie). Der wahre Sinn der Geschichte liegt in den göttlichen Taten, aber keine Analyse der „Historie“ kann die Existenz dieser wahren Geschichte aufzeigen. Ein Grund für solche Differenzierungen war die Entdeckung, daß Israels Geschichte im AT und Jesu Leben im NT aus der Perspektive des Glaubens der Gemeinde beschrieben wurden. Es erschien deshalb sicherer, die Unsicherheiten der „Ereignisse“ den Profanhistorikern zu überlassen und sich auf die Glaubenserfahrung Israels und der Urgemeinde zu konzentrieren. Als wesentlich galt nicht das Ereignis für sich, sondern seine Deutung und Bedeutung. So wichtig die Unterscheidung zwischen Geschichte (a) als Ereignis und (b) als Bedeutung auch ist, wäre es doch falsch, absolut zwischen

zwei Arten von Geschichtsschreibung zu unterscheiden, nämlich (a) Historie und (b) Geschichte. Jede Geschichtsforschung ist auch Interpretation; wir können niemals das „Ereignis“ von der „Deutung“ trennen. Auch der Profanhistoriker, der vermeintlich nur Geschichtswissenschaft betreibt, arbeitet in Wahrheit mit einer bestimmten Perspektive und Weltanschauung. Der Christ sollte sich deswegen nicht dadurch irritiert fühlen, daß er seine eigene Glaubensperspektive für die Vergangenheit hat. Umgekehrt ist die Tatsache, daß er die Ereignisse im Licht des Glaubens betrachtet, kein Grund, sich der Zucht einer kritischen historischen Methode zu entziehen. Trotz allem ist die begriffliche Unterscheidung von „Ereignis“ und „Deutung“ nicht ohne Sinn, auch wenn wir beides nicht voneinander trennen können. Andernfalls würden wir nämlich die Aufgabe der geschichtlichen Nachforschung ganz drangeben, als ob sie eine völlig relative Aktivität wäre, über die sich nicht einmal zwei Leute verständigen könnten. Obwohl wir nie zum bloßen „Faktum“ ohne Interpretation gelangen können, gibt es doch bestimmte *Interpretationsgeschichten*.

Die „Entdeckung der ursprünglichen Ereignisse“ ist in Wirklichkeit der Versuch, die Ereignisse im ursprünglichen Bedeutungs- und Deutungszusammenhang zu entdecken. Die Historiker mit ihren anerkannten Instrumenten der kritischen Analyse müssen herausfinden, was geschah *und* wie die damaligen Teilnehmer es verstanden. Die Originalteilnehmer konnten sehr wohl ein unterschiedliches Verständnis der Vorgänge haben. Der Historiker muß das aufdecken: Das Ereignis befindet sich in einem Deutungskonflikt, und viel stammt dabei aus Traditionen, die weit in die Vergangenheit der Gemeinschaft zurückreichen. Natürlich sind die Schlüsse des Historikers nicht absolut sicher, sei es über das Ereignis selber oder über den Bedeutungskontext. Schließlich arbeiten die Historiker im Horizont ihrer eigenen Weltansicht. Schlüsse werden nach *Wahrscheinlichkeit*, nicht nach Sicherheit gezogen. Aber auf *dieser* Interpretationsschicht sollte man einen gewissen Konsens erwarten können, und die Schlüsse sollten zumindest die unterschiedlichen Perspektiven kreuzen. In Hinsicht auf Ereignisse in der Bibel muß man kein Glaubender sein, um sich darüber zu verständigen, ob ein bestimmtes Ereignis tatsächlich erfolgte und was es für die damaligen Teilnehmer bedeuten mochte.

Es gibt *weitere Schichten* der Interpretation, erweiterte Deutungshorizonte, wo verschiedene Völker und Gemeinschaften unterschiedliche Bedeutungen in den Ereignissen finden. Die christliche Sinnggebung konzentriert sich auf die Überzeugung, daß Gott für unsere Erlösung am Werk gewesen ist — im Auszug aus Ägypten oder in der Rückkehr aus dem Exil oder in Jesu Kreuzigung. Daß solche erweiterten Sinnggebungszusammenhänge bestehen (z. B. die Gestaltung des Evangelienstoffs durch die frühe Kirche), macht den Versuch nicht unmöglich, wenigstens ein Minimum an Originalereignissen zu finden — obschon die Schlüsse Wahrscheinlichkeiten bleiben.

IV.

Wir wollen die Überlegungen anhand zweier paradigmatischer Ereignisse konkretisieren, auf die wir wiederholt zurückkommen werden. (1) Das eine Ereignis (A) ist Sanheribs, des Königs von Assyrien, *Belagerung Jerusalems* 701 v. Chr. Die Belagerung als solche ist historisch wahrscheinlich; ebenfalls, daß die Stadt aus irgendeinem Grund überlebte und daß Sanherib mit seiner Armee nach Hause zurückkehrte. Anscheinend deuteten damals die offiziellen Sprecher von Hof und Tempel das Ereignis anders als der Prophet Jesaja. Beide erblickten Gott am Werk in jener Krise. Aber die Volksmeinung sah darin eine göttliche Befreiung, die Gottes Gunst für Israel zeigte und für die Zukunft Erfolg verhieß. Jesaja scheint das Ereignis als Akt göttlichen Gerichts verstanden zu haben, mit der assyrischen Armee als Gottes Hand gegen Israel. Die Aufhebung der Belagerung war ein göttlicher Gnadenakt, der das Volk zur Buße führen sollte.

Dieser Konflikt über die Bedeutung im unmittelbaren Zusammenhang entspringt dem Einfluß der Tradition in der Gemeinschaft. Die offizielle Linie verstand das Ereignis im Lichte der populären Tradition von der Unverletzlichkeit Jerusalems; man meinte, Jahwe wäre verpflichtet, seine erwählte Stadt zu verteidigen. Jesaja verwarf diese Tradition als oberflächlich; das Ereignis war keine Garantie Jahwes, sondern eine Warnung, den Zustand des Lebens zu revidieren.

Ein historisches Urteil über die Wahrscheinlichkeit des Ereignisses der mißglückten Belagerung und über den unmittelbaren Interpretationszusammenhang kann gefällt werden trotz der Tatsache, daß spätere Interpreta-

tionsschichten die Erzählung (2. Kön 18 - 19; Jes 36 - 37) prägten und färbten. Die Begebenheit wurde später in der prophetischen Predigt dazu benutzt, Gottes Heilsbotschaft zu unterstreichen. In der Verzweiflung der Bedrückung sagte man, derselbe Gott, der Israel aus der Hand der Assyrer rettete, würde der Nation unter der Knechtschaft Babylons, Griechenlands oder Persiens neues Leben geben. Man blickte auf das Ereignis von 701 als Heilsereignis, voller Verheißung. Die neue Verwendung der Begebenheit zeigt sich u. a. in dem Zug, daß Engel des Herrn die assyrische Menge zerstört. Die Geschichte wurde vom Blickwinkel ihrer späteren Verwendung in der Glaubensverkündigung aufgeschrieben; doch das verhindert keine historische Entscheidung über das ursprüngliche Ereignis und seinen ersten Bedeutungskontext.

Tatsächlich ist es der Blickwinkel des Glaubens, der uns behaupten läßt, daß Gott in diesem Ereignis überhaupt wirksam war — ob nun Jesaja oder die Offiziellen im Recht waren. Das sind Bedeutungen, die der Glaube dem Ereignis gibt und die ein Profankritiker gar nicht kommentieren könnte. Der Historiker sagt: Es ist wahrscheinlich, daß die Belagerung aufgehoben wurde; Jesaja und die Offiziellen *dachten*, daß Gott das bewirkte. Der Glaubende fügt hinzu: Dieser Gott ist real, und er war tatsächlich am Werk.

(2) Das andere paradigmatische Ereignis (B) ist *Jesu Kreuzigung*. Jeder Historiker, ob er gläubig ist oder nicht, kann zu dem Schluß kommen, es sei wahrscheinlich, daß Jesus in Jerusalem unter der Statthalterschaft des Pontius Pilatus hingerichtet wurde. Ebenso könnte der Historiker versuchen, den Deutungskonflikt aufzudecken, der das Ereignis damals umgab. Als Teil dieses unmittelbaren Kontextes ist es historisch wahrscheinlich, daß es einen Konflikt über die Bedeutung des jüdischen Gesetzes gab. Man kann mit guten Gründen folgern, daß Jesus — teilweise — als Lächerer gegen das Gesetz Moses gekreuzigt wurde. Gegenüber der Tradition, Gottes Segen und Vergebung könne nur durch strikte Befolgung der Gesetzesforderung erlangt werden, bot Jesus Gottes Zuwendung direkt denen an, die Buße taten und auf die gute Nachricht vom Kommen der Gottesherrschaft reagierten. Die Botschaft galt, so Jesus, sogar — ja insbesondere — den Ausgestoßenen der Gesellschaft, die nicht zu hoffen vermochten, je die Vorschriften des Gesetzes erfüllen zu können.

Weil Jesus so vom Gesetz abwich, das doch als einziges wahres Medium für Gottes Segen galt, wurde er von den religiösen Autoritäten als Lächerer gekreuzigt.

Wie beim vorigen Paradigma könnte also der Historiker einen Konflikt bei der Interpretation des Ereignisses aufspüren, hier bezüglich Jesu Auftreten: War das nun Gottes Heilsweg oder Blasphemie? War die Kreuzigung Gottes gerechtes Gericht über einen Übeltäter, oder war sie in verborgener Weise Teil des Kommens der Gottesherrschaft? Der Historiker kann die Wahrscheinlichkeit des Ereignisses herausarbeiten, ebenso die verschiedenen Deutungen, die ihm durch die Teilnehmer beigelegt wurden. Er kann das trotz der Gestaltung der Passionsgeschichte durch die Predigt der späteren Glaubensgemeinschaft. (So ist z. B. der Zug des Erdbebens Mat 27 eine gute Parallele zu dem des Engels in Jes 37; beide stellen klar, daß Gott heilswirksam eingriff).

Es gehört jedoch zur Perspektive des Glaubens, wenn wir sagen „Gott *war* in Christus und versöhnte die Welt mit sich“. Ebenfalls entscheiden wir vom Blickwinkel des Glaubens aus, ob die Pharisäer oder Jesus im Recht waren über die Art, wie Gott mit uns umgeht; diese Glaubensentscheidung fällt im Licht der Überzeugung, daß Gott Jesus durch die Auferweckung von den Toten rechtfertigte. Solche Sinngebungen gehören zu den erweiterten Interpretationshorizonten.

V.

Diese beiden Exempel göttlichen Handelns in der Geschichte geben uns einige Fragen auf.

(1) Welche Beziehung besteht zwischen dem „Ereignis in seinem ursprünglichen Bedeutungszusammenhang“, so wie es historische Forschung aufzeigt, und den weiteren Perspektiven des Glaubens? Die Einzelheiten des „ursprünglichen Ereignisses“ sind natürlich Gegenstand historischer Wahrscheinlichkeit. Aber *verlangt* die Glaubens-Geschichte diese historische Rekonstruktion? Bringt die Rekonstruktion eine Bekräftigung und Beeinflussung?

(2) Wir betrachten zwei Ereignisse, die als Begebenheiten in der menschlichen Geschichte kaum Probleme aufwerfen — die Belagerung einer Stadt, die Kreuzigung eines Mannes. Solche Ereignisse gehören zum üblichen Verlauf der Geschichte, und wir fragten, wieso man sie auch als Taten Gottes interpretieren kann. Aber welche Ereignisse darf man zu den

„historischen“ zählen? Wie steht das mit „irregulären“ Ereignissen, die in unserer gegenwärtigen Erfahrung analogielos sind und die sich nie wiederholen? Die Frage der Auferweckung Jesu wird hier brennend.

(3) *Wie* handelt Gott in diesen Ereignissen? Wie wirkt sich unser Verständnis von der göttlichen Verursachung aus?

Ich möchte diese und weitere Fragen durch einige Thesen über Gott und die Geschichte zu beantworten versuchen. Sie bauen auf zwei Begriffspaaren auf, die wir bereits untersuchten, nämlich Gott als (a) handelnd und (b) offenbar in der Geschichte; und Geschichte als (a) Ereignis und (b) als Bedeutung.

VI.

These 1: Die historische Erforschung der Ereignisse wirkt sich auf die Deutung aus, die der Glaube ihnen gibt.

Das Wort „auswirken“ wurde mit Bedacht gewählt; denn man kann die Beziehung zwischen historischer Erforschung und Glaube auch überfrachten. So möchte die Pannenberg-Schule ein sehr enges Band zwischen Ereignis und christlicher Deutung knüpfen. Danach muß ein Ereignis, das man mit historischen Methoden genau untersucht hat, die Deutung hergeben, daß Gott darin handelte. Die geschichtlichen Ereignisse selber erschließen das Heilshandeln Gottes, wenn man sie nur genügend untersucht. Geschichte *ist* Offenbarung, obschon nur indirekt; wir können den Ereignissen entnehmen, welcher Art der Gott ist, der hier handelt, und was er tut. Diese theologische Position errichtet eine ganze Theorie auf dem prophetischen Wort „Ihr werdet“ — im Licht des verheißenen Ereignisses — „erkennen, daß ich Jahwe bin“.

Gewiß qualifiziert Pannenberg seine Position durch die Klausel, das Ereignis müsse *angemessen und richtig* untersucht werden. Das Ereignis muß im Kontext der *gesamten* Geschichte, nicht isoliert betrachtet werden. Da Gott in der gesamten Geschichte handelt, kann nur die Gesamtgeschichte die Selbstoffenbarung Gottes sein. Wir müssen das Ereignis in den unmittelbaren Bedeutungskontext, in den größeren Kontext der sich erweiternden Bedeutungshorizonte und dann in den Kontext der Gesamtsumme aller geschichtlichen Ereignisse stellen. Der Historiker wird dabei zum Urteil gelangen müssen, das Kreuz Jesu sei ein Heilsakt Gottes (es sei denn, der Historiker verschließt absichtlich die Augen), wenn er nur

die Kreuzigung in den Kontext der Gesamtgeschichte stellt — einschließlich z. B. der jüdischen Gesetzstraditionen, der griechisch-römischen Ansichten über Gesetz und Gerechtigkeit sowie der Spuren, die das Kreuz in der Menschheitsgeschichte seither hinterließ. Wenn man so das Ereignis in den Gesamtkontext stellt, erkennt man: das Schlüsselereignis ist Jesu Auferweckung, und zwar Schlüssel insofern, als in der Auferweckung das Ganze der Geschichte im voraus reflektiert wird. Man argumentiert dabei, daß die Auferweckung ein historisches Ereignis ist und daß ihr unmittelbarer Deutungskontext in den jüdisch-apokalyptischen Traditionen zu finden ist. So müssen die Beteiligten sie verstanden haben; auch wenn wir, wie in aller religiösen Sprache, metaphorische Redeweise einräumen müssen, können wir doch die Auferweckung als objektives Ereignis in bezug auf das Ende der Geschichte bezeichnen. Das Ende der Geschichte ist das Ganze der Geschichte; denn das Ganze wird am Ende offenbar. So offenbart die Auferweckung schon vor dem Ende Gottes Konzeption für das Ganze der Geschichte, nämlich die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Jesu Auferweckung ist demnach die wesentliche Komponente im Prozeß der Verbindung von Einzelereignissen zu einem Ganzen; kein Ereignis kann angemessen verstanden werden, wenn man es nicht im Licht der Auferweckung betrachtet.

Das System fasziniert durch seinen Versuch, historisches Ereignis und christliche Deutung eng zu verknüpfen. Aber der Verdacht bleibt, daß es aus dem Glauben eine Art höhere Wissenschaft macht. Obschon die christliche Deutung der Geschichte (Gottes Handeln für das Heil des Menschen) nicht vor dem Ende verifiziert werden kann, weil wir noch nicht das Ganze der Geschichte haben, wird doch eine Art Beweis behauptet. Nach diesem System sollte es prinzipiell möglich sein, jeden beliebigen Historiker davon zu überzeugen, daß die christliche Interpretation der Ereignisse *mehr* Sinn ergibt und allen Fakten *besser* gerecht wird als jede profane Erklärung. Abgesehen von der Annahme, daß die Historiker überhaupt an übergreifenden Geschichtsdeutungen interessiert seien (was für die meisten nicht zutrifft), nimmt eine solche Position eine profane Weltanschauung nicht wirklich ernst. Sie läuft doch darauf hinaus, daß reine Profanhistoriker entweder dumm oder unaufrichtig sind. Fortsetzung im nächsten Heft

Buchrezension

Paul Beasley-Murray und Alan Wilkinson
Turning the Tide, (Das Wasser steigt wieder)
An assessment of Baptist Church Growth in
England, Bible Society, London 1981, 110 Sei-
ten

Paul Beasley-Murray, Sohn des bekannten baptistischen Theologen George Beasley-Murray, hat sich mit seinem Buch über Gemeindegewachstum in 350 englischen Baptistengemeinden weit in Neuland hinausgewagt. Auch in England haben viele Theologen die neue missionswissenschaftliche Richtung und ihre oft sehr pragmatischen Ergebnisse mit langen Fingern angefaßt. Aber niemand hatte bisher den intellektuellen und den geistlichen Mut, am eigenen Leib, d. h. in der eigenen Gemeinde und Konfession zu prüfen, was an den Erkenntnissen der Gemeindegewachstumsbewegung korrekt bzw. Unsinn ist. Paul Beasley-Murray bringt im Vorwort sein eigenes Erstaunen zum Ausdruck: In den letzten acht Jahren wuchs seine Gemeinde von 83 Mitgliedern auf 238, unter diesen 142 neu getaufte. Wenn man die englische Kirchengeschichte der letzten 80 Jahre etwas kennt, darf man wohl hinzufügen: „Und das in England!“

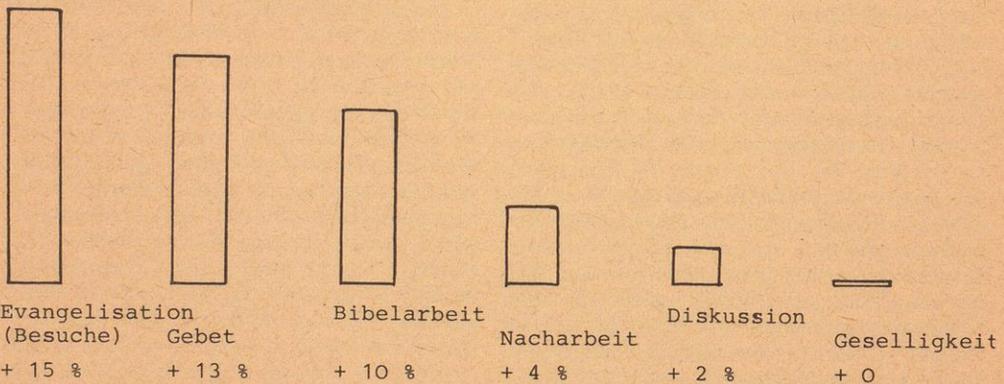
Das Buch enthält zweierlei: Die Geschichte einer Baptistengemeinde — 110 Jahre alt — im Einzugsgebiet von Manchester — und das ehrliche, systematische Ordnen und Auswerten der Ergebnisse. Dabei hat Paul Beasley-Murray zunächst einmal gefragt, wo es in der Welt für ihn hilfreiche Erkenntnisse geben könnte und ist nach einer ersten literarischen Bege-

nung mit Gemeindegewachstum (McGavran, P. Wagner) 1977 in Atlanta beim Home Mission Board der Südstaatsbaptisten und zu einem Seminar des Fuller Theologischen Seminars gewesen.

Die hier gewonnenen Einsichten hat der Verfasser dann zusammen mit einem Computer-Fachmann zu einem sehr umfangreichen Diagnosebogen für die englische Situation verarbeitet. Er umfaßt im Buch 17 Druckseiten! Während in Altrincham einfache missionarische Schritte zu gehen waren, lief die Analyse von 350 sehr unterschiedlichen baptistischen Ortsgemeinden. Dabei bleibt Beasley-Murray gedanklich in der konstruktiven Auseinandersetzung mit Theologen der Gemeindegewachstumsbewegung und prüft lieber zwei- als einmal, ob eins der dort gefundenen Prinzipien brauchbar oder wirklich abzulehnen sei. Peter Wagner betont drei Grundsätze: Glaubensgehorsam, pragmatische Entscheidungen und Optimismus aus dem Glauben. Mit Varianten läßt der Verfasser diese Prinzipien, die auch für ihn biblisch und geistlich begründet sind, gelten.

Die Auswertung der englisch-baptistischen Prinzipien machen dann einen großen Teil des Buches aus. Ich kann aus der Überfülle nur einige Erkenntnisse, die fast alle auch grafisch dargestellt werden, auswählen.

1. Es gibt eine klare Wahrscheinlichkeit für Gemeindegewachstum, wo ein Pastor nicht alles tut, sondern wo er ein Mitarbeiterteam hat — der 2. oder 3. Mitarbeiter kann vollzeitlich oder teilzeitlich angestellt sein.
2. Die Gabe der Leitung, und zwar der zielorientierten Leitung, muß als eine wichtige Gabe erkannt sein.



3. Eine wachsende Gemeinde wird im allgemeinen gestützt durch kleine Gruppen, geleitet durch „Laien“. Diese kleinen Zellen bilden die einfache strukturelle Grundlage für die Mobilisierung vieler Christen. Die Untersuchung zeigte, daß das Wachstum der Gemeinde beeinflusst wird durch Gruppen mit folgenden Zielsetzungen: (siehe Skizze S. 14)

4. Wenn eine Gemeinde über 200 Mitglieder hat, braucht sie zum kontinuierlichen Wachstum Zellen, in denen der einzelne Christ geistliche Gemeinschaft erfährt.

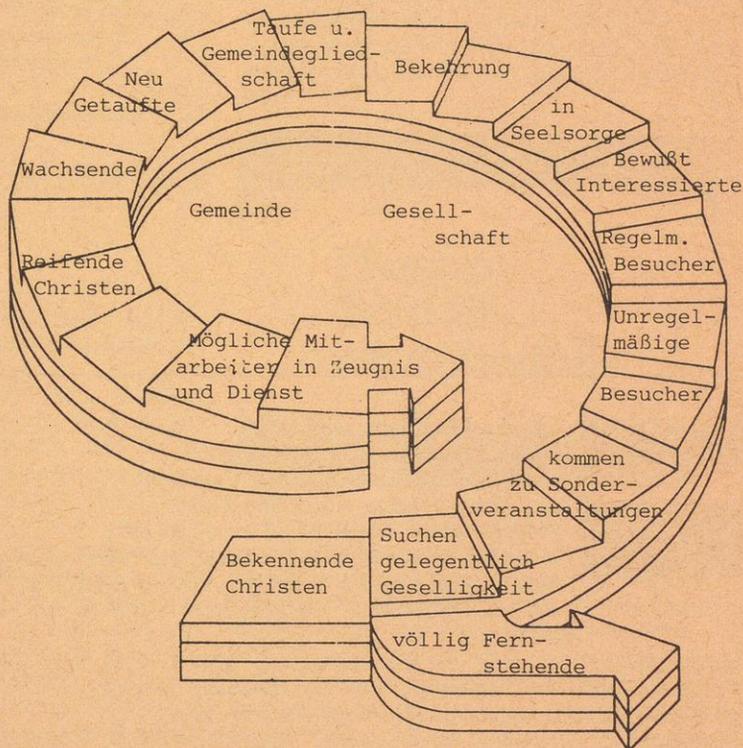
An dieser Stelle meint Beasley-Murray im Unterschied zu der bisherigen Gemeindegrowthstheologie, die den Faktor der kulturellen Homogenität stark betont, daß die Gruppen in England im Blick auf Arbeit, Erziehung und Wohnung nicht homogen sind. Mir scheint dieses Sich-Absetzen von McGavran etwas zu einfach, weil dort zumeist eine ethnische Homogenität gemeint ist, erst dann die einer kleineren Gruppe, sozial und kulturell ähnlicher Personen.

Nach der Zusammenfassung von Faktoren, die für geistliches Gemeindegrowth (nach innen und außen) günstig sind, werden die Zugänge der untersuchten 350 Gemeinden noch einmal analysiert und dabei kommt heraus, daß manche Gemeinden nur wachsen „auf Kosten von Nachbargemeinden“ — also durch Zuzug, nicht durch Mission.

Und dann versucht Beasley-Murray, ein für seine Gemeinde geeignetes Konzept des Gemeindegrowths zu entwickeln. Er geht aus von einer theologischen Definition der Sendung der Gemeinde und betont das gleichzeitige koordinierte Wirken nach innen und nach außen als *conditio sine qua non* für permanentes Wachstum. In eine Spirale zeichnet er dann Antworten auf vier Fragen ein:

- 1.) Für wen ist die Gemeinde verantwortlich? (siehe Skizze unten)
- 2) Was macht die Gemeinde mit ihren verschiedenen Aktivitäten, Gruppen . . . ?
- 3) Durch welche Aktivität wird welcher Gruppe von Menschen gedient?

Für wen ist eine Gemeinde verantwortlich?



Grafik von Paul Beasley-Murray

4) Wer ist für die einzelnen Gruppen und Aktivitäten verantwortlich?
Beasley-Murray berichtet, wie diese Fragen in Altrincham beantwortet wurden und fordert den Leser dann auf, anhand seines grafischen Modells über die eigene Situation nachzudenken. Er schließt mit einer knappen Beschreibung der Mitarbeiterteams, die in einer Gemeinde nötig sind.

Bewertung: Auch Beasley-Murray läßt keinen Zweifel daran, daß Gott durch den Heiligen Geist Gemeinde baut, nicht wir mit unseren Methoden. Aber ebenso selbstverständlich spricht er von der Notwendigkeit eines *praktizierten* Gottvertrauens.

Beasley-Murray hat sich beim Studium der Gemeindegrowththeologie die für viele Europäer typischen Bedenken nicht erspart.

Aber er hat mehr Brauchbares gefunden als Falsches — und das Brauchbare hat er — mit Varianten — getestet. Ich habe mich sehr über dieses englische Erstlingswerk mit seinem optimistischen Titel gefreut. Es wird auch uns weiterhelfen. Der einzige erkennbare Mangel: In der Bibliografie fehlen die zum Teil sehr guten Arbeiten amerikanischer Baptisten, deren große praktische Erfahrungen auf S. 20 zitiert werden, völlig. Hier sind weitere Brückenbauerdienste zwischen den Kontinenten nötig. Denn der Heilige Geist wirkt und segnet, wo er will — auch in anderen Ländern.

Dr. Günter Wieske
c/o Bundesmissionshaus
Postfach 1262, 6380 Bad Homburg



Oncken-Mitarbeiterzeitschrift

Gesamtredaktion: Joachim Zeiger

Redaktion des Theologischen Gesprächs:

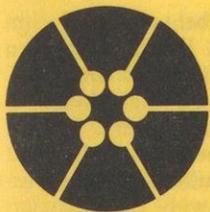
*Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstraße 115,
2000 Hamburg 74, Tel. 0 40 / 6 51 89 80.*

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

3-6 / 83

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inhalt

<i>Wiard Popkes, Schriftverständnis zwischen den Fronten</i>	1
<i>Edwin Brandt, Sola scriptura – das reformatorische Schriftprinzip als Bekenntnis der glaubenden Gemeinde</i>	7
<i>Eduard Schütz, Unser Christuszeugnis auf dem Grund der Schrift</i>	14
<i>Siegfried Liebschner, Probleme mit der wissenschaftlichen Bibelexegese</i>	19
<i>Winfried Eisenblätter, Die Scofield Bibel, eine fundamentalistische Herausforderung</i>	21
<i>Paul S. Fiddes, Gott und Geschichte (2. Teil)</i>	25
<i>Sieben Thesen zum Fundamentalismus</i>	30

Schriftverständnis zwischen den Fronten

1. Frontstellungen

Karl Barth stellt 1918 seiner ersten Römerbrief-Auslegung ein Vorwort voran, das er wie folgt begann:

„Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber viel wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet. Die Unterschiede von einst und jetzt, dort und hier, wollen beachtet sein. Aber der Zweck der Beachtung kann nur die Erkenntnis sein, daß die Unterschiede im Wesen der Dinge keine Bedeutung haben. Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müßte zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzteren greifen: sie hat das größere, tiefere,

wichtigere Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zusrüstung wertlos ist. Ich bin froh, nicht wählen zu müssen zwischen beiden. Aber meine ganze Aufmerksamkeit war darauf gerichtet, durch das Historische hindurch zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist. Was einmal ernst gewesen ist, das ist es auch heute noch, und was heute ernst ist und nicht bloß Zufall und Schrulle, das steht auch in unmittelbarem Zusammenhang mit dem, was einst ernst gewesen ist. Unsere Fragen sind, wenn wir uns selber recht verstehen, die Fragen des Paulus, und des Paulus Antworten müssen, wenn ihr Licht uns leuchtet, unsere Antworten sein.“

Thema: Schrift- verständnis

In ähnlichen Positionen zwischen den Fronten empfinden sich Schriftausleger immer wieder. Oft steht eine Frontstellung im Vordergrund der Auseinandersetzung. Man möchte ganz bestimmte Auffassungen partout *nicht* teilen oder zumindest doch ihr Ungenügen konstatieren, ohne dabei ihr relatives Recht ganz zu bestreiten. Mit der Gegenseite möchte man sich freilich auch nicht völlig identifizieren, obwohl ihr eine größere Berechtigung zugestanden wird. Gelingt es nun aber, eine eigene

11. MAI 1983

Position zu finden, die so stark und deutlich ist, daß man über den Frontenkampf hinaus gelangt? Extrempositionen haben oft einen leichteren Stand. Sie wirken so schön entschieden, haben nur *einen* Gegner, eignen sich besser als Kampftthesen und sind publizitätsträchtiger. Glücklich ist der dran, der mit K. Barth sagen kann: „Ich bin froh, nicht wählen zu müssen zwischen den beiden.“ Ganz ohne Auseinandersetzung nach rechts und links geht es jedoch selten ab. Wir alle leben in bestimmten Konfliktsituationen, die unser Schriftverständnis oft mehr beeinflussen, als uns bewußt ist.

Bei uns sieht die Frontstellung heute etwa folgendermaßen aus. Auf der einen Seite steht eine bibelgläubige Tradition, die immer wieder Gefahr läuft, biblizistisch-gesetzlich-eng zu werden. Sie stellt dann den Buchstaben über den Geist. Die Angst kann überhand nehmen, so daß jederlei Freiheit gegenüber dem Bibeltext Ungehorsam bedeuten und einen Dammbruch zur Willkür mit sich ziehen würde. Auf der anderen Seite erleben wir eine Relativierung der biblischen Botschaft, wo vor lauter Freiheit nichts Verbindliches übrig bleibt. Formulieren wir die beiden Seiten einmal von ihrem positiven Anliegen her, so betont die erste Position die unvergleichliche, bindende Offenbarungsqualität der Schrift, während die zweite darauf verweist, daß uns Gottes Wort immer nur in der Brechung durch menschliches, d. h. irrtumsfähiges, zeitbedingtes Medium zugänglich ist. Kontextuell betrachtet, ist die erste Position eher in den oft konservativ eingestellten kleineren Gemeinschaften zu finden, während die zweite leichter in den Volkskirchen Anhänger findet. Noch anders gewendet: die erste Position ist eher an Bibelschulen, die zweite an Universitäten vertreten. Die Frontstellung trägt also auch soziologische, pädagogische und kulturelle Züge.

II. Existentielle Probleme

Wenden wir uns zuerst der problemorientierten Seite zu. Auf ihre geschichtlichen Hintergründe wollen wir hier nicht eingehen. Bei den Beziehungen, die man dieser Position gibt, ist Vorsicht geboten, damit sie nicht zu undifferenzierten, ja polemischen Etikettierungen werden. Das gilt nicht zuletzt für den Ausdruck „historisch-kritisch“, der in seiner Anwendungsgeschichte ganz unterschiedlich gefüllt wurde. Meistens denkt man dabei an das Programm von Ernst Troeltsch im Sinn einer weltanschaulich voreingenommenen Methode. Abgekürzt redet man dann von „Bibel-

kritik“ als Kritik *an* der Bibel vor dem Forum der menschlichen Vernunft. Wer hört hingegen bei „Kritik“ noch so etwas heraus wie „Würdigung“? — Entsprechend der englischen Formulierung von J. Dryden „criticism . . . is, to observe those excellencies which would delight a reasonable reader.“¹ Es hilft nichts, der Ausdruck „kritisch“ ist heute wohl zu strapaziert und belastet, als daß man ihn verwenden sollte.

Jeder gewissenhafte Bibelleser wird, ob er will oder nicht, von der Sache her auf Probleme in der Bibel stoßen, und zwar Probleme, denen er sich existentiell stellen muß. Das in solchen Zusammenhängen oft behandelte Thema „Die Stellung der Frau nach der Bibel“ möchte ich jetzt einmal *nicht* anführen. Es gibt ein anderes Thema, bei dem man sich noch viel weniger dem wirkungsgeschichtlichen Urteil zu entziehen vermag, daß einer bestimmten Gruppe von Menschen im Namen des Neuen Testaments Unrecht angetan wurde, und zwar: „die Juden“. Was in den Jahrhunderten von christlicher Seite an antisemitischen und antijüdischen Gedanken und Taten registriert werden muß, ist erschütternd, beschämend und entsetzlich. Wir können einfach der Frage nicht ausweichen, warum diese Untaten gerade von christlicher Seite her erfolgten.

Jüdische und dem Judentum nahestehende Forscher weisen darauf hin, daß die Ansätze bereits im Neuen Testament vorliegen und daß neutestamentliche Aussagen eine teilweise verhängnisvolle Wirkungsgeschichte zeitigten.² Als Christen haben wir uns solchen unbequemen Fragen zu stellen und bei der Schriftauslegung zu berücksichtigen. Die Anfragen betreffen vor allem die Schilderung der Passion Jesu: die Evangelisten hätten die Schuld allzu leicht und einseitig den Juden zugewiesen.³ Aber auch darüber hinaus und generell habe sich ja das Christentum in der Auseinandersetzung mit dem Judentum entwickelt und sich dabei stellenweise auf Kosten des Judentums auch profiliert. Wer erschrickt nicht, wenn er Ausführungen wie 1. Thess 2, 14 - 16 liest — selbst wenn man weiß, daß derselbe Paulus auch Röm 9 - 11 schrieb? Kann man das denn einfach so hinnehmen? Oder wer stutzt nicht bei der sehr negativ und pauschal klingenden Bezeichnung „die Juden“ im Johannesevangelium⁴ oder bei der „Synagoge des Satans, derer die sich Juden nennen“ Offb 3, 8? *Muß* man nicht hier nach den geschichtlichen Umständen, in denen solche Worte entstehen konnten, fragen? Und *muß* man nicht sogar sagen: „Das kann ich *so* nicht nachsprechen“?⁵

Wir sollten es uns nicht zu leicht und einfach machen; dazu ist die Sache viel zu ernst. Ein aufrüttelndes Buch zu diesem Thema erschien 1974 in Amerika, 1978 in deutscher Übersetzung: Rosemary Ruether, „Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus.“⁶ Die Autorin fühlt der Christenheit auf den Nerv des Antijudaismus. Vor allem spürt sie der Frage nach, wo der Wahrheitsanspruch („Es ist in keinem anderen Heil“) umschlägt in Unduldsamkeit, Monopoldenken, kulturelle Dominanz und kirchlichen Imperialismus, wo Mission zur Aggression wird. Nun ist in dem Buch gewiß nicht alles zutreffend dargestellt; vieles ist einseitig und überzogen. Und doch muß der Christ solch ein Buch zuerst einmal mit tiefer Betroffenheit lesen. Zur Debatte steht nicht, inwieweit Ruether Recht hat, sondern wie leicht wir sündigen Menschen Gottes Vorhaben verdrehen.

Das Buch zeigt zugleich von der Bibel selber her die Richtung einer Lösung. Wichtig ist vor allem der Hinweis auf die eschatologische Relativierung: Noch sind wir nicht am Ziel, noch sind wir unvollkommen, dem Bösen ausgesetzt. Deswegen verbietet sich jeder menschliche Herrschaftsanspruch (wie Jesus Mark 10, 42 - 45 selber ausführt). Ruether sieht richtig, daß der Ursprung des Christentums in eine Konfliktgeschichte mit dem Judentum eingebettet ist, die ihre Spuren schon im Neuen Testament hinterlassen hat. Wir müssen m. E. jedoch noch weiter zurück gehen. Der Konflikt reicht schon weit ins Judentum und Alte Testament zurück: bereits die alten Propheten stellten immer wieder die Spannung zwischen Gottes Anspruch und menschlicher Verzerrung heraus. Die Bibel läßt uns auf Schritt und Tritt spüren, daß die Offenbarung immer angefochten ist durch die Sünde der Menschen.

Das scheint mir der eigentliche Gewinn solcher Untersuchungen zu sein, die sich nicht scheuen, uns unbequeme Rückfragen zu stellen. Sie behaften uns bei unserem Menschsein, bei unserer Unvollkommenheit, bei unserer Sünde, von der auch die Zeugen der Bibel nicht frei gewesen sind (man denke nur an David).

III. *Autorität und Vollmacht*

Eine solche existentielle Betroffenheit zu teilen heißt nun aber nicht, die Autorität der Bibel grundsätzlich in Frage zu stellen und die Vollmacht zum eigenen Reden aus anderen Quellen zu gewinnen. Hier gilt es sorgfältig zu

differenzieren und Stellung zu beziehen. Vielfach wird nämlich solch ein weitergehender Schritt vollzogen. Die Aussagen der Bibel werden dann lediglich als historische Möglichkeiten beurteilt, als diskutabile Modelle, die jedoch nicht ohne weiteres in Handlungsanweisungen für uns heute übertragen werden könnten, ja dürften. Schon die Beziehungen verraten manchmal die Differenz; es heißt nicht mehr „neutestamentlich“ (als Wertbegriff), sondern „frühchristlich“ (als historische Einordnung). Die biblischen Aussagen erhalten dabei die Rolle von Denkanstößen, verlieren jedoch eine normative und grundlegende Autorität; sie werden gleichsam von einem außerhalb gelegenen mathematischen Punkt aus beurteilt. Das reformatorische Prinzip „sola scriptura“ wird dabei im Sinn des humanistischen „ad fontes“ (zu den Quellen) verstanden, und aus den „Quellen“ wird unversehens die bloße historia.

Selbstverständlich spielt hier die ganze Autoritätsproblematik hinein; sie verbindet sich mit den Themen Freiheit, Aufklärung, Emanzipation, Ablehnung von Heteronomie usw. Auch hier sollten wir uns eine Beurteilung nicht zu leicht machen! Wer von uns blickt nicht mit Schauern auf Gebiete (wie heute z. B. den Iran), wo religiöse Restaurationen „finsteres Mittelalter“ über die Menschen bringen? Der Kampf der Freiheit wird im Namen der Menschenrechte geführt; von dorthier werden Autorität und Vollmacht genommen. Hier gibt es doch nun wirklich viele Gemeinsamkeiten mit dem christlichen Ethos!

Die Frage geht jedoch weiter: Bedarf man überhaupt noch der Bibel? Stehen die Urteile nicht sowieso fest? Genügt es, wenn die Bibel nur „mit herangezogen“ wird? In der Tat kann es u. U. regelrecht zu einem Mißbrauch biblischer Sätze, die man lediglich zur Unterstützung bereits gefaßter Meinungen verwendet, kommen.⁷ Zu berücksichtigen ist allerdings ebenso die allgemeine hermeneutische Situation, die sich in einigen Jahren weltweit merklich gewandelt hat. Stand früher der „Text“ (also die Tradition, das Überkommene) im Vordergrund, so heute weithin der „Kontext“ (also die Situation). Das hermeneutische Verfahren verläuft so, daß eine Problemsituation analysiert und dann nach Lösungsmöglichkeiten gesucht wird. Die biblischen Aussagen können dabei u. U. in die Rolle von „möglichen Lösungsmodellen“ gewiesen — oder auch verworfen werden.

Die Frage, wieso der „Tradition“ Autorität

zukomme, läßt sich auf historischem Weg nicht beantworten. Damit ist jedoch das Autoritäts- und Vollmachtenproblem als solches nicht gelöst. Wer verleiht mir denn die Vollmacht, gültige Aussagen zu machen? In biblischen Termini gesprochen: Wie kommt es zum legitimierten Prophetenspruch „So spricht der Herr“? Auf welche Instanz berufe ich mich? Die Frage nach der Offenbarung Gottes, nach Bevollmächtigung und Sendung wird hier unabweisbar. Das Christentum würde sich selbst aufgeben, sollte es diesen Grund verlassen. Es geht ja nicht nur um Richtigkeit und Gültigkeit, sondern auch um Vollmacht und Kraft; nicht nur um die Wahrheit, sondern auch und gerade um das Wirken des Heiligen Geistes. Die Bibel darf aus diesem geistlichen, wirkungskräftigen Lebenszusammenhang nicht herausgelöst werden. Sonst wird aus der „Schrift“ bald nur noch der „Buchstabe“, ein historisches Dokument, eine „Quelle“ über die Ansichten und Erfahrungen früherer Generationen.

An dieser Stelle drohen m. E. dem Christentum heute die größeren Gefahren. Gewiß, auch die Gesetzlichkeit mit ihrer angstbesetzten Enge (Gesetzlichkeit und Angst gehen immer zusammen), mit ihrem schwärmerischen oder pharisäischen Rigorismus ist eine ständige Bedrohung. Aber beurteilt nach Einfluß, Reichweite und Trend, ist die historische Relativierung der Bibel heute die größere erosive Macht. Denn sie stellt die Grundlagen des Glaubens selber in Frage und öffnet der Beliebigkeit allzu leicht Tür und Tor.

Es reicht eben nicht aus, wenn man noch das Liebesgebot im Sinn der Liebe zum Nächsten (das Gebot der Gottesliebe erscheint nicht so wichtig) festhält. Muß man hier nicht vielmehr den Satz 1. Joh 4, 20 abwandeln und sagen: Man kann nicht den Bruder lieben, von Gott aber nichts wissen wollen? Wie füllt sich denn das Liebeswort inhaltlich? Im übrigen begnügt sich das Neue Testament keineswegs mit dem Liebesgebot allein.⁸ Die theologische Plattform muß breiter gefaßt und besser abgestützt werden.

IV. Die Begründung im neuen Sein

Die soeben besprochenen Fragen untersuchte Heinz Schürmann in bezug auf die paulinische Paränese: „Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und inhaltlichen Verbindlichkeiten.“⁹ Schürmann wendet sich ge-

gen Ansichten wie die, daß die biblischen Einzelgebote generell wegen ihrer geschichtlichen Bedingtheit keine überzeitliche Geltung beanspruchen könnten, und gegen Ansätze, die das paulinische Ethos „fast notwendig auf natürliche Ethik“ reduzieren (92). Man darf nicht von den vermeintlichen „Paradebeispielen“ (1. Kor 11, 2 - 6: Schleiertragen der Frau beim Beten; 1. Kor 7, 21 - 24; Kol 3, 22 - 4, 1; Philemonbrief: Sklaverei; 1. Kor 11, 2 - 16; 14, 33 - 36 usw.: Unterordnung der Frau) darauf schließen, alle paulinischen Weisungen, „zumindest die konkreten Handlungsnormen und Einzelanweisungen partikulärer Art, seien geschichtlich relativ, im voraus als zeitbedingt und damit als unverbindlich abzutun . . .“ (105). Nun räumt auch Schürmann ein, „eine gewisse zeitbedingte Unschärfe des Blickes“ sei bei Paulus hier und da nicht zu übersehen (104). Paulus sei auch genügend selbstkritisch gewesen. Es gebe durchaus „nur für die damalige Zeit — zwar objektive, aber doch nicht für alle Zeiten gültige — Aussagen“ (105); das trifft vor allem auf die Anweisungen für die Frauen zu. Aber viel wichtiger ist nach Schürmann etwas ganz anderes. Paulus interessierte sich primär für die „transzendentalen“ Wertungen und Weisungen, „die meist irgendwie aufrufen, das theologische und eschatologische Ziel bzw. die heilsgeschichtliche Stunde und Gegebenheit zu berücksichtigen oder den Heilstaten Gottes durch Christus im Heiligen Geist bzw. dem Taufstand entsprechend zu leben“ (92f). Sie seien „vom Ethos der Ganzhingabe . . . beseelt“ (93). Des näheren betrachtet, überwiegen die Bezugnahmen auf das Heilswerk Christi (94f) gegenüber der Motivierung durch die futurische Eschatologie (93f). Der Ansatz des Paulus liegt beim Heilsindikativ. Es geht zuallererst darum, „der Heilsordnung und Heilsgabe entsprechend situations- und seinsgerecht zu leben“ (95). Kurzum, die paulinische Ethik ist kein abzulösendes eigenständiges Gebilde, sondern zutiefst im neuen Sein des Christen verwurzelt. Erst aus dieser Perspektive eröffnet sich ein sachgerechtes Verständnis der paulinischen Aussagen.

Bei allen Fragen im einzelnen, auch zu Schürmanns Darlegungen, ist hier etwas fundamental Richtiges und Wichtiges festgehalten: der Vorrang des Indikativs vor dem Imperativ. Es ist doch nicht von ungefähr, daß die Verzerrungen zur Rechten und zur Linken, bei der historischen Relativierung wie beim gesetzlichen Rigorismus immer am Imperativ interessiert sind, also an unserem Tun. Schriftverständnis,

das nicht beim Evangelium einsetzt, also bei der Heilsgabe, bei der Versöhnung durch Christus, bei der Rechtfertigung des Gottlosen, beim Neuerwerden durch die Kraft der Auferweckung Jesu und das Wirken des Heiligen Geistes, geht prinzipiell in die Irre. Die Heilsbotschaft erreicht uns immer nur im Hören auf das Wort von der geschichtsmächtigen Selbstoffenbarung Gottes (vgl. Röm 10, 8 - 18); und eben davon redet die Bibel. Die Hineinnahme in die neue Schöpfung Gottes erfolgt immer nur so, daß wir Verbindung mit dem bereits angefangenen Werk Gottes erhalten; und eben darauf zielt die biblische Botschaft.

Um noch einmal Karl Barth zu zitieren: „das größere, tiefere, wichtigere Recht“ liegt nicht bei der historischen Differenzierung, sondern beim Nahebringen der Heilsbotschaft. So wichtig der Aufweis der zeitbedingten Distanz ist, wesentlicher ist allemal, „durch das Historische *hindurch* zu sehen in den Geist der Bibel“, so daß uns das, „was einmal ernst gewesen ist, . . . auch heute noch“ ernst ist.

V. Die Spannungsweite der Bibel

Die Bibel ist ein Kosmos in sich. Sie ist kein festgelegtes systematisches Lehrbuch, sondern umfaßt viele Erfahrungen ganz unterschiedlicher Art. Da gibt es Gegensätze und Spannungen, die man nicht vorschnell harmonisieren und gleichsam entladen darf — es sei nur an die berühmte Polarität zwischen Paulus und Jakobus über „Glaube und Werke“ erinnert. Die Spannung ist letztlich kein diametraler, unveröhnlicher Gegensatz. Aber wir sollten dankbar sein, daß uns kein nivelliertes Einheitsgebilde überliefert wurde. Die Bibel ist so spannungsbreit wie das Leben selber, auch das geistliche Leben. Sie lädt uns in einen Prozeß des Wachsens und der immer wieder erneuerten Orientierung ein.

Die Bibel ist somit nicht unschuldig an den vielfältigen Frontstellungen, wie sie die Kirchengeschichte bis heute zeigt. Verschiedene Konfessionen und Standpunkte berufen sich auf die Bibel. Wie bestimmen wir dann die richtige Linie? Gewiß gibt es die „Mitte der Heiligen Schrift“; gewiß gibt es Haupt- und Nebenlinien, Wichtigeres und Geringeres (vgl. Mat 23, 23). Man sollte jedoch nicht zu schnell nach einem „Kanon im Kanon“ rufen, sondern ruhig einmal die spannungsreiche Weite des Kanons aushalten. Ich bin dankbar für die Weite des Kanons. Ich bin froh, daß die frühe Christenheit den Mut aufbrachte und das Risiko einging, vier unterschiedliche Evan-

gelien im Kanon zu haben. Sicher schafft der Umstand mancherlei Probleme und macht die Schriftauslegung auf den ersten Blick nicht leichter. Aber recht besehen ist es ein großer Gewinn. Wir erblicken die Größe der Offenbarung und zugleich die Begrenzung menschlicher Erkenntnis. Eine solche Lektüre der Bibel bewirkt größere Freude und zugleich größere Demut.

Die Weite des Kanons lehrt uns, richtige Akzente zu setzen, Schichten zu unterscheiden und Verbindungen zu erkennen. Sie zeigt uns, wie das Gefälle unumkehrbar verläuft, was erstes und zweites Wort ist. (So ist z. B. bei Paulus m. E. Gal 3, 28 erstes grundsätzliches Wort über die Stellung der Frau in der Gemeinde; 1. Kor 11 und 14 dagegen zweites.) Die Lektüre der Bibel ist gleichsam eine geistliche Bewegungslehre, fern aller statischen Gesetzmäßigkeit. Die Bibel verlangt einen Leser, der bereit ist mitzugehen, sie zielt auf den Leser in der lebendigen Nachfolge. Wer sich so auf das spannende Abenteuer des Bibellesens einläßt, wird immer auch einmal wieder „zwischen die Fronten“ geraten, unruhig werden, ins Fragen kommen, sich nicht vorschnell zufrieden geben, das Gespräch nach rechts und links suchen. Er wird allerdings immer auch erleben, daß „Gott dem Demütigen Gnade schenkt“ (1. Petr 5, 5), auch die Gnade des rechten Verstehens.

VI. Die persönliche Einstellung

Die persönliche Einstellung entscheidet letzten Endes darüber, in welcher Position sich der Schriftausleger befindet. An beide „Fronten“ sei eine Frage gerichtet. An die Adresse derer, die sich selber gern „bibelgläubig“ oder „bibeltreu“ nennen, wendet sich die Frage: Warum verteidigt ihr die Bibel so vehement, warum seid ihr so allergisch, so angstbesetzt? Ich muß gestehen, daß mir bei Gesprächen mit den Verfechtern solcher Positionen leicht unwohl wird: es steckt so viel Aggression und Furcht darin. Da hört man dann: „Wenn das nicht mehr gilt, ist der Anfang zum Zusammenbruch gemacht.“ Das Schriftverständnis wird nicht von Gelassenheit, Vertrauen und Freiheit geleitet, sondern von Unduldsamkeit und Bedrohungsgefühlen. Ich frage mich: Was verteidigt sie letztlich wirklich — die Bibel oder ihr eigenes Weltbild, ihre Position, ihr System? Wir brauchen die Bibel doch nicht zu verteidigen, schon gar nicht sie in Schutzhaft zu nehmen! Was von Gott kommt, setzt sich selber durch! Reden wir darum lieber vom

Wunder der Bibel, wie es Paul Althaus formulierte: „Dieses Buch des Zeugnisses von geschehener Gottesgeschichte hat . . . die Macht, uns eben durch das Zeugnis von einmal Geschehenem in eine eigene . . . Geschichte mit Gott hineinzuziehen. Das ist das Wunder dieses alten Buches, daß es uns, wenn wir mit ihm umgehen, vor den lebendigen Gott stellt . . .“¹⁰. Wer mit der Bibel umgeht, braucht keinen Kleinglauben zu haben; er sollte auch nicht nach Art der alten Rabbinen einen „Zaun um die Tora“ ziehen.

An die Adresse derer, die der Bibel die relative Rolle eines historischen Dokuments zuweisen, wendet sich die Frage: Warum hinterfragt ihr die Bibel? Wo schlägt euer Analysieren um in eine Flucht vor dem Anspruch der Bibel? Aus welchen Motiven rührt die kritische Distanz? Aus der eigenen Unsicherheit? Nach einem guten alten Grundsatz darf nur derjenige, der liebt, kritisieren. Nur die Kritik aus der Liebe zur Sache und um der Sache willen ist akzeptabel. Auch hier gilt das Wort 1. Kor 13, 2: „Und wenn ich alle Erkenntnis besäße, hätte aber der Liebe nicht, so wäre ich nichts.“ Ebenso 1. Kor 8, 1: „Das Wissen bläht auf, aber die Liebe baut auf.“ Und noch einmal 1. Kor 10, 23: „Mir steht alles frei, aber nicht alles ist förderlich.“ Dort, wo die Liebe zu Gott, seinem Wirken und Wollen, zu den Menschen und zur Gemeinde regiert, erhält auch das Bemühen um ein sorgfältiges Differenzieren und Abwägen seinen sachgerechten Rahmen.

Noch einmal an die Adresse der Bibel-Verteidiger: Berücksichtigt ihr, daß wir „den Schatz in irdenen Gefäßen haben“ (2. Kor 4, 7)? Gott bedient sich der Menschen, und Menschen sind fehlbar und sündig. Wißt ihr immer zwischen Heilsgewißheit und ungerechtfertigter Sicherheit zu unterscheiden? Nur die Selbstgerechten wissen immer alles genau. Wer aber um das Menschliche weiß (und wer wußte das besser als z. B. Paulus?), ist sich auch der Abgründe bewußt, die in uns lauern, so daß „ich nicht das Gute, das ich will, tue, sondern das Böse, das ich nicht will“ (Röm 7, 19). Gerade die Bibel erzählt uns neben der Geschichte des Glaubens auch die des Unglaubens, der religiösen Korruption und Verirrung. Das sollte man nie außer acht lassen, auch nicht bei der Bibelauslegung.

Und ebenso noch einmal an die Adresse der Bibel-Analytiker: „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ (1. Kor 4, 7). Wir sind zuallererst Beschenkte. Vor allem anderen ist mir

die Bibel Gabe, Zuwendung Gottes, „meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Weg“ (Ps 119, 105). Dem Geschenk entspricht die Dankbarkeit.

Die Frage des Schriftverständnisses wird sich immer wieder in starkem Maße, ja in erster Linie, als Frage nach der persönlichen Einstellung erweisen. Die sogenannten Sachfragen bilden meistens nicht die grundlegende Schicht. Man wird sich über sie auch nicht einigen, wenn nicht Klärung auf der Ebene der persönlichen Betroffenheit erreicht ist. Jede Debatte über das Schriftverständnis wird damit zur Debatte auch über uns selber: über unsere Beweggründe, Ansichten, Befürchtungen, Erfahrungen, Dankbarkeit, Unsicherheit bzw. Sicherungsbestreben, Sünde, Glaube, Liebe und Hoffnung. Man kann nicht abstrakt über das Bibelverständnis reden, sondern immer nur als persönlich Betroffener und Beteiligter.

Anmerkungen

- ¹ „Kritik bedeutet, daß man die Feinheiten erkennt, die einen verständnisvollen Leser erfreuen dürften.“ Zitiert nach James Barr, *Bibelkritik als theologische Aufklärung*, in: Trutz Rendtorff, *Glaube und Toleranz* (Gütersloh 1982) 32.
- ² Vgl. den Beitrag von Friedrich Hilliges, in: *Die Gemeinde* Nr. 5/1983, S. 6, über Hitlers Bibelstellensammlung.
- ³ Der Karfreitag ist für Juden in christlichen Ländern der gefährlichste Tag gewesen; da meinten die vom Gottesdienst zurückkehrenden Christen, es den Juden heimzahlen zu müssen. — Zur Sache vgl. z. B. Paul Winter, *On the Trial of Jesus* (Berlin 1961).
- ⁴ Vgl. dazu Peter von der Osten-Sacken, *Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie*: *Ev. Theologie* 36 (1976) 154—176 (mit weiteren Literatur-Angaben).
- ⁵ Wer kann wirklich z. B. Ps. 137, 9 nachbeten? Vgl. dazu Johannes Fichtner, *Vom Psalmbeten*, in: *Gottes Weisheit* (Stuttgart 1965) 67—87.
- ⁶ München; mit einer sehr lesenswerten Einleitung von Gregory Baum und einer Nachlese von Peter von der Osten-Sacken.
- ⁷ Vgl. z. B. Heinz Langenbach, *Der Friede und das Zweite Gebot*: *Theol. Gespräch* 1—2/82, 14—16.
- ⁸ Vgl. Christoph Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung*, in: *Festschrift J. Jeremias*, „Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde“ (1970) 39—62.
- ⁹ Heinz Schürmann, *Orientierungen am Neuen Testament*. *Exegetische Aufsätze III* (1978) 89—115, mit vielen Literatur-Angaben.
- ¹⁰ Paul Althaus, *Bibelautorität und Bibelkritik*, „Es steht geschrieben . . .“: *Sonntagsblatt* 23. 9. 1962, 14ff.

Dr. Wiard Popkes
Oberförsterkoppel 10
2055 Aumühle

Sola scriptura — das reformatorische Schriftprinzip als Bekenntnis der glaubenden Gemeinde

Einleitung

Die folgenden Überlegungen haben einen durchaus persönlichen Hintergrund. Hier schwingen Erfahrungen mit, die sich in meinem Studium und bei aller theologischen Arbeit immer wieder eingestellt haben und die ich als Hilfe und Vorrecht empfunden habe: Die lebendige Verbindung mit der Gemeinde. Die Gemeinschaft in der Gemeinde ist der angemessene Lebensraum auch und gerade für den Theologen und seine wissenschaftliche Arbeit. Hier wird der Dienstcharakter der Theologie anschaulich; im Lebensvollzug der Gemeinde bestätigt sich die Gewißheit, daß Gott selber seinem Wort unzweifelhafte Glaubwürdigkeit verliehen hat; hier führen konkrete Erfahrungen mit dem Wort Gottes zur Anbetung und zu Erkenntnissen, die die wissenschaftliche Arbeit begleiten und entscheidend bereichern. Gewinn und Verlust dieser lebendigen Verbindung mit der glaubenden Gemeinde sollen im folgenden an vier konkreten Beispielen verdeutlicht werden.

1. Die Bedeutung des *sola scriptura* für die Reformatoren

1.1 „Sola scriptura“ — allein die Schrift — als Schlachtruf verstanden? Damit sind tatsächlich schon viele konfessionelle Auseinandersetzungen bestritten oder auch interne kirchenpolitische Schlachten geschlagen worden. Oder man sieht darin einen der vielen Allgemeinplätze, mit denen sich theologiegeschichtliche Entwicklungen plakativ bezeichnen und einordnen lassen sollen. Dabei wird zu leicht übersehen, daß hier höchst verantwortlich ein Bekenntnis gewagt wurde, dessen Auswirkungen gar nicht abzusehen waren. Darum gehört die Frage nach dem Ort dieses Bekenntnisses unbedingt zum *sola scriptura* hinzu.

1.2 Luther hat mit dem exklusiven Anspruch des „*sola scriptura*“ bewußt die Absage an einen jahrhundertalten Umgang mit der Schrift verbunden. Er stellt sich damit gegen die herrschenden und als maßgeblich formulierten Auslegungsmethoden¹, mit denen die Schrift der menschlichen Willkür, Eitelkeit und Phantasie ausgeliefert und die Eindeutigkeit ihrer Aussagen verraten worden sei.²

Da nun seit dem frühen Mittelalter dem Papst als der höchsten Lehrautorität die Entscheidung darüber zustand, „was überall und immer und von allen geglaubt worden ist“³, richtete sich das „allein“ zugleich nachdrücklich gegen alle menschlichen Autoritäten und kirchlichen Lehrtraditionen. Damit seien Mauern aufgerichtet worden, die aufgrund des Zeugnisses der Schrift ihre Brüchigkeit erwiesen hätten und eingerissen werden müßten.⁴ Entschieden verwirft Luther das traditionsgebundene, autoritative Lehramt.⁵

Doch was tritt an seine Stelle? Zunächst konnte Luther so pointiert die Alleingültigkeit der Schrift herausstellen, weil er von ihrer Eindeutigkeit und Selbstgenügsamkeit überzeugt war. Weil die Schrift sich selber auslegt, und zwar unmißverständlich, eindeutig und klar, ist es überhaupt nicht erforderlich, Auslegungen und Erkenntnisse durch kirchliche Bevormundung abzusichern.⁶

Dabei sei hier nur kurz vermerkt, daß das Verhältnis von Wort Gottes und Heiliger Schrift für Luther dynamisch gefüllt ist und nicht auf eine einfache Formel gebracht werden kann.⁷ Entscheidend war für ihn die persönliche Erfahrung, daß über der exegetischen Arbeit der lebendige Gott selber ihn anredete und er durch das Schriftwort den persönlichen Zuspruch des Geistes hören durfte. Darum hielt er es nicht für nötig, die bestehende Inspirationslehre gesondert zu thematisieren, obwohl er sie voraussetzte. Doch entscheidend war: In der Verkündigung des Wortes Gottes, in der *viva vox evangelii* manifestiert sich die Autorität der Schrift, die das fleischgewordene Wort bezeugt und zum Glauben an Christus führt. Das geht über das Bekenntnis zu ihrer formalen Autorität hinaus.

1.3 Auch Calvin hat keine mechanische Inspirationslehre aufgestellt, geht aber von der Inspiration der biblischen Zeugen in ihren Reden und Schreiben aus.⁹ Doch stärker als Luther betont Calvin das „Lehramt des Geistes“ als entscheidendes Erfordernis für die Predigt: „Erfolglos und ein Nichts wird die äußere Verkündigung sein, wenn nicht das Lehramt des Geistes hinzutritt. Denn Gott hat eine doppelte Weise zu lehren.“¹⁰ Der Heilige Geist allein entscheidet über die Wirkung des Wortes, nicht der predigende oder die Sakramente spendende Amtsträger der Kirche. Gegen Mechanismus und Schwärmerei konstatiert Calvin: „Der Herr hat die Gewißheit seines Wortes und seines Geistes wechselseitig fest verknüpft. So kommt es einerseits erst

dann in unserem Herzen zu einer festen Bindung an das Wort, wenn der Geist uns entgegenstrahlt, der uns darin Gottes Angesicht schauen läßt. Und andererseits empfangen wir den Geist ohne alle Furcht vor Täuschung, wenn wir ihn an seinem Bilde an dem Wort wiedererkennen.“¹¹

Das Bekenntnis „sola scriptura“ schließt also recht verstanden das Bekenntnis zur Wirksamkeit des Heiligen Geistes ein, weil die Schrift selber nach dem *testimonium spiritus sancti internum* (inneren Zeugnis des Heiligen Geistes) fragt.¹² Daraus folgt:

1.4 Der Ort des Bekenntnisses „sola scriptura“ ist der Gottesdienst der glaubenden Gemeinde. Mit ihrem Lob und der Bereitschaft zum Hören wie mit ihrem Beten mit den Worten der Bibel bezeugt die Gemeinde, daß sie in der Schrift die Stimme ihres Hirten hört und ihr zu folgen bereit ist (Joh. 10, 14 - 16.27ff).

So kommt es in der glaubenden Gemeinde zum *symmartyrein* (mitbezeugen) (Röm. 8, 16), ohne daß dieses Bekenntnis „sola scriptura“ leer und formal bleiben würde. Der glaubenden Gemeinde ist durch den Heiligen Geist das Vorrecht anvertraut und die Fähigkeit verliehen, die Schrift zu beurteilen und auf das Zeugnis der Schrift zu antworten. In der erwähnten Schrift „An den christlichen Adel“ bestätigt Luther der Gemeinde das geistliche Urteilsvermögen und erinnert sie so an ihr Vorrecht und ihre Verantwortung.¹³

An die Stelle des autoritativen Lehramtes des Papstes tritt die durch den Geist bevollmächtigte Gemeinde. Ist dieser Satz nicht gefährlich? Was wird hier der Gemeinde zuge-
traut, zugemutet? Ist diese „Zumutung“ nicht eine Überforderung der Gemeinde? Wird die Gemeinde Herrin über die Schrift?

2. Der neue ekklesiologische Ansatz bei den Täufern

2.1 Alles hängt davon ab, wie Gemeinde definiert und erfahren wird, ob es in der Gemeinschaft der Glaubenden unter der Herrschaft des Geistes zu dem *symmartyrein* kommt, das der einzelne in der Wiedergeburt erfahren hat und vermehrt der Gemeinschaft der Wiedergeborenen verheißt ist. Während die Reformatoren aufgrund ihres Kirchenbegriffes sich der Verwirklichung dieses Gedankens versagten, bekannten die Täufer sich mit ihrem Gemeindeverständnis eindeutig dazu: Wenn sie die Gemeinde als Schöpfung des Heiligen Geistes sahen, konnten sie auch viel bewußter von dem Zeugnis des Geistes im Gläubigen sprechen.

2.2 Das „innere Wort“ machte das „äußere Wort“ der Schrift nicht überflüssig, aber erst durch die unmittelbare erleuchtende Mitwirkung des Geistes Gottes, das „innere Wort“, kann es zum rechten Verstehen des „äußeren Wortes“ der Schrift kommen.¹⁴ Die rechte Zuordnung von „innerem“ und „äußerem Wort“, das Bezogensein beider aufeinander ist die entscheidende Bedingung für rechtes theologisches Schriftverständnis der Täufer.

2.3 Dabei ist noch besonders zu beachten, daß die täuferische Tradition den Gemeinschaftscharakter des Geistbesitzes immer stark betont hat. Dazu bedurfte es nicht erst warnender Beispiele für die Entstellung dieser Beziehung von individuellem und der Gemeinde, wenn etwa die Hochschätzung der eigenen Inspiration gegen die Erkenntnis der Gemeinschaft stand und sich behaupten wollte. Nein, es hätte eine Preisgabe des zentralen Gedankens von der Gemeinde als dem Leib Christi bedeutet, wenn diese korporative Dimension nicht ein individualistisches Inspirationsverständnis korrigiert und zurückgewiesen hätte.

Mit dem *sola scriptura* bekennt sich die Gemeinde also zu ihrer pneumatischen Existenz, in der sich der Geist des lebendigen Christus dem einzelnen wie der Gemeinschaft mitteilt.

3. Die Entwicklung in der lutherischen Orthodoxie

3.1 Diese These, daß das reformatorische Schriftprinzip erst als Bekenntnis der glaubenden, d. h. verstehenden und urteilenden Gemeinde seine Bedeutung entfaltet, soll nun an der weiteren Entwicklung verifiziert werden: Die Ausprägung der orthodoxen Schriftauffassung geht einher mit einem zunehmenden Zurücktreten des Verständnisses von geistlich mündiger Gemeinde; der Gedanke des Priestertums aller Gläubigen erstarrt zu einem Lehrstück, dessen lebendige Verwirklichung kaum noch für möglich gehalten und erst im Pietismus mit neuer Leidenschaft gefordert wird.

3.2 Die lutherische Orthodoxie hat bei dem Bemühen, das reformatorische „sola scriptura“ auch ohne den lebendigen Kontext der glaubenden Gemeinde zu wahren, ein System entwickelt, das mit seiner ausgefeilten, subtilen Beweisführung die Autorität der Schrift sicherstellen sollte. Das Bekenntnis der glaubenden, zum Hören und Gehorsam bereiten Gemeinde wird so ersetzt durch das Dogma von der Verbalinspiration.

Mir scheinen hier tatsächlich Wechselwirkungen zu bestehen. Hätte sich der Eifer um die rechte Lehre, die Liebe zur Heiligen Schrift, die großartige theologische Arbeit, das eingehende Bemühen um biblische Begriffe und deren Ein- und Zuordnung, was man alles der lutherischen Orthodoxie doch mit Respekt bescheinigen muß, — hätte sich das nicht viel stärker auf die Gemeinden positiv auswirken können, wenn die Gemeindeglieder sich hier bewußter angesprochen und in Pflicht genommen gewußt hätten? So aber sind theologische Systeme an der Gemeinde vorbei entworfen worden. In diesem Zusammenhang wurde der altkirchlichen Inspirationslehre, deren berechtigtes Anliegen es war, auf den unvergleichlichen Charakter der Heiligen Schrift hinzuweisen und das einzigartige Wunder der schriftgewordenen Offenbarung zu betonen, Gewalt angetan. Nun wurde alles Gewicht auf den mechanischen Vorgang der Aufzeichnung der Heiligen Schrift bis zu Punkt und Komma gelegt. „Wort Gottes“ wurde zu einer sachlichen Größe, einer vorliegenden Gegebenheit, die „Offenbarung zur Offenbarkeit“. ¹⁵ Die Lehre von der Schrift war nun nicht mehr Bekenntnis des Glaubens, sondern wurde zur Grundlage aller Glaubensartikel. Die Bedeutung des Zeugnisses des Geistes beim Lesen des Wortes wurde sekundär, da das Wirken des Geistes primär auf den Akt der Inspiration der biblischen Verfasser bezogen wurde. Die Heilsgewißheit hing nun weniger vom *testimonium spiritus sancti internum* als vielmehr vom Inspirationsdogma ab. Das Wunder der Fleischwerdung des Wortes Gottes, der Inkarnation, wurde zu einem objektiven, verfügbaren Tatbestand. Der „lebendige Sturzbach der Offenbarung“ wurde zu einem „Stausee“ eingefangen, „der dienende Buchstabe zum Herrscher“. „Die Schrift wird, statt die Rolle Johannes des Täufers zu spielen und auf Christus hinzuweisen, selbst zum Gegenstand des Glaubens. Indem man die Autorität des Wortes Gottes im geschriebenen Buchstaben finden wollte, raubte man ihm gerade seine Souveränität.“ ¹⁶

3.3 Ich meine schon, daß die Defizite in der Ekklesiologie diese Entwicklung bedingt haben. Der Gottesdienst der Gemeinde, die lobpreisend Gott über seinem Wort die Ehre gibt und die lebendige, verändernde Kraft und den persönlichen Zuspruch seines Wortes bezeugt, hätte ein solch starres, mechanisches Schriftprinzip gar nicht aufkommen lassen, das die erfahrene Dynamik des Geistes in ein starres Dogma pressen wollte!

Nachweislich aber ist genau in dieser Zeit der Orthodoxie aus dem Gemeindegottesdienst ein Lehrvortrag einzelner Theologen geworden. E. Beyreuther hat exemplarisch nachgewiesen ¹⁷, wie die Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst immer mehr eingeschränkt und statt dessen der „Kanzelauftritt“ des Theologen zum beherrschenden Element des Gottesdienstes wurde. „Aus kämpferischer Leidenschaft einer sich immer bedroht fühlenden Orthodoxie, die ihre mit Dogmen gepanzerte Verkündigung ausrichten muß, . . . konzentriert sich alle liturgische Aktivität auf Predigt und Gebetsteil auf der Kanzel, während aus den anderen Teilen der Liturgie allmählich das Leben entweicht. Die Auflösung des reformatorischen Gottesdienstes geschieht unter der Decke, durch den neuen Gottesdienst im Gottesdienst, durch den Predigtauftritt.“ ¹⁸

3.4 Die Gemeinde selbst bleibt auf ihre passive Zuhörerrolle beschränkt, die Distanz zwischen Amtsträger und Gemeinde nimmt zu, der Einfluß der Gemeinde auf die Theologie und der Theologie auf das Leben der Gemeinde tritt zurück. ¹⁹

Ohne hier in unzulässiger Weise Zusammenhänge konstruieren zu wollen, läßt es sich m. E. kaum leugnen, daß geistlich mündige Gemeinden dem Formalismus der Orthodoxie anders hätten begegnen können als die auf die Lehrvorträge gebildeter Theologen fixierte Zuhörerschaft. Gegen dieses reduzierte Verständnis von Ekklesiologie gingen Johann Arndt und in seinem Gefolge Vertreter der Reformorthodoxie und des Pietismus in ihrer Art vor ²⁰, doch konnte der einmal eingeschlagene Kurs des theologischen Arbeitens neben der Gemeinde und über die Gemeinde hinweg bzw. an der Gemeinde vorbei bis zu Beginn unseres Jahrhunderts kaum korrigiert werden. ²¹

Darum hat auch die historische Arbeit an der Bibel, die ja letztlich durch die Hermeneutik der Reformatoren ausgelöst worden war, mit dem Verlust des Kontextes der glaubenden Gemeinde eine Verselbständigung und Eigengesetzlichkeit gewonnen, die vielfach zu einer Kluft zwischen der Gemeinde und der Zunft der Theologen, zu Mißtrauen und Entfremdung geführt hat.

4. Der lebendige Umgang mit der Schrift in der mündigen Gemeinde

4.1 Wie kann diese Entfremdung überwunden werden, ohne einer Wissenschaftsfeindlichkeit das Wort zu reden? Auf der Bundeskonferenz unseres Gemeindebundes in Berlin 1903 be-

handelte Gustav Gieselbusch²² diese Frage — also *mit* der Gemeinde, und zwar auf beachtlichem Niveau!²³ Äußerer Anlaß war der aufsehenerregende Vortrag, den Friedrich Delitzsch am 13. 1. 1902 in Berlin in Gegenwart des Kaisers gehalten hatte mit dem Thema „Babel und Bibel“. Darin stellte Delitzsch die Abhängigkeit des Alten Testaments von babylonischen Texten aufgrund archäologischer Funde als wissenschaftlich gesicherte Tatsache hin. Inhalt und Art seines Vortrags schlugen Wellen und erregten viele Gemüter. Nicht wenigen, die davon hörten, schien die Autorität der Bibel damit grundsätzlich in Frage gestellt.²⁴

4.2 Damit ist für G. Gieselbusch das Gespräch mit der Wissenschaft jedoch erst eröffnet. Er warnt die Gemeinde davor, sich dem Gespräch mit den Vertretern der wissenschaftlichen Theologie einfach zu entziehen: „Es ist uns damit gar nichts geholfen, daß wir von vornherein einen Glaubenssatz über die Bibel aufstellen, dessen Beweis wir schuldig bleiben, und uns auf ihn wie in eine uneinnehmbare Festung zurückziehen.“²⁵

Die geschichtliche Betrachtung der Bibeltexte und ihre textkritische Erforschung sei eben Aufgabe der Wissenschaft, hierin liege ihre Bedeutung und zugleich ihre Grenze. Denn sie könne immer nur die „menschliche Seite der Schrift“ sehen, das Wunder der göttlichen Offenbarung aber weder leugnen noch beweisen. Und dann erinnert Gieselbusch die Gemeinde daran, daß sie ja selber erst durch die Christusoffenbarung in dem „verachteten Bibelwort“ die „heilige Offenbarungsurkunde des gnädigen Gottes“ gefunden habe: „Erst als wir ihn im Lichte der Schrift in seiner Heilandsgröße erkannt . . . hatten, erst damit hatten wir die rechte Stellung auch zu der Schrift gewonnen, die von ihm zeugt.“²⁶

Der Beitrag der Wissenschaft könne also nur darin bestehen, die Bibel als geschichtliches Dokument so exakt wie möglich zu erklären; über die göttliche Offenbarung in der Schrift Aussagen machen zu wollen, sei nicht ihre Sache! Was wäre das auch für ein Glaube, der vom „Urteilsspruch der Weltweisheit“ abhängig wäre!²⁷

Darum sei es eigentlich ein Zeichen der Schwäche und des Kleinglaubens der Christenheit, wenn sie mit allerlei Lehrsätzen „das göttliche Ansehen der Schrift erhalten zu müssen“ meine. In baptistischen Lehrbüchern und Katechismen gebe es keine ausdrückliche Lehre *über* die Bibel: „ein Beweis, daß in unsern Ge-

meinden das Bewußtsein herrscht: Nicht reine Lehre, sondern lebendiger Glauben.“²⁸

4.3 Erst so werde mit dem Formalprinzip der Reformation voller Ernst gemacht, wenn die Gemeinde der Wiedergeborenen in der ausschließlichen Bindung an die Schrift als der verbindlichen Lebens- und Lehrnorm lebe. „Und das ist unsere Einheit, daß wir uns eins wissen in der Anerkennung der heiligen Schrift als unbedingt maßgebend für die Gemeinde Gottes; nicht tote Orthodoxie, sondern lebendige Glaubenskraft ist es, die wir einer bei dem andern erwarten . . . Nicht *über* der Bibel stehen wir, daß wir uns vermessen, sie selbstherrlich zu meistern und nach unsern Wünschen zuzuschneiden; nicht *unter* der Bibel stehen wir, daß sie uns papierner Papst sei, der gegen jede selbständige Glaubensentwicklung seinen zornigen Bannstrahl zückt; sondern wir wurzeln mit unserem ganzen Christenstande *in* der Schrift als dem untrüglichen Gotteswort.“²⁹

4.4 Nur dem Glaubenden erschließe sich die Schrift. „Sie kann nicht angelernt und gelehrt werden, sondern sie will von dem einzelnen Christen erlebt und errungen sein im Glauben.“³⁰ Entscheidend ist nun aber, daß der einzelne Gläubige mit seiner Beziehung zur Schrift sich in die Gemeinschaft der Gemeinde eingebunden weiß. Denn sonst ist einer willkürlichen Schriftauslegung Tor und Tür geöffnet, wenn „jeder aus der Bibel nur seines Herzens Wünsche und Gedanken herauslese“!³¹

Wie kann dieser Mißbrauch vermieden, wodurch kann der fehlende „Schutzdamm unfehlbarer Auslegung“ ersetzt werden? Hier kommt es in der unter der Herrschaft des Geistes stehenden Gemeinde zur Korrektur wie zur Bestätigung. Die Schrifterkenntnis des einzelnen findet ihre Grenze im Geistzeugnis der Gemeinschaft. Denn über der Schrift steht der Herr, der sich dem einzelnen wie den Brüdern mitteilt, weil sie alle unter der Zucht seines Geistes stehen, der seine Gemeinde in alle Wahrheit zu leiten versprochen hat.³²

Daß eine Uniformierung geistlicher Erkenntnis damit nicht gemeint sein kann, ergibt sich bereits aus der Vielfalt der biblischen Zeugnisse selbst. So kann sich in unterschiedlichen Erkenntnissen in der Gemeinde der Reichtum und die Fülle der biblischen Wahrheit selbst widerspiegeln: „Jesu Herrlichkeit ist ja viel zu groß, als daß ein armes Menschenherz sie ganz hätte aufnehmen können, und darum bricht sich der Glanz seines Lichtes in so mannigfachen Strahlen.“³³

So kommt es in der Gemeinde nicht nur zur

Korrektur individualistischer Erkenntnisse, sondern im Prüfen und Ernstnehmen der geistlichen Erkenntnis des einzelnen auch zu einer Bereicherung der Gemeinschaft, die so etwas von der Größe ihres Herrn und dem Reichtum seines Wortes erfahren soll.

4.5 Damit es in der Gemeinde zu dieser Entfaltung der Fülle biblischer Erkenntnisse kommen kann, ist die treue, hingebende und wissenschaftliche Arbeit an der Bibel unumgänglich. „Unsere Wissenschaft wird freilich keine voraussetzungslose sein; sie wird sich beugen unter die Autorität der Schrift . . . In diesem Geist aber wird sie unsrer Bibelkenntnis und damit unserm Glaubensleben unendliche Frucht eintragen. Wir müssen aufhören, aus Mißtrauen vor der christusfeindlichen Gelehrsamkeit auch rechte geistliche Wissenschaft zu beargwöhnen oder zu mißachten; wir müssen alle Kräfte daran setzen, auch in diesem edler Geisteskampf mitzurufen um die Palme.“³⁴ Schließlich kann nur so der Gefahr des Sichtot-Predigens, des Mißbrauchs der Bibel als Spruchsammlung oder Sonderdogmatik des Predigers begegnet werden: „Ja, meine Brüder, da hilft kein frommes Phrasendreschen — sagen wir's nur ganz aufrichtig; hin und her einmal eine erbauliche Ansprache halten oder Sündern ein Zeugnis vom Heiland abzulegen, ist wahrlich so schwer nicht. Aber eine Gemeinde zu erbauen, jahraus, jahrein zu leiten auf die grünen Auen des göttlichen Worts, dazu gehört Arbeit, ernste, gründliche, geistgesalbte Arbeit. Und dazu können wir der Wissenschaft nicht entbehren.“³⁵

5. Fragen

5.1 Wie können wir in unseren Gemeinden vermehrt Liebe zur Schrift wecken? Wie konkret feiern wir in der Gemeinde den Herrn, der in seinem guten Wort uns anspricht und begegnet? Welchen Raum hat neben der praktischen Anleitung zum Bibellesen, zum Verständnis einzelner Schriften und zentraler biblischer Aussagen der Austausch persönlicher Erfahrungen mit dem Wort?

5.2 Wie ernst nehmen wir die geistliche Erkenntnis der Gemeindeglieder? Haben wir Theologen zu gern die Position der „Fachleute“ eingenommen, oder wissen unsere Schwestern und Brüder, daß wir ihre Schrifterkenntnis und -auslegung nicht nur als hilfreich und interessant, sondern als unentbehrlich für den Aufbau der Gemeinde ansehen? Wo kommt das zum Ausdruck — in Bibelstunden, Haus-

kreisen, Gruppen der Gemeindebibelschule, Seminaren und Gottesdiensten?

5.3 Sind wir bereit, unsere theologischen Erkenntnisse von der Gemeinde prüfen zu lassen? Wie transparent können wir unsere theologische Arbeit machen? Erwecken nicht unsere Sprache und Methoden vielfach den Eindruck, als könnten nur wir „Fachleute“ die Schrift angemessen auslegen? Tragen wir zur zunehmenden Entfremdung von der Gemeinde und theologischen Wissenschaft bei, oder nehmen wir unsere Gemeinde als mündige Gemeinde wirklich ernst? Wie erfährt die Gemeinde, daß wir bei unserer Arbeit am Text auf das Wunder der Offenbarung vertrauen und angewiesen sind, daß wir uns dem Urteil des Geistes, wie es in der Gemeinde erkennbar wird, zu unterstellen bereit sind?

5.4 Welche konkreten Erfahrungen können wir weitergeben, die deutlich machen, wie unsere theologische Arbeit uns nicht zu Mißtrauen, Gleichgültigkeit oder Indifferenz der Bibel gegenüber veranlaßt, sondern zu genauem Verstehen und besserem Eindringen in die Wahrheit der Schrift geführt hat? Wie machen wir es der Gemeinde verständlich, daß nicht wir Theologen die Bibel in Frage stellen, sondern der Bibel erlauben wollen, *ihre* Fragen an uns so zu stellen, daß wir weder durch dogmatisches Vorverständnis noch durch geschichtliche oder sprachliche Hemmnisse blockiert im biblischen Text den unvergleichlichen Anspruch des lebendigen Gottes und seinen persönlichen Zuspruch hören können? Wie intensiv verbinden wir das Bekenntnis zur Schrift mit dem Bekenntnis zum Schöpfer Geist, an dem unsere theologischen Meinungen ihr Maß finden, von dem sie gerichtet werden? Wie bewußt leben wir als einzelne und als Gemeinden mit der Verheißung unseres Herrn, daß sein Geist uns in alle Wahrheit leiten wird (Joh 16, 13)? Nehmen wir uns in Gemeindeversammlungen die Zeit zu gemeinsamer, theologisch bedachter Wegfindung und Bildung von Lehre und Erkenntnis?

Weil es um die Wahrheit geht und nicht um einzelne Sonderlehren und dogmatische Sonderpfündlein, sind Theologen und Gemeinden zusammengebunden in der Arbeit an der Schrift und im Gebet um den Geist dessen, der Herr seines Wortes ist und sich als solcher auch erweisen wird.

Anmerkungen

- ¹ Grundsätzlich formuliert von *doctor communis* der katholischen Kirche, Thomas von Aquin, in seiner *Summa theologiae* I, 91 a 10.
- ² Vgl. K. Holl, *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst*, in *Ges. Aufs.* I, 544 - 582.
- ³ So Vinzenz von Lerinum († vor 450) in seinem *com-munitorium*, 2: „Die Heilige Schrift wird wegen der ihr eigenen Tiefe nicht von allen in ein und demselben Sinn verstanden, ihre Ansprüche werden von den einzelnen verschieden erklärt, und es hat deshalb den Anschein, es könnten fast so viel Meinungen aus ihr hergeleitet werden, als es überhaupt Menschen gibt. Darum muß bei der Erklärung der prophetischen und apostolischen Schriften nach dem Maßstab des kirchlichen und katholischen Sinnes verfahren werden. Ebenso ist in der katholischen Kirche selbst entschieden dafür Sorge zu tragen, daß wir das festhalten, was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde; denn das ist im wahren und eigentlichen Sinne katholisch.“
- ⁴ So in seiner Schrift, „An den christlichen Adel deutscher „Nation“ (1520): „Die andere Mauer ist noch loser und untüchtiger, daß sie allein Meister der Schrift sein wollen, ob sie schon ihr Leben lang nichts drinnen lernen. Sie vermessen sich allein der Obrigkeit, gaukeln uns mit unverschämten Worten vor, der Papst könne nicht im Glauben irren, er sei böse oder fromm, können aber nicht einen Buchstaben (des Beweises) dafür vorzeigen . . . Doch daß wir nicht mit Worten wider sie fechten, wollen wir die Schrift herbringen. Paulus sagt I. Kor 14, 30: ‚So jemand etwas Besseres offenbar wird, er schon sitzt und dem andern im Gotteswort zuhöret, so soll der erste, der da redet, stillschweigen und weichen.‘ Was wäre dies Gebot nütze, so allein dem zu glauben wäre, der da redet oder obenan sitzt. Auch Christus sagt, Joh 6, 45, daß alle Christen von Gott gelehret werden sollen . . . Drum ist eine frevelhaft erdichtete Fabel, und sie können auch keinen Buchstaben aufrufen, womit sie beweisen, daß es des Papstes allein sei, die Schrift auszulegen oder ihre Auslegung zu bestätigen . . . Sie müssen bekennen, daß fromme Christen unter uns sind, die den rechten Glauben, Geist, Verständnis, Wort und Meinung Christi haben. Ja, warum sollte man denn derselben Wort und Verständnis verwerfen und dem Papst folgen, der weder Glauben noch Geist hat? Wäre das doch den ganzen Glauben und die christliche Kirche verleugnet!“
- ⁵ Vgl. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956, S. 5.
- ⁶ F. Beisser, *Claritas scripturae bei Martin Luther*, Göttingen 1966, S. 160ff. W. Krusche (*Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, S. 203) zitiert Karl Heim mit seinen Untersuchungen zum Gewißheitsproblem: Luther habe „die beiden im Mittelalter divergierenden Richtungen der Gewißheitsbegründung — die von der in augustinerischer Tradition stehenden älteren Franziskanerschule (. . .) gelehrte ‚axiomatisch‘ und die von Thomas vertretene ‚auktoriative‘ Auffassung der theologischen Erkenntnis, — . . . intuitiv in einer unerhörten kühnen Synthese zusammengefaßt“. Die reformatorische Synthese finde ihren „paradoxen Ausdruck in der Formel von der Autopistie der Heiligen Schrift: die Schrift beglaubigt sich durch sich selbst, hat also die Evidenz der Axiome und doch ist ihr Inhalt nicht axiomatisch, sondern kontingent; sie hat trotz ihrer Selbstvidenz nicht die

zwingende Kraft der Axiome, so daß sie sich bei allen Denkenden durchsetzen müßte.“

- ⁷ H.-J. Kraus, a. a. O., S. 6: „Bei Luther findet man drei Erklärungen zum Thema ‚Wort Gottes und Heilige Schrift‘: Erstens: ‚Die Heilige Schrift, das ist Gott selbst. Zweitens: Die Heilige Schrift ‚fasset gottis worth‘. Drittens: ‚Gott und die Schrift Gottes sind zweierlei, denn nicht weniger als zwei Dinge sind Schöpfer und Geschöpf Gottes‘ . . . Doch in allen seinen Erklärungen äußert sich die Gewißheit, daß die Bibel ‚des heyligen geysts eygen, sonderlich buch, schrift und wort‘, ist . . .“
- ⁸ „Nur in Rudimenten ist die mittelalterliche Inspirations-theorie in Luthers Schrifterklärung bestimmend. Er orientiert seine grundlegenden Aussagen über die Bibel in erster Linie an dem Mysterium der Inkarnation. So ist denn ‚Wort Gottes‘ immer das Ereignis einer lebendigen Anrede, die in Jesus Christus, dem fleischgewordenen Wort, beschlossen liegt.“ ebd.
- ⁹ W. Krusche, a. a. O., S. 161 - 184.
- ¹⁰ Calvin im Kommentar zu Joh 14, 25f.; zitiert bei Krusche, a. a. O., S. 223.
- ¹¹ *Institutio* I, 9, 3.
- ¹² Äußere Beweise für das Ansehen der Schrift sind unnötig: „Das Zeugnis des Heiligen Geistes ist besser als alle Beweise. Denn wie Gott selbst in seinem Wort der einzige vollgültige Zeuge von sich selber ist, so wird auch dies Wort nicht eher im Menschenherzen Glauben finden, als bis es vom inneren Zeugnis des Heiligen Geistes versiegelt worden ist.“ (Inst. I, 7, 4).
- ¹³ „Überdies sind wir doch alle Priester, wie droben gesagt ist, haben alle einen Glauben, ein Evangelium, einerlei Sakrament, wie sollten wir denn nicht auch Macht haben, zu spüren und zu urteilen, was da Recht oder Unrecht im Glauben wäre? Wo bleibt das Wort des Paulus, I. Kor 2, 15: ‚Ein geistlicher Mensch richtet alle Dinge und wird von niemand gerichtet‘, und 2. Kor 4, 13: ‚Wir haben alle einen Geist des Glaubens.‘ Wie sollten wir denn nicht ebensogut wie ein ungläubiger Papst fühlen, was dem Glauben gemäß oder unpassend ist? . . . Drum gebührt einem jeglichen Christen, daß er sich des Glaubens annehme, ihn zu verstehen und zu verfechten und alle Irrtümer zu verdammen.“
- Ähnlich konnte Luther noch 1523 die Gemeinde an ihre Pflicht erinnern, Schrifterkenntnis zu beurteilen, in: „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift.“ Luther zitiert Joh 10, 1ff; Mat 7, 15: 1. Thess 5, 21; Mat 24, 4 u. a.:
- „Siehe, hier will er keine Lehre noch Satz gehalten haben, er werde denn von der Gemeinde, die es höret, geprüft und für gut erkannt. Denn dies Prüfen gehet doch nicht die Lehrer an, sondern die Lehrer müssen (das) vorher sagen, was man (nachdem sie es gesagt haben) prüfen sollte. Also ist auch hier den Lehrern das Urteil genommen, und den Schülern gegeben, (und zwar) unter den Christen . . . Sie haben also nicht allein Macht und Recht, alles, was gepredigt wird, zu beurteilen; sondern sie sind bei göttlicher Majestät Ungnade zu beurteilen schuldig.“
- ¹⁴ Vgl. hierzu W. Wiswedel, *Zum „Problem inneres und äußeres Wort“ bei den Täufern des 16. Jahrhunderts*, ARG 46, 1953, S. 1 - 19.
- Darin lag ja auch die Kritik der Täufer an den Reformatoren, daß sie trotz besserer Erkenntnis die Schriftauslegung letztlich doch wieder der Gemeinde entzogen haben.

Vgl. hierzu aus dem wichtigen Brief der Schweizer Täufer an Thomas Müntzer (zitiert bei H. Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen 1962, S. 13):

„Im Rücksichtnehmen auf Personen und in allerlei Verführungen gibt es schwereren und schädlicheren Irrtum, als es je von Anfang der Welt an gegeben hat. In solchem Irrtum sind als Lohn für unsere Sünde auch wir befangen gewesen, solange wir nur Zuhörer und Leser der evangelischen Prediger waren, die an diesem allen schuld sind. Nachdem aber auch wir die Schrift zur Hand genommen und auf alle möglichen Punkte hin untersucht haben, sind wir eines Besseren belehrt worden und haben den großen schädlichen Fehler der Hirten und auch den unserer selbst entdeckt, daß wir nämlich Gott nicht täglich ernstlich mit stetem Seufzen bitten, daß wir aus der Zerstörung alles göttlichen Lebens und aus den menschlichen Greueln herausgeführt werden und zum rechten Glauben und zum wahren Gottesdienst kommen.“

In diesem Zusammenhang verweise ich auch auf die Untersuchung von H.-J. Goertz, *Das Ringen um den urchristlichen Gemeindebegriff in der Reformationszeit*, in *Wort und Tat* 19, 1965, 403 - 410.

¹⁵ W. Kreck, *Grundfragen der Dogmatik*, München 1977, S. 255.

¹⁶ ebd.

¹⁷ E. Beyreuther, *die Auflösung des reformatorischen Gottesdienstes in der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, in Frömmigkeit und Theologie*, Hildesheim 1980, S. 50 - 67.

¹⁸ a. a. O. S. 58; vgl. dort auch S. 54f: „Der Prozeß einer Aufblähung des Predigtauftrittes, einer Emanzipierung dieses Teiles des Gottesdienstes von der Liturgie setzt ein. Luthers Anschauung vom Gottesdienst als einem Lob- und Dankopfer der Gemeinde, deren Glieder hier ‚Mittelpriester‘ und deren Prediger ihrer aller ‚Mund‘ ist, kommt nicht mehr zur Geltung. Der unevangelische Standpunkt bzw. Unterschied zwischen dem tätigen Prediger und dem untätigen Volk, das Objekt des Gottesdienstes ist, hat sich durchgesetzt . . . Die Predigt ist auf Gelehrsamkeit und Bekehrung eingerichtet, ihre Länge dehnt sich immer mehr aus.“

¹⁹ In diesem Zusammenhang erinnere ich an E. Schweizers zutreffende Formulierung: „Theologische Forschung, die nicht auf das Leben der Gemeinde ausgerichtet bliebe, gleiche einer medizinischen Forschung, die nicht mehr am leidenden Menschen interessiert wäre.“ *Neues Testament und heutige Verkündigung*, Neukirchen 1969, *Bibl. Stud.* 56, S. 7.

Interessant ist auch die Skizze von H. Euler: „Die Notwendigkeit baptistischer Theologie“, in der er Theologie (als „Ausdruck des Glaubens“ verstanden) und Gemeinde ganz stark aufeinander bezieht: „Gemeinde, die nicht Theologie will, verfällt dem Schwarmgeist, der sich vermißt, Gottes Offenbarung unmittelbar zu haben. Gemeinde, die sich auf Theologie stützt, ohne den Maßstab des Glaubens an sie anzulegen, verweltlicht. Gemeinde und Theologie bedürfen einander. Der Theologe darf sich nie von der Gemeinde lösen, weil in ihr allein die Offenbarungskräfte liegen, die ihm Maße und Normen seiner Arbeit darreichen. Und die Gemeinde darf sich nie von der Theologie lösen, weil sie allein die Ausdrucksform darbieten kann, in der das Evangelium von allen ihren Gliedern verstanden und an alle Menschen unserer Zeit herangebracht werden kann. Die Gemeinde, die da glaubt, dieser Ausdrucksform entraten zu können, verfällt der Ungeschichtlichkeit . . . Eine Gemeinde, die die gläubigen Theologen verachtet, verachtet eine Gnadengabe zu ihrer

Erbauung. Auch dann, wenn die Gemeinde einmal einen Theologen nicht ganz verstehen sollte, hat sie kein Recht, ihn von ungeschichtlichem Boden aus zu verurteilen, denn der gläubige Theologe ist, wenn er recht steht, zugleich Prophet Gottes. Sie hat aber sein Zeugnis zu prüfen und hat Organe zu schaffen, die diese Prüfung vorzunehmen verantwortlich sind. Es ist untragbar für eine Gemeinde, wenn ein Theologe in ihr weder einen Ort für seine Aufgaben noch einen Weg zu seiner Rechtfertigung finden kann. Für die Gemeinde sind die besten Theologen gerade gut genug“ (*Hilfsbote* 40/1930, S. 52 - 54; Zitat S. 53).

²⁰ Nur ein Hinweis für viele: *Pietismus und Bibel*, hrsg. von K. Aland, APG 9, Witten 1970.

²¹ „Es ist ein zutiefst tragischer Vorgang, wie man mitten in der Orthodoxie wider Willen damit dem Rationalismus den Weg bahnte.“ W. Kreck, a. a. O., S. 255.

²² Gustav Gieselbusch (1872—1922), bedeutender, anregender, baptistischer Theologe der 3. Generation, Mitherausgeber des *HILFSBOTEN* von 1900—1911, Direktor des Predigerseminars von 1914—1922.

²³ „Unsere Stellung zur Bibel“, veröffentlicht in: *Der Hilfsbote* 24/1904, S. 1 - 11.

²⁴ RGG³ I, 823: „allein 1902/03 erschienen 53 Streitschriften; der Kaiser nahm Stellung . . .“

²⁵ Gieselbusch, a. a. O., S. 2.

²⁶ a. a. O., S. 3

²⁷ a. a. O., S. 5: „ . . . wir wollen also den lebenswürdigen Delitzsch nicht allzu tragisch nehmen . . .“; und S. 4 heißt es:

„ . . . bange machen lassen wir uns nicht und schulmeistern soll man uns nicht, als ob wir nur auf die Forschungen der Gelehrsamkeit warteten, um uns der Heiligen Schrift geträsten zu können.“

Im „Bericht“ über die Bundesversammlung heißt es im Blick auf das Referat Gieselbuschs, das in acht Thesen protokolliert wird (von F. W. Herrmann), in der 2. These: „Unser Glaube läßt sich deshalb auch nicht anfechten oder gar erschüttern durch menschliche Wissenschaft, der die Augen verschlossen sind vor der Wirklichkeit und Lebensmacht der Schrift . . .“ S. 89.

²⁸ Gieselbusch, *Hilfsbote*, S. 7: „Denn was hilft der Christenheit die bis auf das Jota inspirierte Offenbarung, wenn sich der Heilige Geist nicht für sie auch eine unfehlbare Auslegung schafft?“ Gegen den Anspruch des römischen Papsttums ebenso wie gegen die lutherische Lehre von der Verbalinspiration heißt es dann: „Damit aber ist die Lebenskraft des teuren Gotteswortes zerstört; es ist herabgesunken zu einem unerbittlichen Gesetzbuch, nach dessen ehernen Paragraphen man die widerspenstigen Ketzer zu Schafot und Scheiterhaufen verurteilt. Es ist ein warnendes Exempel der Kirchengeschichte, daß in allen Kirchen, welche so zur Bibel standen, die Verketzerung und Zersplitterung das höchste Maß erreichten . . . Die orthodoxen Theologen des Luthertums haben . . . durch ihre scholastischen Bekenntnisformeln die Lebenskraft der Schrift unheilvoll unterbunden . . .“ a. a. O., S. 8.

²⁹ ebd.

³⁰ a. a. O., S. 9.

³¹ S. 8.

³² S. 8f: „ . . . wir brauchen nicht den Schutzdamm unfehlbarer Auslegung, denn wir haben zu den Brüdern das Vertrauen, daß auch die unter der Zucht des Geistes stehen, wie wir's für uns in Anspruch nehmen, und die gewisse fröhliche Zuversicht zu dem Heiligen Geist, daß er seine Gemeinde in alle Wahrheit leiten wird. Denn über der Schrift steht der Herr, von welchem sie zeugt, der auch ein

Herr ist seiner Gemeinde und ihr verheißt hat: Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.“

Diese Aussage findet sich ähnlich im Vorwort zum Glaubensbekenntnis von 1912 (15. Auflage) an, bei dessen Bearbeitung G. Gieselbusch mitgewirkt hat. Dort heißt es: „Wir betrachten das Bekenntnis als den angemessensten Ausdruck des Gmeinglaubens der deutschen Baptisten, ohne ihm eine das Gewissen des einzelnen Gläubigen oder Lehrers bindende Macht zuzuerkennen. Wir wissen uns vielmehr gebunden nur an die Heilige Schrift und haben das völlige Vertrauen zum Geiste Jesu Christi, daß er seine Gemeinde in alle Wahrheit leiten wird.“

³³ Gieselbusch, Hilfsbote, S. 9.

³⁴ a. a. O., S. 10.

³⁵ S. 11.

Edwin Brandt, Kramerköppl 4,
2000 Hamburg 70

Unser Christuszeugnis auf dem Grund der Schrift

1. Das Grundgeschehen von Heil im Neuen Testament

Am Ende des Johannesevangeliums — das Nachtragskapitel Johannes 21 können wir hier außer Betracht lassen — steht eine Schlußbemerkung, die das Ziel des ganzen Evangeliums angibt: „Auch viele andere Zeichen tat Jesus vor seinen Jüngern, die nicht geschrieben sind in diesem Buch. Diese aber sind geschrieben, daß ihr glaubt, Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen“ (Joh 20, 30f). Das Christuszeugnis des Johannes zielt auf den Glauben seiner Hörer und Leser. Dies nenne ich das Grundgeschehen des Glaubens und der christlichen Gemeinde: Menschen lernen den lebendigen Christus aus dem Wort seiner Zeugen kennen und kommen darüber zum Glauben. So geschieht Rettung, und so kommen Menschen zum ewigen Leben nach dem Wort: „Wer den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet werden“ (Apg 2, 21).

Diesem Grundgeschehen von Heil sind alle Zeugen des Evangeliums im Neuen Testament verpflichtet. Ihr Handeln als Zeugen ist für unsere Evangeliumsverkündigung heute ebenso verbindlich, wie es der christologische Inhalt ihres Zeugnisses ist. Deshalb hat Paulus leidenschaftlich darüber gewacht, daß der Inhalt seines Evangeliums Christus und nur Christus

sei. Andere Inhalte, z. B. das Gesetz, hat er schroff abgelehnt. Um des echten Ärgernisses des Kreuzes willen, das die weisheitsstüchtigen Griechen und die zeichenlüsternen Juden am Evangelium nahmen, hat er jedes unechte Ärgernis, das er als Bote hätte geben können, peinlich vermieden. Christus unmittelbar den Menschen vor Augen zu stellen und sie zum unmittelbaren Glauben an ihn zu rufen, darin bestand sein Apostelamt. Auch wir werden uns davor zu hüten haben, durch Vorbedingungen, die wir stellen, die Christusunmittelbarkeit zu seinen Menschen zu verstellen, auch wenn dies in noch so frommer Absicht geschieht.

2. Der neutestamentliche Chor der Christuszeugen

Alle Zeugen des Neuen Testaments richten ihr je eigenes Christuszeugnis aus, nachdem sie einmal vom Christusgeschehen erreicht worden sind, auch wenn sie — wie z. B. Lukas — bereits der zweiten christlichen Generation angehören. Jeder arbeitet mit den Ausdrucksmitteln, die ihm zur Verfügung stehen. Lukas geht mit dem Instrumentarium des antiken Historikers an die Heilsgeschichte und an das Evangelium heran. Im Vorspruch seines Evangeliums legt er davon Rechenschaft ab. Johannes operiert mit dem Logos-Begriff, den er aus der griechischen Philosophie kennt, um das grundstürzende Christusereignis zu bezeugen: „Das Wort wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit“ (Joh 1, 14). Der im alttestamentlichen Denken verwurzelte Schreiber des Hebräerbriefes bezeugt die Christusoffenbarung als das Ziel der prophetischen Gottesoffenbarung im Neuen Testament, als das Ultimatum Gottes an die Menschen: „Nachdem Gott vorzeiten manchmal und auf mancherlei Weise zu den Vätern durch die Propheten geredet hat, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn“ (Hebr 1, 1f).

Die Offenbarung des lebendigen Gottes in einer Person, in Jesus von Nazareth, dem Sohn Gottes, dem Messias Israels und dem Heiland der Welt, ist der durchgehende Inhalt des einen Evangeliums, das die vielen Zeugen im Neuen Testament verkündigen. Neben die Bezeugung der Person Jesu Christi tritt die Bezeugung seines Werkes, so daß beides eine Einheit bildet und eins das andere auslegt. Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und seine Wiederkunft zum Weltgericht und zur Weltvollendung sind

hier die Hauptaussagen. Erstaunlich ist, daß Paulus außer dem Leidensgehorsam Jesu kaum anderes von der irdischen Wirksamkeit Jesu berichtet. Leiden und Sterben des Messias Jesus zur Versöhnung der Welt bilden die Mitte des paulinischen Evangeliums, sie qualifizieren ihn dazu, erhöht zu werden zum Herrn der Welt.

3. Gibt es Widersprüche im Christuszeugnis des Neuen Testaments?

Jeder Zeuge des Evangeliums im Neuen Testament ist mit seinem je eigentümlichen Zeugnis zu hören, wie er es ja auch ursprünglich ausgerichtet hat. So haben die paulinischen Gemeinden z. B. in ihrer Anfangszeit nur das paulinische Evangelium gekannt, wie wir es heute aus den Paulusbriefen kennen. Vergleicht man die Profile der Einzelzeugen im Neuen Testament miteinander, so fällt die fundamentale Übereinstimmung im Christuszeugnis ebenso in die Augen wie die Freiheit, die sie sich nehmen, um Einzelzüge des Bildes Christi auszumalen. Diese Einzelzüge brauchen nicht bei allen Zeugen dieselben zu sein, sie können und dürfen innerhalb des Chores der Christuszeugen im Neuen Testament differieren, wie sie auch tatsächlich verschieden sind. Ich nenne zwei Beispiele: den Bericht von der Fußwaschung Jesu und das Zeugnis von der Jungfrauengeburt Christi.

Nach Johannes 13, 11 - 20 hat Jesus seinen Jüngern am Gründonnerstag, bevor er in das Leiden und in den Tod ging, die Füße gewaschen zum Zeichen der Vergebung. „Da er nun ihre Füße gewaschen hatte, nahm er seine Kleider und setzte sich wieder nieder und sprach abermals zu ihnen: Wisset ihr, was ich euch getan habe? Ihr heißt mich Meister und Herr und saget recht daran, denn ich bin es auch. So nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, so sollt ihr auch euch untereinander die Füße waschen. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, daß ihr tut, wie ich euch getan habe. Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Der Knecht ist nicht größer denn sein Herr, noch der Apostel größer denn der ihn gesandt hat. So ihr solches wisset, selig seid ihr, so ihr's tut“ (Joh 13, 12 - 17).

In der Gemeinde, zu der ich gehöre, waschen wir uns nicht gegenseitig die Füße, obwohl uns dies durch einen Befehl Christi und eine dazugehörige Seligpreisung ausdrücklich geboten wird. Wie kommen wir dazu, das Gebot Jesu nicht zu befolgen? Vielleicht wäre unsere Gemeinde auf Anhieb nicht in der Lage, auf diese

Frage eine befriedigende Antwort zu geben, wenn sie ihr gestellt würde. Die Weichen scheinen seit langer Zeit in eine andere Richtung gestellt zu sein. Vielleicht würde man Johannes 13 im übertragenen Sinn verstehen wollen. Näher kommt man der Antwort wohl erst dann, wenn man erkennt: Diese Erzählung steht bei Johannes an der Stelle, an der in den anderen Evangelien und bei Paulus die Geschichte von der Einsetzung des Abendmahls steht, die Johannes nicht berichtet. Wir haben im Neuen Testament also zwei Gründonnerstagsüberlieferungen, die von der Einsetzung der Fußwaschung und die von der des Abendmahls. Wir nehmen uns die Freiheit in unserer Gemeinde, nur die Abendmahlsüberlieferung anzuerkennen und zu praktizieren. Der Papst dagegen wäscht einmal im Jahr, am Gründonnerstag, einer Reihe einfacher Männer die Füße. In pietistischen Kreisen ist immer wieder erwogen worden, ob man nicht die Fußwaschung einführen solle. Ist der Papst evangelischer als wir, oder faßt er Joh 13 gesetzlich auf, wenn er meint, dieser Überlieferung von der Fußwaschung Jesu Christi auch noch, nämlich einmal im Jahr, Rechnung tragen zu sollen? Es ist die evangelische Freiheit, die uns hier leitet, uns für die Abendmahlsüberlieferung und gegen die Fußwaschungüberlieferung zu entscheiden und damit gegen einen nicht unwesentlichen Zug des johanneischen Christuszeugnisses. Dies Beispiel mag uns nachdenklich darüber machen, ob wir über die Maximen „Christus allein!“ und „Die Schrift allein!“ einstimmen sollen in den Ruf: „Die ganze Schrift!“ Nirgends wird uns im Neuen Testament geboten, an alles zu glauben, was in der Schrift steht, wohl aber an den, den die Schrift bezeugt: „Suchet in der Schrift; denn ihr meint, ihr habet das ewige Leben darin; und sie ist es, die von mir zeugt“ (Joh 5, 39).

Die Christusoffenbarung ist das Maß der Schrift, in der man sich sonst wie in einem Gesetzbuch verlaufen könnte. In ihr sind aber überall Hinweisschilder aufgestellt, die uns auf Christus als die Mitte der Schrift hinweisen; so wird zum Beispiel Hebr 9 und 10 gesagt, daß die alttestamentliche Opfergesetzgebung durch das Opfer Christi außer Kraft gesetzt wird. Das Neue Testament macht eben das Alte Testament alt (Hebr 10, 9), es kann und soll noch gelten und gelesen werden, aber als Verheißung auf die Erfüllung in Christus hin. Vielleicht ist den Juden am meisten bewußt, welche Umwertung des Alten Testaments hier von Christen her geschieht!

4. Müssen wir an die Jungfrauengeburt Jesu glauben?

Als zweites Beispiel dafür, daß über das dem gesamten Neuen Testament gemeinsame Christuszeugnis hinaus bei bestimmten Zeugen spezifische Züge das Bild Christi kennzeichnen, nenne ich die Jungfrauengeburt Jesu. An zwei Stellen im Neuen Testament, und zwar jeweils innerhalb der Geburts- und Kindheitsgeschichte, die im Matthäus- und im Lukasevangelium die evangelische Erzählung eröffnen (Mat 1 und 2; Luk 1 und 2), wird uns von der Jungfrauengeburt Jesu berichtet. Es handelt sich um die beiden Perikopen Mat 1, 18 - 25 und Luk 1, 26 - 38. An beiden Stellen geht es um die Würde Jesu von Nazareth als des Sohnes Gottes und des messianischen Königs der Endzeit. Die Messianität seiner Person soll an beiden Stellen seine Zeugung aus dem Heiligen Geist und seine Geburt aus der Jungfrau Maria bezeugt werden. Beide Bibelstellen haben in der Kirchengeschichte dadurch eine große Bedeutung gewonnen, daß die beiden Aussagen von der Geistzeugung und von der Jungfrauengeburt Jesu in das Apostolische Glaubensbekenntnis eingegangen sind, das ja selbst nicht im Neuen Testament steht, sondern in nachneutestamentlicher Zeit als das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde entstanden ist.

Es fällt auf, daß an keiner Stelle im Neuen Testament dazu aufgefordert wird, an Jesus Christus als an den aus dem Heiligen Geist Gezeugten und den aus der Jungfrau Maria Geborenen zu glauben, während wir an vielen Stellen dazu aufgefordert werden, an den, der gelitten hat, gekreuzigt wurde, auferstanden ist und erhöht wurde und wiederkommen wird, zu glauben. Insbesondere die vielen Missionsreden der Apostelgeschichte des Lukas — ich nenne nur die Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2) und die Areopagrede des Paulus (Apg 17) — hätten die Gelegenheit geboten, von der Jungfrauengeburt zu sprechen, was aber nicht geschieht. Aber auch das Matthäusevangelium und das Lukasevangelium beginnen jeweils mit Kapitel 3 ganz neu mit ihrer evangelischen Erzählung, ohne vom Bericht von der Geistzeugung und Jungfrauengeburt innerhalb der Geburts- und Kindheitsgeschichten beeindruckt zu sein. Überraschend, aber unübersehbar ist die Folgenlosigkeit der Erzählung von Geistzeugung und Jungfrauengeburt im Neuen Testament.

Wer das Neue Testament aufmerksam liest, wird darauf stoßen, daß gewichtige Zeugen des

Neuen Testaments von der Geistzeugung und Jungfrauengeburt Jesu schweigen (z. B. Markus, Johannes, Paulus und der Hebräerbrief) und doch ein vollgültiges Zeugnis von Jesus Christus ablegen. Einige Autoren sprechen zudem von der Präexistenz des Sohnes Gottes bzw. des ewigen Logos bei Gott, von seiner Erniedrigung und Menschwerdung, erklären das messianische Persongeheimnis Jesu also anders, ohne daß ihre Aussagen über Präexistenz und Menschwerdung ebenfalls ins Apostolische Glaubensbekenntnis gelangt wären. Sie gehören jedoch als integrierende Bestandteile in die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes hinein.

Dieser Tatbestand der verschiedenen neutestamentlichen Aussagen über den Ursprung der Messianität Jesu stellt das Problem der Jungfrauengeburt. Dies Problem ist ein Problem der Bibel selbst und wird nicht etwa von außen an die Bibel herangetragen. Alle Aussagen des Neuen Testaments über die messianische Sonderstellung Jesu von Nazareth zu würdigen, ist Aufgabe der exegetischen und dogmatischen Theologie. Daß dabei die Aussage von der Jungfrauengeburt Jesu — womöglich noch unter Vernachlässigung der viel wichtigeren, mit ihr zusammenhängenden Aussage der Geistzeugung Jesu — nicht zum Schiboleth für die Rechtgläubigkeit einer Theologie gemacht werden darf, versteht sich nach dem Gesagten von selbst.

Die Aussage von der Jungfrauengeburt Jesu in Verbindung mit der von seiner Geistzeugung ist ein, allerdings nur vereinzelt vorkommendes Zeugnis von der Gottessohnschaft Jesu und von dem Zustandekommen seines messianischen Persongeheimnisses, dem andere, umfassendere Zeugnisse zur Seite treten. So bekennt Paulus in Gal 4, 4f: „Da aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfangen.“ Dieses paulinische Christuszeugnis ist viel umfassender als die Aussage von der Zeugung Jesu aus dem Heiligen Geist und seine Geburt von der Jungfrau Maria, denn hier wird ja nicht lediglich die Entstehung des Christus in der Zeit ausgesagt wie bei Matthäus und Lukas, sondern die Sendung des präexistenten Sohnes Gottes in die Welt bzw. die Menschwerdung des ewigen Wortes, das letztlich Gott selbst ist (Joh 1, 1ff). Es ist demnach sehr gut zu verstehen, daß bei der theologischen Arbeit an der Christologie und an der Trinitätslehre dieser

Auffassung von der Entstehung des messianischen Persongeheimnisses Jesu der Vorzug gegeben wurde.

Kann man dann aber noch die christologischen Aussagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses „empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“ nachsprechen, wenn es gilt, unseren Glauben an Christus heute zu bekennen? Ich meine: Ja! Denn diese beiden Kennzeichnungen Jesu wollen ebenso das messianische Persongeheimnis Jesu in der Sprache des Glaubens ausdrücken, wie es das paulinische und das johanneische Christuszeugnis mit den Aussagen von der Präexistenz Jesu und von der Inkarnation des ewigen Logos tun, diese nun allerdings unmißverständlicher und umfassender. Jeder Zeuge im Neuen Testament hat nun eben die Gottessohnschaft Jesu mit den Begriffen bezeugt, die ihm zur Verfügung standen. Die Intention der Christuszeugnisse ist ein und dieselbe, auch wenn verschiedene Vorstellungen verwendet werden und diese sich gegenseitig ausschließen können. Die Christologie des Neuen Testaments findet ihre Einheit nicht in uniformen Vorstellungen, sondern vielmehr in der Aussage, daß in keinem anderen Heil ist, als in Jesus Christus, der wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich ist (Apg 4, 12; Joh 14, 6). Die Einheit der neutestamentlichen Christologie ist die Soteriologie! Auch unsere heutige Christologie wird sich an diesem Maßstab messen lassen müssen.

Es ist nun deutlich geworden, daß die Forderung, man müsse an die Jungfrauengeburt Jesu glauben, am Neuen Testament vorbei geht. Dieses bezeugt vielmehr den *personalen* Glauben an Christus als das unbedingt Notwendige. So wird Christus und damit das Heil ergriffen: „Ich glaube, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist“ (Apg 8, 37b). „Glaube an den Herrn Jesus Christus, so wirst du und dein Haus gerettet werden!“ (Apg 16, 31) Der personale Glaube an Jesus Christus, der das Heil ergrift, darf nicht zu einem bloßen Für-wahr-Halten von Glaubensvorstellungen pervertiert werden, auch wenn diese im Neuen Testament unter anderen benutzt werden, um das Personalgeheimnis Christi zu charakterisieren. Dies ist der Grund dafür, daß wir im Neuen Testament an keiner Stelle aufgefordert werden, an die Jungfrauengeburt Jesu zu glauben.

5. Muß man an die Verbalinspiration der Schrift glauben?

Diese Frage steht parallel zu der unter 4.) gestellten Frage. Deshalb ist zu erwarten, daß die Antwort auf sie der auf die unter 4.) gestellten Frage entspricht. Zwei späte neutestamentliche Bibelstellen gehen ausdrücklich auf die Frage der Schriftinspiration ein: 2. Tim 3, 16f heißt es: „Alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, daß ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werk geschickt.“ Und 2. Petr 1, 21 heißt es: „Es ist noch nie eine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht worden, sondern die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben vom Heiligen Geist.“ So fassen die beiden neutestamentlichen Autoren die Schrift des Alten Testaments auf. Die Schrift des Neuen Testaments gab es zu ihrer Zeit noch gar nicht. Ihr Leitgedanke ist der der prophetischen Gottesoffenbarung im Alten Testament in Auditionen und Visionen. So wird vom Standort des Christusglaubens aus das Alte Testament in den Blick genommen als für den Christen nützliche Lehre und als für die christliche Gemeinde wichtige Weissagung auf Christus, die Erfüllung, hin.

Wie aber sprechen nun die Zeugen des Neuen Testaments von der ihnen zuteilgewordenen Christusoffenbarung? Hier bietet sich ein charakteristisch anderes Bild: Sie sprechen in Form von geschichtlichen Berichten von Jesus-Geschehen als dem Christus-Geschehen. Am eindrucklichsten geschieht dies am Anfang des 1. Johannesbriefes: „Das da von Anfang war, das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir beschaut haben und unsere Hände betastet haben, vom Wort des Lebens — und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, welches war bei dem Vater und ist uns erschienen —: was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir euch, auf daß auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ (1. Joh 1, 1 - 3). Durch diesen Bericht zittert noch das Staunen der Augen- und Ohrenzeugen hindurch, in der Person Jesu von Nazareth dem Leben aus Gott begegnet zu sein. Diesen Zeugen sind nicht Worte eingegeben worden, sondern sie sind Christus begegnet, vor und nach dessen Kreuz, vor und nach dessen Auferstehung, und davon reden sie. Ihnen ist Christus handgreiflich

gegenübergetreten und hat sie beschlagnahmt. Ihr Zeugnis ist Rede von der geschichtlichen Gottesoffenbarung in Jesus Christus während der Jahre 1 bis 30.

Lukas, ein Mann der zweiten christlichen Generation, kennt schon die fixierten Berichte und Überlieferungen der ersten Generation und sucht sie zu einem umfassenden Gesamtzeugnis von der Christusoffenbarung zu verarbeiten, wie es einige schon vor ihm getan haben. Er komponiert sein Evangelium für einen bestimmten Zweck: es soll Glaubensgrundlage sein für dessen Leser, für Theophilus und andere. Dabei legt er sehr genau Rechenschaft ab über sein Vorgehen: „Nachdem sich viele unterwunden haben, Bericht zu geben von den Geschichten, so unter uns ergangen sind, wie uns das gegeben haben, die es von Anfang selbst gesehen und Diener des Worts gewesen sind, habe ich es auch für gut angesehen, nachdem ich alles von Anbeginn an mit Fleiß erkundet habe, daß ich es dir, mein lieber Theophilus, in Ordnung schreibe, auf daß du gewissen Grund erfährst der Lehre, in welcher du unterrichtet bist.“ Was die ersten Augenzeugen und Verkünder des Evangeliums selbst gesehen und gehört haben, wird nun vom Evangelisten Lukas zu einem evangelischen Bericht zusammengestellt, der seine Zeitgenossen erreichen soll. Der neue Adressat, die Heidenchristen — Theophilus ist Exponent dieser Zielgruppe —, soll angesprochen werden mit dem Evangelium. Lukas geht in Freiheit mit den ihm vorliegenden Überlieferungen um, er arbeitet nach Art eines antiken Schriftstellers. Auch hier kein Wort von Verbalinspiration.

Wie kommt es zum fast vollkommenen Zurücktreten des Inspirationsgedankens im Neuen Testament? Nur in der Offenbarung des Johannes, dem einzigen prophetischen Buch im Neuen Testament, spielt er verständlicherweise eine Rolle, geht es doch in ihm um die visionäre Schau der Zukunft von Gemeinde und Welt. Die Antwort liegt auf der Hand. Die Christusoffenbarung ist Gottesoffenbarung in einem Menschen, in Jesus Christus. Das ewige Wort wurde wirklich Fleisch und nicht in einen Kodex von Gesetzen und anderen Schriften gefaßt. Es geht um die Inkarnation des ewigen Logos, nicht um seine Inkodifikation. Die Gottesoffenbarung des neuen Bundes besteht nicht darin, daß kraft wörtlicher Inspiration die neutestamentlichen Schriften entstanden wären, sondern darin, daß Jesus von Nazareth von Gott als Messias Israels und als Heiland

der Welt offenbart wurde. Dies hat sich in seinem Leben und Leiden, in seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung am dritten Tage gezeigt und wird sich erneut zeigen in seiner Wiederkunft zum Gericht und zur Weltvollendung.

Es wirkt sich bis heute verhängnisvoll aus, daß man im Zuge der Propagierung der Verbalinspirationslehre das eigentliche Offenbarungereignis von Person und Werk Jesu Christi weg in den Akt der Inspiration von Schriften verlagerte. Auf diese Weise wurde die Christusoffenbarung durch die Vorschaltung der Schriftinspiration in den Schatten gestellt, verdunkelt, ja fast abgelöst, wo doch die Schriften des Neuen Testaments nichts anderes sein wollen als geschichtliches Zeugnis von der Christusoffenbarung. Sie weisen von sich weg und auf Christus hin, wie Johannes der Täufer von sich weg und auf Christus hin wies, denn er ist ja das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt wegnimmt. Verhängnisvoll war diese Entwicklung, weil sie zum gesetzlichen Verständnis des Neuen Testaments führte und dessen Geist in den Buchstaben verkehrte.

Das Neue Testament will als Christuszeugnis unmittelbar zu uns reden, und es tut dies bis heute, weil seinen Zeugen die Wirksamkeit des Heiligen Geistes verheißen ist, der als Geist der Wahrheit uns in alle bzw. die ganze Wahrheit leiten wird (Joh 16, 13). Diese Verheißung gilt auch in Exegese und Verkündigung, in Seelsorge und Gemeindeordnung. Die Schrift des Neuen Testaments hat es nicht nötig, durch ein Dogma gesichert zu werden, und sei es das Inspirationsdogma. Dies ist vielmehr als theologische Theorie geeignet, die Christusoffenbarung zu verdunkeln und von ihr abzulenken. Die Funktion, die manche besorgten Leute der Lehre von der Verbalinspiration zugebracht haben, nämlich die Verlässlichkeit der Schrift zu sichern, hat längst der Geist Gottes übernommen, den wir nun allerdings nicht in theologische und kirchliche Regie nehmen können. Die von Christus autorisierten und durch den Heiligen Geist bevollmächtigten Zeugen des Neuen Testaments reden in der ihnen von Christus und vom Heiligen Geist verliehenen Unmittelbarkeit zu uns, denen nun auch die Verheißung der Gegenwart Christi und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes gegeben ist in theologischer Arbeit und Verkündigung. Deshalb gilt: „Der christlichen Gemeinde und ihrer Theologie ist im Hören auf Gottes Wort auch das geschichtliche Verständnis der Heiligen Schrift aufgetragen. Geschichtliche Deu-

tung der Schrift rechnet mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, wie bei der Entstehung so auch bei der Auslegung der Schrift Alten und Neuen Testaments. Die Bibel lebt, denn Gott redet durch sie“ (Rechenschaft vom Glauben. 1977, S. 7).

6. Die Freiheit, die wir als Zeugen in Christus haben

Unser Interesse am Christuszeugnis — wir wollen ja ihn verkündigen, den Christus, und nicht irgendwelche Lehren oder Texte! — muß uns zum genauen Hören auf die einzelnen biblischen Zeugen und ihr Zeugnis führen. Wir müssen ihnen die Freiheit einräumen, ihr je eigenes und unverwechselbares Zeugnis sagen zu können. Je angestrebter wir so auf das spezifische Zeugnis der einzelnen Zeugen im Neuen Testament hören, desto deutlicher wird uns, wie sie ihr Christuszeugnis in ihre Umwelt adressatengerecht ausgerichtet haben. Darin wollen sie uns heute Vorbild sein.

Die Freiheit der ersten Zeugen ist auch uns geschenkt. Das Wort von Christus, das Rettung und Leben bringt, in Freiheit heute neu zu formulieren und zu adressieren, ist uns aufgetragen. In diese Aufgabe der Schriftauslegung, der Besinnung auf die Lehre und der Verkündigung sollen wir uns nicht dreinreden lassen von solchen, die da meinen, den Schlüssel zur Schrift in irgendeiner Lehrauffassung oder Methode zu haben. Wir brauchen nicht die Vorschaltgesetze und Einführungsdogmen mancher selbsternannten Instruktoren und Zensoren, als ob erst durch sie die Schrift zum Reden gebracht werden würde. Vorurteilsgläubigkeit und Methodenzwang wollen hier nur allzu oft die Schrift in die Regie der eigenen Rechtgläubigkeit nehmen. Wir stehen aber nicht über und vor der Schrift, sondern als deren Hörer und Schüler unter ihr und kommen nach ihr. Deshalb hat auch heute persönliche Bibellese ohne jede Bevormundung ebenso Verheißung wie das Bibelstudium in der Gemeinde und in der theologischen Arbeit. Der lebendige Christus garantiert uns die Unmittelbarkeit seines Wortes, und der Heilige Geist wird uns in die ganze Wahrheit leiten.

Nachwort an den geneigten Leser: Dieser Aufsatz zum Thema Schriftauslegung im allgemeinen und im Blick auf bestimmte Einzelprobleme erscheint in der Mitarbeiterzeitschrift „Das Theologische Gespräch“ und möchte dementsprechend zum Dialog über die angeschnittenen Fragen anregen. Er kann und

will nicht verleugnen, daß er durch Bevormundungsversuche provoziert wurde, denn die in ihm verhandelten Fragen halte ich nicht für die derzeit aktuellsten und brennendsten. Themen und Partner des theologischen Gesprächs kann man sich jedoch nicht immer wünschen und aussuchen. Zudem ist Theologie sicher nicht nur die Sache professioneller Theologen, sondern primär die Verantwortung des Glaubens vor der Gemeinde. Was diese bewegt und umtreibt, kann dem Theologen nicht gleichgültig sein. So ist hier eingegangen worden auf aufgeworfene Fragen. Der vorliegende Beitrag zu diesen Fragen konnte nur fragmentarischer Art sein. Aber gerade in dieser Gestalt möchte er zum Reden miteinander hinführen, aus dem ich nur eines gerne verbannt sehen möchte: die Verketzerung des anders Denkenden.

Dr. Eduard Schütz
Erlenring 1a
2000 Barsbüttel

Probleme mit der wissenschaftlichen Bibelexegese

I.

Eine häufige positive Stellungnahme zur modernen wissenschaftlichen Bibelauslegung lautet: sie bewahre vor individualistischer und konfessionalistischer Exegese, vor unzulässigen Harmonisierungen biblischer Aussagen und vor ungeschichtlicher Auslegung. Sie sei vielmehr die große Hilfe zu einem reifen differenzierten Umgehen mit der Schrift und damit zur Freude an der Bibel.

Ich stimme einer solchen Zielsetzung zu und meine auch, daß unser Unterricht am Seminar im Zeichen einer solchen Zielsetzung steht. Die deutsche protestantische Theologie hat besonders in den Bibelwissenschaften für die Erreichung dieser Zielsetzung bedeutende Ausleger, eindrucksvolle Lexika und Wörterbücher und eine differenzierte Methodologie hervorgebracht. Ich bitte, diese Wertschätzung im Ohr zu behalten, wenn ich mich im folgenden auf eine kritische Beurteilung der protestantischen Bibelauslegung, von der wir vorwiegend leben, konzentriere.

II.

1.) Ich beobachte mit Sorge, daß das Erreichen dieser Zielsetzung durch eben die gleiche protestantische wissenschaftliche Exegese sehr erschwert wird. (Die katholische Bibelliteratur beschert uns längst nicht so viele Probleme.) Das hängt ganz wesentlich mit der in der protestantischen Literatur herrschenden Hermeneutik zusammen. Im biblischen Eigenverständnis gilt als hermeneutische Voraussetzung für eine sachgemäße Auslegung, daß Gottes Offenbarung geistlich beurteilt werden muß und daß der natürliche Mensch nichts vom Geist Gottes vernimmt (1. Kor 2). Praktisch gilt dieser hermeneutische Grundsatz ja auch für das Lehren und Verkündigen in unseren Gemeinden. Wir setzen für diese Aufgaben bei den Mitarbeitern ja Bekehrung und Gemeindebezug voraus und sehen es nicht als den für das Evangelium typischen Weg an, daß sich die Wahrheit mühsam durch ein Dickicht historischer und theologischer Themen, Meinungen und Spekulationen hindurchfinden muß. Das ist kein Verbotsschild für Nichtchristen, die Bibel zu lesen, wie gelegentlich eingewandt wird. Diese Frage steht hier gar nicht zur Debatte. Hier geht es um diejenige Schriftauslegung, wie sie im Auftrag der Gemeinde und zur Zurstützung von Mitarbeitern geübt wird. Was die Bibel in der Hand von Nichtchristen anlangt, so wäre es wunderbar, wenn Marxisten, Muslime usw., mit welchem Vorverständnis zunächst auch immer, die Bibel studierten. Gerade aber ehemalige konsequente Nichtchristen haben nach ihrer Kehre in der Regel einen klaren Sensus dafür, wieweit unsere eigenen Verstehensmöglichkeiten ohne den Geist Gottes reichen.

Ich bin oft ratlos darüber, wie wenig dieser klare Sensus unter uns ausgeprägt ist — der Sensus dafür, daß die Schriftauslegung, mit deren Grundsätzen und Ergebnissen wir umgehen, weitgehend in einem ganz anderen hermeneutischen Milieu gewachsen ist, als dem von uns praktisch vertretenen. Gerade der Glaubensvoraussetzung und der gemeindlichen Bindung der Auslegung gilt seit den Anfängen der wissenschaftlichen Exegese die große Skepsis. Was wir in der Bibel vor uns haben, ist danach z. B. Tendenzbericht über den vorösterlichen Jesus, wie ihn Glaube und Gemeindeftheologie gestalteten. Historisch war vermutlich alles anders. Diese skeptische Kraft leitet bis heute: Es gilt die wirklichen Sachverhalte hinter all den Tendenzdarstellungen

zu ermitteln, und so erleben wir seit über zweihundert Jahren eine nicht endenwollende Geschichte der kritischen Destruktion und Neukonstruktion der Geschichte Jesu, der Geschichte der Urgemeinde, der Kanongeschichte, der Entwicklung und Gewichtung der Christologie, der Eschatologie usw. Wir erleben eine Forschungsgeschichte, in der sich weder eine Übereinstimmung noch überhaupt ein Ergebnis abzeichnen. Ich erlebe es immer wieder, wie Studenten an der Universität und auch bei uns, die diesen Sachverhalt nahe genug an sich heranlassen und ernst nehmen, mit Verunsicherung und Distanz zur Schrift reagieren.

2.) Mit der Hermeneutik historischer Skepsis verbindet sich bei den meisten Auslegern, weil sie eben nicht nur Historiker, sondern Theologen sein wollen, eine Hermeneutik, die durch bestimmte Überzeugungen bestimmt wird, die die historischen Urteile oft mehr prägt als das historisch methodische Vorgehen, die aber besonders die theologischen Bewertungen bestimmt:

a) Oft ist es am Ende wieder der konfessionelle Standort des (meist protestantischen) Auslegers, der im historisch-relativistischen Steinbruch des biblischen Materials einfach theologische Prioritäten setzt, der z. B. die Rechtfertigungslehre so überdimensional herausarbeitet, daß alles Übrige im Schatten liegt. Das Ergebnis ist oft eine neue Engführung und Armut der Schriftauslegung, daß wir nämlich statt der einen konfessionellen Brille jetzt eine andere auf der Nase haben.

b) Oft ist es eine philosophisch-weltanschauliche Hermeneutik, die dazu geführt hat und weiterhin dazu führen wird, daß das Evangelium einmal durch die Brille kantischer Ethik oder der Geschichtsphilosophie Hegels, dann wieder mit der Brille der Existenzanalyse Heideggers gesehen wird, welche bestimmt, was die Texte heute sagen wollen.

c) In den vergangenen Jahren wird uns neben dem gesellschaftstheoretischen Filter besonders stark und wachsend der psychologische Filter beschert, durch den das biblische Gottesbild und Menschenbild erst hindurch muß.

d) Oft verbindet sich mit den historischen Rekonstruktionsversuchen auch einfach das, was dem Verfasser persönlich einleuchtet. Führt die erstgenannte hermeneutische Vorgabe zur Distanz zur Schrift statt zum Vertrauen, so führt die zweite in eine philosophische und protestantisch-konfessionelle Engführung statt in die Weite der Schriftauflegung. Ich

beobachte, daß wir uns nicht wenig von dieser Problematisierung der Bibel und von diesen Engführungen der Auslegung einhandeln durch die ständige Teilnahme am protestantischen Auslegungsmilieu, z. B. die protestantische Note im Denken über die Grenze zwischen Glaube und Unglaube, Gemeinde und Welt, über die Bedeutung der Heiligung, der Gebote, der Eschatologie usw. Das geschieht umso leichter, als das protestantisch-dialektische Denken sich als eine Art Interpretationshilfe für unser abnehmendes Lebensniveau nach 150 Jahren Gemeindegeschichte anbietet.

III.

Ich rechne es der Mühe, dem Gebet, dem Glauben, dem Gemeindebezug der Studenten und Lehrer zu (nächst der Güte Gottes und den Beimengungen biblisch orientierter Theologie), daß unter dem Strich soviel brauchbare Schriftauslegung für die Gemeindeglieder an unserem Seminar herauskommt. Der Preis dafür ist allerdings u. a. auch der, daß viele Studenten dies vielschichtige Gebilde von Theologie nicht so ernst nehmen und nicht so nahe an sich heranlassen. Ich beobachte das mit einem lachenden und einem weinenden Auge. Die geringe Identifizierung vieler Studenten mit Theologen, theologischen Trends und Theorien ist eine Bewahrung. Andererseits ist es nicht der Sinn des Studiums, auf weite Strecken mit Distanz zur Theologie zu studieren. Die bessere Alternative wären Theologen und eine theologische Literatur, mit der man sich weitgehend identifizieren könnte. Das würde ganz andere Kräfte und Motivationen freisetzen für die große eingangs genannte Zielsetzung.

Siegfried Liebschner
Heidmühlenweg 169
2200 Elmshorn

Betr. Doppelnummer

Die vorliegende Ausgabe ist eine Doppelnummer der Mitarbeiterzeitschrift „Theologisches Gespräch“.

Die Abonnenten der Zeitschrift erhalten diese Ausgabe im Mai 1983. Darüber hinaus können weitere Exemplare zum Stückpreis von DM 5,— bezogen werden.

J. G. Oncken, Postfach 10 28 29
3500 Kassel

Die Scofield-Bibel — eine fundamentalistische Herausforderung

1. Die Scofield-Bibel und ihr Text

Unter den vielen Bibelausgaben, die Glieder unserer Gemeinden heute benutzen, befindet sich neuerdings auch die Scofield-Bibel.¹ Schlägt man sie auf, wundert man sich, daß man trotz des stolzen Preises (DM 45,— bis 156,—) keinen andern als den Luthertext von 1914 vorfindet. Die Besonderheit dieser Bibel jedoch tritt optisch durch die Querverweise in einer Mittelspalte zwischen den beiden Textspalten, in den ausführlichen Fußnoten und schließlich in den Zwischenüberschriften und einführenden Texten zutage. Es handelt sich also um den heute immer beliebter werdenden Typ der kommentierten Bibel (vgl. z. B. Hans Bruns, Ulrich Wilckens, Jerusalemer Bibel, Stuttgarter Erklärungsbibel). Der alte und bewährte Grundsatz der Bibelgesellschaften, daß die Bibel „without note and comment“, d. h. ohne Anmerkung und Kommentar zu verbreiten sei, damit „allein die Schrift“ und nicht menschliche Erläuterungen zur Geltung kommen, ist hier also verlassen worden.² Umso wichtiger ist es, die theologische Besonderheit dieser Erläuterungen zu erkennen, damit deutlich wird, in welchem Licht die Bibel hier vorgeführt wird.

Die Wahl des Luthertextes von 1914 hat sicher einerseits urheberrechtliche Gründe. Die deutsche Ausgabe der Scofield-Bibel ist 1972 bei einem mir unbekanntem schweizerischen Verleger erfolgt. Andererseits zeigt sich hier aber die konservative Gesinnung; denn die englische Originalausgabe wählt in allen drei Auflagen (1909, 1917 und 1967) den Text der „Authorized King James Version“ von 1611 (mit verschiedenen Änderungen). Solch konservativer Geist ist offenbar bestrebt, auf seine Weise reformatorisches Erbe zu bewahren. Die Grundsätze, daß „die Heiligen Schriften selbst das Kriterium der Wahrheit sind“ (Einleitung S. V) und daß Christus das „Zentralthema der Bibel“ ist (S. XI), verraten das deutlich. Doch ist damit die theologische Eigenart der Scofield-Bibel noch nicht ausreichend erfaßt.

2. Die Kettenverweise (Chain references)

Die Randbemerkungen in der schmalen Mittelspalte enthalten neben verschiedenen Hinweisen auf Textparallelen und andere Über-

setzungsmöglichkeiten vor allem sogenannte Kettenangaben. Dazu bemerkt die Einleitung folgendes (S. VI): „Durchgehende Kettenangaben, die das erste und das letzte Vorkommen eines wichtigen Themas zeigen (z. B. *Inspiration, Heiliger Geist, Tag des Herrn usw.*), führen den Leser durch die hauptsächlichsten Stellen des AT und des NT, die dieses Thema behandeln. Diese Hinweise sind von unschätzbarem Wert und helfen dem Leser, Schrift mit Schrift zu vergleichen, zum besseren Verständnis der großen Wahrheiten der göttlichen Offenbarung.“ Mit Hilfe der Kettenverweise lassen sich also nach Meinung der Herausgeber die zentralen Begriffe und Themen der biblischen Offenbarung verfolgen. Vorausgesetzt ist dabei erstens die harmonische Einheit der Bibel und ihrer Hauptaussagen, zweitens die stufenweise Entfaltung der biblischen Wahrheiten gemäß einem heilsgeschichtlichen Gesamtbild und drittens die Überzeugung von der göttlichen Inspiration der Bibel, die eine solche Harmonie schrittweiser Offenbarung hervorgebracht hat (vgl. S. IX).

Ein Beispiel: Zu 1. Mose 1, 2 „der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser“ wird das Stichwort „Heiliger Geist“ im Alten Testament angeführt, dann die nächste Stelle zu diesem Stichwort (1. Mose 6, 3) und schließlich das letzte Vorkommen im AT, Sach 12, 10. An dieser letzten Stelle befindet sich eine ausführliche Fußnote zum Thema „Heiliger Geist“. Dort wird zusammenfassend die fortschreitende Entfaltung dieses Themas im AT vorgeführt und auf die weitere Entfaltung im NT hingewiesen. Die zentrale Fußnote findet sich unter App 2, 4. Dort heißt es u. a. „Die Offenbarung über ihn (d. h. den Heiligen Geist) ist fortschreitend“ (a) im AT... (b) beim irdischen Christus (c) am Ende seines Dienstes (d) bei seiner Auferstehung (e) zu Pfingsten (f) nach Pfingsten etc. . . .³

3. Die Heilszeiten (dispensations) der Geschichte

Das ganze Kettenverweissystem fügt sich in ein heilsgeschichtliches Gesamtbild, das Scofield und seine Mitarbeiter per Einleitung, Zwischenüberschriften und Fußnoten kräftig zur Geltung bringen. Die Geschichte Gottes mit den Menschen ist nämlich in 7 Abschnitte gegliedert, die dispensations, d. h. Zeitalter, Haushaltungen oder Heilszeiten genannt werden. Eine dispensation wird folgendermaßen definiert: „Eine Heilszeit ist ein Zeitabschnitt, in dem der Mensch geprüft wird in bezug auf

seinen Gehorsam einer besonderen Offenbarung des Willens Gottes gegenüber“ (S. 3 zu 1. Mose 1, 28). Es gibt angeblich sieben solcher dispensations:

1. Unschuld (Paradies)
2. Gewissen von gut und böse (bis zur Sintflut)
3. Herrschaft über die Erde (bis Turmbau)
4. Verheißung (Väter Israels)
5. Gesetz (Geschichte Israels bis zum Tod Jesu)
6. Gnade (heute, d. h. von der Auferstehung bis zum 2. Kommen Christi)
7. Das Millennium (1000jähriges Reich)⁴

Der Herausgeber der Scofield-Bibel, der Amerikaner Cyrus Ingersoll Scofield (1843 bis 1921) folgt mit dieser seiner Lehre von den dispensations weitgehend dem Briten John Nelson Darby (1800—1882), der die Absonderung der „Christlichen Versammlung“ von der Kirche u. a. mit dem negativen Reagieren des Menschen auf Gottes dispensations begründete. Auch im heutigen Zeitalter der Gnade sei der Mensch dem Willen Gottes nicht gehorsam geworden, der Verantwortung nicht gerecht. Aufgrund dieses Versagens sei die Kirche verfallen, und die Absonderung der wahren Gläubigen von allen religiösen „Systemen“ als dem Bösen schlechthin wurde nötig.⁵ Gemäß der Lehre von den dispensations ist die Bibel also heilsgeschichtlich zu lesen, und zwar im Blick auf die Geschichte von Gottes Heilsveranstaltungen, des Menschen totales Versagen in den ersten 6 dispensations, bis hin zum 1000jährigen Reich.

Wie die Anmerkungen zeigen, erreicht die Lehre von den sieben Heilszeiten (dispensations) ihren Höhepunkt in der siebten Zeit, dem tausendjährigen Königreich Christi. Die Fußnoten zur Offenbarung des Johannes sind darum besonders ausführlich und gipfeln in den Zusammenfassungen zum Tag des Herrn (Offb 19, 19) und zur siebten Heilszeit (zu Offb 20, 4).⁶ Hier zeigt sich, daß Scofield wie Darby einen besonderen Typus der Endzeiterwartung vertritt, den man „dispensational premillennialism“⁷ zu nennen pflegt. Nach dieser Sonderlehre geht es vereinfacht um folgende Reihenfolge der Endzeitereignisse: 1. die Entdeckung der Gemeinde, 2. die große Trübsal, 3. die Wiederkunft des Herrn Jesu, 4. das tausendjährige Königreich Christi auf Erden, 5. die allgemeine Auferstehung und das jüngste Gericht.

Es ist hier nicht der Ort, die ganze komplizierte Endzeitlehre Scofields (dreifaches Kommen Christi, zweifache Auferstehung, siebenfaches

Gericht usw.) vorzuführen oder zu diskutieren. Es genügt festzustellen, daß Scofield die Bibel gemäß einem strengen siebenteiligen Schema der Heilsgeschichte auslegt, und der siebte Akt der Heilsgeschichte ist Ziel und Höhepunkt des ganzen Dramas und verläuft nach einer besonders detaillierten Regie. Diese Art sorgfältig ausgeklügelter Geschichtstheologie findet sich weder in der Heiligen Schrift selbst noch in der Theologie der Reformatoren⁸. Es handelt sich vielmehr um einen Lehrtypus, der die apokalyptischen Teile der Bibel über Gebühr betont (vgl. die besonders ausführlichen Anmerkungen zu Daniel, Mat 24 und der Offenbarung Johannes) und außerdem charakteristische Züge des vernunftgläubigen 19. Jahrhunderts trägt.

4. Die Unfehlbarkeit (infallibility) der Bibel

Mindestens so wichtig wie die Heilsgeschichte ist den Herausgebern der Scofield-Bibel die Bibelautorität. Und auch dieses Anliegen wird mit einem Stichwort eingeführt, das sich weder in der Bibel noch in der evangelischen Lehre vor dem 19. Jahrhundert findet: die „Unfehlbarkeit“ (infallibility) der Bibel. In der Einleitung wird dem Leser versichert, daß die Herausgeber der Scofield-Bibel „die vollständige Inspiration und Unfehlbarkeit der Heiligen Schriften“ glauben und lehren.⁹

Warum Unfehlbarkeit? Weil sich im Laufe des 19. Jahrhunderts bei vielen Menschen in Europa und USA der Verdacht eingeschlichen hatte, die Bibel enthalte Fehler und die moderne Wissenschaft hätte biblische Aussagen womöglich widerlegt. Die Kritik an der Heiligen Schrift feierte Triumphe; die Bibel war in den Verdacht geraten, teilweise mythologische Erfindungen, teilweise Abklatsch babylonischer u. a. altorientalischer Texte zu enthalten und überhaupt dem Anspruch eines fortschrittlich-wissenschaftlichen Denkens nicht mehr zu genügen. Gegen diesen Modernismus und alle Zweifel an der Zuverlässigkeit der Bibel wollten bibeltreue Männer einen Damm errichten. Diesen Damm nannten sie „Unfehlbarkeit“, später auch oft „Irrtumslosigkeit“. Gestützt wurde der Damm „Unfehlbarkeit“ mit den wissenschaftlichen Argumenten der Textkritik (d. h. Feststellung des Textes, der dem Urtext am nächsten kommt) und vor allem der Archäologie, die „die biblische Genauigkeit“ bestätigen sollten.¹⁰ Die revidierte Neuauflage der Scofield-Bibel wird damit begründet, daß die neuen archäologischen Entdeckungen in Qumran und den Nachbarlän-

dern Israels sowie neue Forschungen am Text und schließlich neue weltgeschichtliche Konstellationen eine Revision nötig gemacht habe, „weil heute mehr Licht auf die Schrift fällt durch wissenschaftliche Bearbeitungen des Textes, durch archäologische Entdeckungen und durch Entwicklungen in aller Welt, die die Prophetie der Bibel aufleuchten lassen“.¹¹

Das negativ formulierte Stichwort „Unfehlbarkeit“ für die Bibelautorität zeigt also deutlich defensive Absicht. Der Zweifel an der Bibel soll abgewehrt werden und damit „die Autorität des unfehlbaren Wortes Gottes“ gegen alle „Bibelkritik“ gesichert werden.¹² Solche apologetische Tendenz bedient sich derselben Waffen wie die Gegner der Bibelautorität, nämlich außer der Archäologie und Textkritik der sogenannten Einleitungsfragen. Jedem Teil der Bibel und jedem einzelnen Buch ist eine Einleitung beigegeben, die kritische Fragen (z. B. nach den Quellen der fünf Bücher Mose) abwehrt und die traditionellen Autoren (z. B. Mose) herausstellt. Über jedem biblischen Buch sind der Verfasser, das Thema und das Datum der Abfassung genannt. Bei solchen Auskünften weiß die Scofield-Bibel vieles, was ehrlichem Forschen verborgen bleiben muß. So werden die Propheten nach dem Scofield-Verfahren einfach zu Schriftstellern der nach ihnen benannten Bücher, obwohl sie doch mündliche Boten waren und Jeremia wahrscheinlich der erste, der seine Worte nachträglich auf eine Buchrolle schrieb (Jer 36). Überhaupt wird die Bedeutung der Propheten wie auch der Psalmen gemäß den Anmerkungen fast ganz zurückgeschnitten auf eine Fundgrube für messianische Voraussagen und Typologien.

Hier zeigt sich eine kräftige Verschiebung des Wort-Gottes-Begriffs gegenüber Reformation und der Bibel. Wort Gottes ist nicht mehr in erster Linie die „lebendige Stimme des Evangeliums“ (viva vox euangelii) die befreiende und wegweisende mündliche Botschaft Gottes an sein Volk, das erst nachträglich in den biblischen Schriften seinen Niederschlag gefunden hat, um heute wieder zu Leben zu werden. Vielmehr ist das Wort Gottes laut der Scofield-Bibel eine schriftliche Urkunde; die Männer Gottes sind Autoren, und Gott selbst ist „Herr des Buches“¹². Das Stichwort von der Unfehlbarkeit stammt aus einem ähnlich dogmatischen Denken wie das von der „Unfehlbarkeit“ des römischen Lehramtes. Die Bibel ist zum papiernen Papst geworden.

Neben die mehr formal-wissenschaftliche Ver-

teidigung des Bibelworts tritt die stärker inhaltliche Arbeit, die vor allem bemüht ist, die Einheit, Stimmigkeit und Widerspruchslosigkeit der Bibel zu erweisen. So werden die biblischen Texte mit einem Netzwerk von typologischen Entsprechungen zwischen Altem und Neuem Testament, von prophetischen Voraussagen und Erfüllungen und von einem heilsgeschichtlichen Raster sich entfaltender Lehre überzogen. Das System der dispensations und die Behauptung der Unfehlbarkeit stützen sich auf diese Weise gegenseitig: Die biblischen „Schreiber, etwa vierundzwanzig an Zahl, die in einem Zeitraum von zwanzig Jahrhunderten schreiben, haben eine vollkommene Harmonie der Lehre in fortschreitender Entfaltung geschaffen. Das ist für jeden aufrichtigen Menschen der unwiderlegbare Beweis der göttlichen Inspiration der Bibel.“¹⁴

5. Ist die Scofield-Bibel für unsere Gemeinden brauchbar?

Die Frage ist nicht so abwegig, wie es zunächst scheint. Denn der Bedarf an kommentierten Bibeln ist heute groß. Die Scofield-Bibel vermittelt dem, der sich der Vielfalt biblischer Äußerungen gegenüber unsicher fühlt, ein festes Skelett von Lehraussagen, das erlaubt, viele Einzelaussagen einzuordnen. So findet man die Scofield-Bibel häufiger in der Hand von Bibelschülern oder Personen, die in unseren Gemeinden lehren, ohne eine theologische Ausbildung zu haben. Wer die Scofield-Bibel hat, besitzt Bibel und Lehre in einem. Daß solche Lehre die unverkennbaren Züge von starrer Doktrin, wenn nicht gar von Ideologie trägt, merkt der gutgläubige Leser nicht. Von Kennern der angelsächsischen religiösen Szene wird gesagt, daß die Scofield-Bibel „vielleicht das wichtigste Einzeldokument der gesamten fundamentalistischen Literatur“¹⁵ sei.

Die Scofield-Bibel ist also nicht irgendeine kommentierte Bibel unter anderen, sondern sie ist ein zentraler Text und ein strategisches Mittel der angelsächsischen fundamentalistischen Bewegung, die seit den 70er Jahren vermehrt auch in Deutschland eingeführt werden soll. Das wird u. a. erkennbar an einer Reihe von Publikationen, die das Thema „Biblische Schöpfung statt Evolution“ betreiben. Die Charakteristika und kirchenpolitischen Ziele dieser Bewegung zu beschreiben, ist hier wiederum nicht möglich. Darum will ich beim Beispiel der Scofield-Bibel bleiben und versuchen, Vorzüge und Gefahren deutlich zu machen.

Hier wird ein Bibeltext in einem Lutherdeutsch von 1914 angeboten, das für viele nur schwer verständlich ist; hinzu kommt aber das mitgelieferte Lehrsystem. Die Scofield-Bibel soll also nicht für Christus gewinnen, sondern im Glauben weiterführen. Die Lehre trägt, wie es zunächst scheint, reformatorische Züge: Jesus Christus steht im Mittelpunkt, die Bedeutung der Heiligen Schrift wird herausgestellt. Gottes Handeln an der Welt wird in einem heilsgeschichtlichen Rahmen gesehen. Alle Stadien dieser Heilsgeschichte zeigen, daß der Mensch ein verlorener Sünder, die Welt auf das Heilsereignis in Christus angewiesen ist und auf seine Wiederkunft zugeht. Solche Vorzüge werden aber von den Nachteilen der Scofield-Bibel überboten:

Die Lehre von der Heiligen Schrift wird zum ersten Glaubensartikel; „die vollständige Inspiration und Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift“¹⁶ ist das Fundamentalbekenntnis des Fundamentalismus. Dem apostolischen Glaubensbekenntnis wird sozusagen der Bibelglaube vorgeordnet. Diese Verschiebung der Rangordnung, daß die unfehlbare Schrift sich vor den dreieinigen Gott setzt, bringt gewichtige Verschiebungen mit sich:

Das Reden Gottes erstarrt zum Buchstaben der Schrift. Die Bibel als Zeugnis vom Leben aus Gott wird zu einer Sammlung von Richtigkeiten, einem Kompendium an Pseudowissen von Fakten. Die Worte der Propheten, weithin sogar der Psalmen, werden reduziert zu Voraussagen über Christus oder das Ende der Welt. Die Geschichte wird in ein starres heilsgeschichtliches System (die 7 dispensations) eingefangen. Insbesondere die Endzeitergebnisse unterliegen einem minutiösen Fahrplan. Die Scofield-Bibel hat den Wortlaut der Schrift durch ihre Einleitungen, Zwischenüberschriften, das Kettenverweissystem und die Fußnoten derart massiv in ihr Lehrsystem eingezwängt, daß ein lebendiger persönlicher Umgang mit dem Bibeltext kaum noch möglich erscheint. Ich halte dies für eine unerträgliche Vergewaltigung der Bibel, die den ungewarnten Leser in Abhängigkeit von einem bestimmten Lehrtypus bringt.

Wenn wir am Grundsatz der Reformatoren „sola scriptura“, „die Schrift allein“ festhalten wollen, dann ist die Scofield-Bibel unbrauchbar.

Anmerkungen

- ¹ Die neue Scofield-Bibel mit Erklärungen. Verlag Mitternachtsruf „Große Freude“, Pfäffikon/ZH, Schweiz 1972, 1. Deutsche Auflage. Die Erläuterungen (englische Auflage von 1967) wurden bereits übersetzt von G. Wasserzug-Traeder.
- ² Vgl. R. Steiner, Artikel Bibelgesellschaften in RGG 1, 1957³, Sp. 1157—1166, bez. 1158.
- ³ Scofield-Bibel S. 948 u. 1140, Fußnoten.
- ⁴ C. I. Scofield, Legen wir die Bibel richtig aus? Wetzlar 1974.
- ⁵ E. Geldbach, Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby, Wuppertal 1971, S. 64ff und 91ff.
- ⁶ Scofield-Bibel, S. 1361f.
- ⁷ B. J. Leonhard, The Origin and Character of Fundamentalism. In Review and Expositor, Bd. LXXIX, 1982, 5—17, S. 7. Vgl. Gemeindelexikon (hg. E. Geldbach u. a.) S. 140f.
- ⁸ Man kann allenfalls mit E. Geldbach (Christliche Versammlung . . . a.a.O.S. 64, Anm. 1) auf die calvinistische Föderaltheologie verweisen, die aber trotz aller Einschränkungen, die die Scofield-Bibel macht (vgl. S. VII unter „Heilszeiten“), niemals so deterministische Züge trägt.
- ⁹ Scofield-Bibel S. V.
- ¹⁰ Scofield-Bibel S. VII.
- ¹¹ Scofield-Bibel S. V.
- ¹² Scofield-Bibel S. VI.
- ¹³ Scofield-Bibel S. VIII.
- ¹⁴ Scofield-Bibel S. IX.
- ¹⁵ James Barr, Fundamentalismus, München 1981, S. 74. G. Marsden, Fundamentalism and American Culture, New York 1981, S. 119.
- ¹⁶ Scofield-Bibel S. V; vgl. die dort gegebene Reihenfolge der Glaubensartikel.

Dr. Winfried Eisenblätter
Achtern Diek 73
2071 Hoisdorf

Gott und Geschichte

Vorbemerkung

Der nachfolgende Vortrag wurde auf der Konferenz europäischer baptistischer Theologiedozenten am 10. 9. 1982 in Rivoli (Italien) gehalten. Wir bringen die Fortsetzung in dieser Ausgabe. Der erste Teil ist in Nr. 1-2/83 des Theologischen Gespräches erschienen.

Die beschriebene Geschichtsauffassung bietet jedoch auch Vorteile. Sie hält fest: Wenn Gott wirklich in unserer Geschichte gehandelt hat, muß es eine Brücke zwischen Profanereignis und göttlichem Eingreifen geben; es muß doch eine Verbindung zwischen Historie und christlicher Deutung existieren. Sie macht auf die

verschiedenen Bedeutungsschichten aufmerksam, die ein Ereignis hervorruft, im unmittelbaren Zusammenhang wie im Nachleben des Ereignisses. Sie stellt ebenfalls klar, daß es keinen „sicheren Bereich“ gibt, für den Gottes Handeln behauptet wird, der aber der profanen Nachforschung entzogen wäre. Der existentielle Versuch z. B., Gottes Handeln im Bewußtsein des Glaubens zu lokalisieren, beachtet nicht, daß dieser Bereich der wissenschaftlichen Erforschung durch die Psychologie genauso offen steht wie der historische der Geschichtswissenschaft.

Ich denke, wir können diese Beobachtungen aufnehmen, indem wir eine relativ lose Verbindung zwischen Ereignis und christlicher Deutung befürworten. Wir sahen, daß historische Nachforschung einige Ereignisse in ihrem ursprünglichen Bedeutungskontext, der oft ein Deutungskonflikt ist, freilegen kann. Der Glaube nun muß sich diesem Konflikt und den damit aufgeworfenen Fragen zuwenden. Keine historische Untersuchung eines Ereignisses kann die Glaubensinterpretation beweisen; aber sie sollte den Glaubensinhalt *mitgestalten*. Der Glaube, daß Gott für unsere Errettung gehandelt hat, kann ohne jede Untersuchung der „Heilsereignisse“ bestehen. Aber wenn wir uns fragen, was Errettung heißt und was darin für die christliche Lebensgestaltung in der Welt von heute angelegt ist, dann wird der Glaube geformt und vertieft durch den Rückbezug auf das Ereignis. Es gibt keine einfache und einlinige Entsprechung zwischen dem Ereignis in seinem ursprünglichen Deutungskontext und den weiteren Bedeutungshorizonten, die es hervorruft. Aber es besteht ein Zusammenhang zwischen allen diesen Interpretationsgeschichten; und wenn man sie untereinander in Beziehung setzt, so wirft das neues Licht auf sie. Der Glaube gewinnt an Klarheit, wenn er sich darum bemühen muß, das ursprüngliche Ereignis in seinem Bedeutungskontext zu finden — ganz gleich, wie erfolgreich das Bemühen ist.

Nehmen wir unser *Paradigma B, Jesu Kreuzigung*. Die frühe Gemeinde kam bald zu der Glaubensaussage, daß diese ein Versöhnungshandeln durch Gott war. Durch die Jahrhunderte wurden mancherlei Theorien entwickelt, um zu begreifen, was Versöhnung bedeutet und wie sie erreicht wurde. Ich verweise z. B. auf die Theorie vom *Christus Victor* der Kirchenväter, Abelards Theorie vom moralischen Einfluß, die Bestrafungstheorie der Re-

formatoren usw. Die weiteren Deutungshorizonte waren größtenteils durch den geistigen und sozialen Kontext ihrer Zeit bedingt, so wie heute die psychologischen Kategorien des „Annehmens“. Gibt es irgendein Kriterium, um bemessen zu können, ob diese neuen Deutungshorizonte überhaupt passen, oder ist der Glaube an die Sühne etwas gänzlich Subjektives? Es gibt ein historisches Kriterium (ob schon ein sehr weites), nämlich daß die Deutung zumindest im Einklang mit dem ursprünglichen Deutungskonflikt bei der Kreuzigung selber stehen muß. Das Bemühen um die historischen Umstände des Todes Jesu sollte — in all seiner Unsicherheit — als eine Art Grenzlinie für die sich erweiternden Deutungshorizonte dienen. Die weiteren Bedeutungsschichten können nicht einfach aus dem Ereignis herausgelesen werden; aber sie sollten doch in gewissem Einklang mit dem Originalkontext stehen.

Wenn also die historische Forschung zeigt, daß Jesus als Lächerer des religiösen Gesetzes gekreuzigt wurde, (und wenn der Glaube meint, daß Gott ihn rechtfertigte) dann wäre es sonderbar, wollte man die Bedeutung der Versöhnung primär in Kategorien der Strafe ausdrücken, als ob Jesus die unversöhnlichen Forderungen eines kosmischen Gesetzes befriedet habe. Wiederum: Stellt man sich die Erlösung als rein individuelles und innerliches Geschehen vor, so paßt das nicht zu der historischen Beobachtung, daß die römischen Behörden Jesus gerne loswurden, weil sie sich von ihm in ihrem politischen System irritiert fühlten. Jesus war kein Zelot, und doch stellte er eine Bedrohung des absoluten Herrschaftsanspruchs Roms dar; denn eine religiöse Reformation hätte die Struktur der römischen Verwaltung in Judäa durcheinander gebracht. Wiederum: Wenn Jesus in dem Glauben starb, daß er gänzlich von Gott und Menschen verlassen sei, wäre es sonderbar, wenn eine Versöhnungslehre nichts über das Problem des Leidens in der Welt zu sagen hätte.

Der Historiker notiert die Deutungsbreite, die die beim Ereignis Beteiligten ihm gaben. Betreffen die Ansichten die Taten Gottes, so kann der Historiker über ihre Wahrheit kein Urteil fällen. Der Glaube jedoch macht später auf sie aufmerksam, eben weil er meint, daß Gott in dem Ereignis am Werk war. Der Glaube, daß Gott in der Geschichte gehandelt hat, läßt uns nach dem Einklang zwischen dem Ereignis in seinem ursprünglichen Deutungskontext und den späteren Deutungshorizonten blicken.

Schließlich ist doch das Verständnis der Beteiligten ein Teil des Ereignisses! Weil jedoch Kerygma und Glaube für die Interpretation des Ereignisses nötig sind, vermögen historische Schlußfolgerungen nicht mehr, als der Glaubensperspektive eine gewisse Gestalt zu geben. Wir können also sagen, daß Gott durch die Geschichte in diesem Maß offenbar wird, daß nämlich unser Wissen von dem, was Gott getan hat, unterstützt und erweitert wird, indem wir das Ereignis untersuchen. So viel können wir sagen, weil wir glauben, daß Gott in der Geschichte gehandelt hat; wir sagen nicht mehr, weil die Geschichte den Glauben nicht beweisen kann.

Die historischen Schlußfolgerungen, die ich erwähnte (Jesus als Lächerer des Gesetzes, als politische Bedrohung für Rom, als Verlassener) sind selbstverständlich nur Wahrscheinlichkeiten, historisch betrachtet. Es mag sein, daß einige Christen oder auch Profanhistoriker anderer Ansicht sind. Aber es spielt keine Rolle, daß sie keine Gewißheiten sind. Während die Existenz des Glaubens selber nicht von ihnen abhängt, so tut es doch der exakte Glaubensinhalt. Und die Tatsache, daß sich unser Glaube auf Geschichte bezieht, impliziert die Verletzlichkeit des Glaubens gegenüber dem, was die historische Forschung bereits erarbeitete. Wir riskieren, Entscheidungen über Geschichte zu treffen; und wir sind willens, unseren Glaubensinhalt auf solchen Risiken aufzubauen.

Fassen wir uns beim *Paradigma A*, der *Belagerung Jerusalems*, kürzer. Wir dürfen sicher die Frage stellen, ob die spätere Interpretation durch die Propheten und Schriftgelehrten angemessen war. Sprachen sich die Verfasser der Endform von Jes 36 - 37 und 2. Kön 18 bis 19 gegen die Ansicht des Jesaja aus, indem sie in dem Ereignis des Jahres 701 v. Chr. eine Erlösungsbotschaft für ihre eigene Zeit fanden? Verlängerten sie einfach die populäre Tradition von Jahwes Einstehen für die Heilige Stadt, als sie in dem Ereignis Verheißung für die Zukunft angelegt sahen? Ihre Ansicht stand in Einklang mit der Jesajas, wenn sie sein Beharren akzeptierten, daß es keinen automatischen Segen Gottes gibt, keine Garantie seiner Gunst, egal wie die Leute lebten. Schließlich schaute auch Jesaja über Gottes gerechte Züchtigung seines Volkes hinaus auf die Erneuerung der Stadt zu neuer Herrlichkeit. Wenn wir also das Ereignis von 701 als Heilshandeln Gottes für sein Volk interpretie-

ren, so muß die Bedeutung, die wir darin für unsere Zeit finden, sich mit dem ausgelösten Deutungskonflikt befassen und eine Entscheidung darüber treffen. Es gibt genügend Anzeichen dafür, daß sich die späteren Propheten Jesajas Punkt zu Herzen nahmen, schrieben sie doch im Rückblick auf das Exil.

VII.

These 2: Gott handelt in allen Ereignissen der Geschichte, aber auch in einigen auf besondere Weise.

Die Zurückhaltung der jüngsten Theologie, über Gottes Handeln in der menschlichen Geschichte zu reden, erklärt sich teilweise daraus, daß dadurch menschliche Freiheit und Verantwortung begrenzt zu werden scheinen. Das Problem stellt sich offenbar umso schärfer, je spezieller Gottes Handeln erscheint. Wenn Gott z. B. absichtlich die assyrische Armee als „Rute des Zorns“ im Jahre 701 v. Chr. (Jes 10, 5) verwendete, dann hat Gottes Tat anscheinend die Autonomie der assyrischen Politik überspielt. Vielfach hat man deshalb in der jüngeren Theologie versucht, der menschlichen Freiheit aufzuhelfen, indem man nur mit einer sehr allgemeinen Wirksamkeit Gottes in Welt und Geschichte rechnet. Man meint, Gott handele unparteiisch in allen Ereignissen und gebe der ganzen Welt als ihr Schöpfer und Erhalter eine beständige Zweckrichtung. Man meint, Gott habe keine besondere Beziehung zu bestimmten Ereignissen, sondern wirke gleichmäßig in allen; die ganze Welt sei so von ihm abhängig. Nun gibt es allerdings Schriftstellen, die von zwei Arten göttlichen Handelns zu reden scheinen — allgemein und speziell; einmal z. B., daß er jeden Tag die Sonne aufgehen läßt (Ps 104, 22), andererseits, daß er den Sanherib (Jes 10, 6) oder Kyros (Jes 45) schickt, um einem besonderen göttlichen Zweck zu dienen. Man meint jedoch, beide Texte redeten vom gleichen universalen Vorhaben Gottes. Einige Texte träten lediglich besonders hervor als bezeichnende Stellen göttlichen Heilshandelns in der Geschichte, aber nicht, weil Gott mit ihnen einen besonderen Zweck verbinde; vielmehr erlaubten die speziellen Umstände Gottes dauerndem Vorhaben, sich klar darzustellen. Was man sonst „besondere Taten Gottes“ nenne, seien tatsächlich nur Ereignisse, die einfach unsere Aufmerksamkeit auf Gottes Vorhaben mit der ganzen Welt lenken, das wir andernfalls verkennen könnten.

Diese theologische Position möchte einigen Problemen zuvorkommen, die der Satz „Gott handelt in der Geschichte“ aufwirft: so dem ethischen Problem der menschlichen Freiheit, so auch der naturwissenschaftlichen Frage einer autonomen Weltordnung. Die wissenschaftliche Weltanschauung verlangt ein großes Maß an unabhängiger Verursachung in der Welt (auch wenn sie nicht dogmatisch eine totale Unabhängigkeit postuliert). Wie also kann Gott eine Wirkursache in besonderen Begebenheiten sein? Es erscheint weniger problematisch, von einem nur allgemeinen Vorhaben Gottes zu reden, zumal man damit gegenüber einem rein existentialen Ansatz einen objektiven Hintergrund gewinnt.

Bislang habe ich von Gottes Handeln in der Geschichte gesprochen, ohne die Art göttlichen Handelns näher zu definieren. Darf man wirklich nur von einem allgemeinen Vorhaben reden? Oder kann man auch sagen, daß Gott sich einige Ereignisse speziell auswählt? Kann man wirklich behaupten, daß Gott einigen Ereignissen eine größere Heilsbedeutung als anderen verleiht, ohne daß wir in ethische oder naturwissenschaftliche Aporien geraten?

Gewiß liegt einiger Wert in der Ansicht, „signifikante Taten Gottes“ seien einfache Ereignisse, die Gottes beständiges Vorhaben besonders deutlich aufzeigen. So etwas könnte für manche Begebenheiten in der Geschichte (und in unserem eigenen Leben) zutreffen, die wir als spezielle Taten Gottes ansehen möchten. Aber damit sind doch andere Ereignisse nicht hinreichend erklärt, in denen die Christenheit eine besondere Bedeutung gefunden hat, ganz besonders das Christus-Ereignis. Die Christen haben stets behauptet, Gott habe in Jesus auf spezielle Weise gehandelt; es war sein ausdrückliches Anliegen, „seinen Sohn zu senden“. Im Leben Jesu fand das Vorhaben Gottes mit dem Menschen nicht einfach nur einen klaren Ausdruck; vielmehr legte er es von vornherein so an. Aber gerät nicht solch spezielles Vorhaben, solche göttliche Erwählung in Konflikt mit menschlicher Freiheit und weltlicher Autonomie? Ich meine: nein, wenn man die göttliche Wirkursächlichkeit nicht als mechanische oder Zwang ausübende versteht, sondern als ein Wirken, das uns überzeugen will. Wenn Gott in der Geschichte so wirkt, daß er der menschlichen Person Einflußnahme und ein Überzeugt-Werden entgegenbringt, dann ist Raum gelassen ebenso für menschliche Freiheit wie für göttliche Erwählung. Wenn Gott im Modus des Überzeugens an uns

wirkt, dann beeinträchtigen besondere Akte Gottes die menschliche Freiheit nicht mehr als seine allgemeine Aktivität. So wie Gott mit seinem allgemeinen Vorhaben Einfluß auf alle Ereignisse der Welt nimmt, steht es ihm auch frei, einem einzelnen ein bestimmtes Ziel zu stecken und einem Menschen oder einer Nation eine spezielle Funktion zuzuweisen. Natürlich muß der Betreffende die göttliche Zielsetzung akzeptieren und mit ihr kooperieren. In diesem Sinn bezeugt das Neue Testament, daß Jesus nicht nur der erwählte, sondern auch der gehorsame Sohn ist. So betrachtet, stellen sich „spezielle Taten Gottes“ als besondere Momente überzeugender Einflußnahme dar, die in der menschlichen Geschichte Resonanz fanden.

Auf den Einwand, Gottes Handeln erscheine nicht als genügend souverän, antworten wir, daß es nichts Größeres als die Macht gibt, die das menschliche Herz zur Überzeugung kommen läßt und es verändert. Versteht man Macht hingegen als absolute und gewaltsame, so befindet man sich näher bei menschlicher Diktatur als bei göttlicher Offenbarung. Wir dürfen Gott nicht nach unserem Bild gestalten. Wenn er göttlich in Niedrigkeit und Selbstbegrenzung sein will, wie steht es dann uns zu, dagegen zu protestieren, er sei nicht genügend göttlich? Ein Verständnis des göttlichen Handelns als überzeugender Einflußnahme paßt insbesondere für die menschliche Geschichte, wo Personen eine Wahlfreiheit besitzen. Obwohl das jetzt nicht unser Gegenstand ist, sei doch angemerkt, daß die „Prozeß-Theologie“ eine ganze Metaphysik entwickelt hat, die Gottes Handeln in der physischen Welt ähnlich darstellt, nämlich so, daß Gott die Teilchen der organischen Materie „herauslockt“, damit sie seinen Plan erfüllen.

Ich meine also, daß Gott dem Menschen eine Zweckbestimmung im *Ganzen* der Geschichte anbietet, daß er aber auch spezielle Möglichkeiten in *bestimmten* Ereignissen anbietet. Fragen wir, wieso bestimmte Ereignisse als „signifikante Heilsereignisse“ hervortreten, so erweist sich als ihr entscheidendes Merkmal ihr Verheißungscharakter. Gewisse Ereignisse haben den Charakter, daß sie ergangene Verheißung Gottes erfüllen und zugleich voll neuer Verheißung für die Zukunft sind. Wenn die Verheißung erfüllt ist, so ist sie nicht vorüber und abgetan; die Erfüllungen weisen vielmehr über sich selbst hinaus auf Neues. Bestimmte Ereignisse treten also hervor, insofern sie einen persönlichen Plan enthüllen und den Gott

bezeugen, der die Ereignisse so gestaltet, daß er in der Geschichte einen Plan von Verheißung und Erfüllung zeichnet. Die besondere Funktion, die Gott den Menschen in bestimmten Ereignissen anträgt, besteht darin, daß sie Träger dieses Plans sind.

Bei unserem Paradigma A, der Belagerung Jerusalems 701 v. Chr., tritt das Ereignis heraus, weil es ein Potential zum Erwecken von Verheißung in neuen Situationen enthält; die Menschen hörten im Rückblick darauf erneut Gottes Verheißung für sein wanderndes Volk, in welcher Bedrängnis auch immer sie steckten. Das Ereignis wurde wieder lebendig, weil es die Erwartung wachrief, daß Gott immer noch wieder neu für sein Volk eingreifen kann und es zu der bei ihm bereits vorhandenen Vollendung bringen würde, zu der „verheißenen Stadt“. Im Blick auf den biblischen Sinn von Verheißung und Erfüllung gilt es freilich zu betonen, daß Gott *Verheißung* gibt, nicht *Vorhersage*. Vorhersage kettet die Zukunft in ein festes Schema. Doch Verheißungen können in unerwarteter Weise erfüllt werden; sie lassen Gott Raum für neue Taten und ebenso dem Menschen die Freiheit zum Antworten. Die Bibel bezeugt, daß Gott seine Verheißungen in unerwarteter Weise erfüllt, so wie sich das die Verheißungsträger niemals hätten vorstellen können.

So erfüllt unser Paradigma A die Verheißung von B in völlig unerwarteter Weise. Das Heilsereignis des Kreuzes Jesu ist Gottes Art, die Heilsverheißung zu erfüllen, welche Ereignisse wie A wach hielten. Die Hoffnung auf ein neues Jerusalem und einen neuen Tempel wird ganz unerwartet in der Glaubensgemeinschaft erfüllt, die in der Kreuzesnachfolge steht. Die Kreuzigung ist ein „besonderes Handeln“ Gottes, nicht einfach nur eine augenfällige Enthüllung des beständigen Vorhabens Gottes für den Menschen, obschon sie auch das ist. Während Gott sich ständig in alle Ereignisse menschlicher Not und Verlassenheit begibt, kommt er hier *am tiefsten* in die Zerbrochenheit menschlicher Existenz. Das Kreuz ist besonderes Handeln Gottes, nicht weil Gott nur hier an der Entfremdung des Menschen teilnimmt, sondern weil er hier am weitesten geht, so daß der Tod schließlich überwunden wird. Während Gott will, daß dieses Ereignis der entscheidende Punkt seines Heilshandelns sein soll, ist zugleich der Gehorsam des wahren Sohnes erforderlich, der „gehorsam war bis zum Tod, ja zum Tod am Kreuz“. So ist das Kreuz nicht bloß ein Fenster, um in

die handelnde Liebe Gottes hineinzuschauen. Es hat vielmehr das Ärgernis der Partikularität. Der Charakter dieses Ereignisses als besondere Tat Gottes tritt darin hervor, daß es voller Verheißung ist. Es erfüllt die Verheißung Gottes, den Menschen mit sich zu versöhnen, und es eröffnet zugleich neue Verheißungshorizonte. Es weist voraus auf die Hoffnung der Versöhnung aller Dinge zu Gott und der Erlösung des ganzen Kosmos von der Knechtschaft des Todes (Röm 8, 21). Weil es jedoch Verheißung und nicht Vorhersage vermittelt, ist in dieser Hoffnung Raum gelassen für den Anteil der menschlichen Antwort. Gott erlaubt dem Menschen, mit ihm zu kooperieren, die menschliche Bestimmung zur Herrlichkeit herbeizuführen. Geschichte ist kein Marionetten-theater, wo der Mensch nur scheinbar frei wäre. Gott hat etwas mit der Geschichte vor; aber das ist etwas anderes als ein auf ewig festgelegter Bauplan.

Es besteht ein Zusammenhang zwischen Gottes Überzeugen-Wollen, seinem unerwarteten Erfüllen der Verheißungen und seinem *indirekten* Offenbar-Werden in der Geschichte. Will Gott mit seinem Handeln überzeugen, dann kann keine historische Forschung einfach die Bedeutung eines Ereignisses für den Glauben erschließen. Wir sahen zwar, daß das Ereignis den Glauben mitgestalten kann; aber es kann nicht den Sinn erzwingen, den der Glaube darin findet, daß nämlich Gott hier handelte. Das Überzeugen-Wollen ist nämlich ein verborgener Faktor in jedem Ereignis. Eine Wirkursächlichkeit *kann* man beschreiben, ohne es einzubeschließen, obschon die Beschreibung ohne es unvollständig bleibt. Geschichtliche Ereignisse sind ambivalent; Gott wird darin sowohl verhüllt als auch offenbar. Man kann immer auch andere Erklärungen beibringen; sie werden einigen Leuten einleuchtender erscheinen als die christlichen. Wiederum, wenn Gottes Handeln ein Überzeugen-Wollen ist, dann können die „besonderen Taten Gottes“ nichts anderes als den Charakter von Verheißung, nicht von Vorhersage besitzen; sonst wäre die Zukunft fixiert. Verheißungen lassen manches offen, denn das Überzeugen-Wollen ist auf Resonanz aus.

VIII.

These 3: *Gottes Handeln in der heutigen Welt kann ebenso wie sein Handeln in der Geschichte nur indirekt erkannt werden.* Wir wollen zum Schluß im Licht unserer bisherigen Darle-

gungen die Probleme betrachten, die das Reden über Gottes Handeln in der gegenwärtigen Geschichte impliziert. Unsere erste Folgerung basiert auf unserem Verständnis von Verheißung und Erfüllung: Wir können von keiner Schriftauslegung erwarten, daß sie uns Vorhersagen über Gottes Handeln heute liefert. Es gibt kein simples Rezept, wonach wir ohne weiteres ersehen könnten, wie Gott in unseren gegenwärtigen politischen und sozialen Nöten handelt. Aber je vertrauter wir mit den Verheißungen werden, die Gott früher seinem Volk gab, desto eher können wir wahrscheinlich sein heutiges Handeln erspüren. Wir müssen lernen, Empathie für die Geschichte des Gottesvolkes in der Vergangenheit zu entwickeln und besondere, mit Verheißung erfüllte Augenblicke nachzuerleben. Dann werden wir imstande sein, verantwortliche Entscheidungen zu treffen und, wie Bonhoeffer sagt, „die Gestalt, die Christus heute gewinnen will“, zu erkennen.

Zweitens sahen wir, daß sich der Glaube selber in den Deutungskonflikt vergangener Ereignisse einschaltet. Er macht sich die wissenschaftliche Mühe, die verschiedenen Gesichtspunkte, die das Ereignis damals hervorrief, zu entdecken. Weil er überzeugt ist, daß Gott in dem Ereignis handelte, scheut er sich nicht, dem Ereignis in seinem ursprünglichen Zusammenhang gerecht zu werden. Der Glaube muß jenen Interpretationskonflikt verantwortlich beurteilen; wer war im Recht, und was besagt das für den Glauben heute? Ebenso werden wir auch nur dann Gottes Wirken heute erkennen, wenn wir den Deutungskonflikt zu verstehen suchen, den bedeutende Ereignisse auslösen, und dabei eine Entscheidung treffen. Das heißt: wir müssen ein Risiko eingehen und einen Schritt ins Unbekannte wagen; denn es gibt keine Gewißheit, daß wir die Situation zutreffend interpretiert haben. Wir haben nur die Hoffnung, daß die Wahrheit der Situation klarer zum Vorschein kommt, während wir uns in das Ringen um Frieden und soziale Gerechtigkeit hineinbegeben. In der gegenwärtigen Lage gewinnt der Glaube nur dadurch Klarheit, daß wir das Wagnis der Teilnahme auf uns nehmen, auch wo wir noch nicht den ganzen Weg vor uns einsehen können. Die Interpretation von Ereignissen ist immer eine Sache der sich *erweiternden* Horizonte des Glaubens. Wir werden niemals wissen, was Gott in der Welt tut, wenn wir nicht wagen, in einer Weise zu handeln, von

der wir annehmen, daß sie mit seinem Vorhaben zusammenwirkt. Einen geschichtlichen Glauben haben, heißt: bereit sein, die Lage der Leidenden zu teilen, sich an die Orte der Verlorenheit zu begeben und dort den Gott zu finden, der in die Menschheitsgeschichte am tiefsten im Kreuz Jesu kam. Wir werden uns vielleicht an sonderbaren Orten und in prekären Situationen befinden; aber ohne solche Wagnisse werden wir nicht entdecken, was Gott tut.

Drittens: Daß Gott seine Verheißungen in unerwarteter Weise erfüllt, bedeutet, daß man keinen Strukturen oder Organisationen in der Gegenwart uneingeschränkte Gefolgschaft leisten darf. Sie dürfen niemals den Status des Reiches Gottes erhalten, auch wenn sie Wegzeichen dorthin sein mögen. Sie können niemals vergottet werden, als wären sie für immer die Medien des Wirkens Gottes, obschon Gott sie benutzen mag. Denn Gott kann immer wieder Neues schaffen; und unsere Gefolgschaft gilt immer nur Christus, dem Herrn der Geschichte und der Zukunft. Wir können u. U. wagen, eine bestimmte soziale oder politische Bewegung mit Gottes Handeln zu identifizieren; aber wir behalten uns die Freiheit, im Licht der Ereignisse einzugestehen, daß wir uns geirrt haben; oder daß die Bewegung nicht mehr mit Gottes Vorhaben konform geht. Keine politische Partei, keine Wirtschaftstheorie, keine Gemeindeform hat den letzten Wert, der nur Gott und seinem Christus zukommt. Der Gott, der in der Geschichte handelt, kann nicht in solchen Götzen fixiert werden; und zugleich befreit uns unser Vertrauen auf ihn als den Gott, der auf neue Weise handeln *wird*, von solchen Götzen.

Dr. Paul S. Fiddes
Regent's Park College
Pusey Street, Oxford OX1 2LB / England

Sieben Thesen zum Fundamentalismus

Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars im Theologischen Seminar, Hamburg, WS 1982/3.

These 1: Die Situation: Eine konservativer Biblizismus zieht heute unter dem Banner der Rechtgläubigkeit zum Kampf gegen radikale, oft gerade auch gegen gemäßigte historisch-kritische Bibelwissenschaft ins Feld. Er unter-

scheidet sich vor allem in der Art des Vorgehens von der heftigen Protestbewegung des Fundamentalismus gegen den extremen und militanten Liberalismus vor ca. 60 Jahren.

Dennoch ergibt sich aus dem Vergleich der apologetischen Hauptanliegen von damaligen Fundamentalisten und heutigen „Evangelikalen“ ein hohes Maß an Übereinstimmung. Denn die massiven Bemühungen um eine völlig irrtumslose Bibel als Grundlage aller theologischen Arbeit sind doch als Folge einer bestimmten konservativen Grundeinstellung in Glauben und Leben zu werten. Man kann darum mit gutem Grund auch heute von „Fundamentalismus“ sprechen.

These 2: Die deutsche „Szene“. Fundamentalistische Strömungen gibt es heute in den verschiedensten Religionen und Gesellschaften (z. B. Judentum und Islam). Der protestantische Fundamentalismus in den USA hat Anfang der 80er Jahre durch spektakuläre Prozesse um die Gleichbehandlung von Schöpfungswissenschaft und Evolutionstheorien im Schulunterricht viel von sich reden gemacht. Im deutschen Sprachraum sind nach dem Zweiten Weltkrieg Gruppierungen wie die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ und die „Konferenz bekennender Gemeinschaften“ und eine Reihe von Zusammenschlüssen evangelikaler Theologen entstanden. Sie nahmen fundamentalistische Impulse aus den USA und Großbritannien auf, und zwar verstärkt seit den 70er Jahren. Dies zeigt sich u. a. in einer Flut „missionarischer“ Publikationen, wovon ein großer Teil den ursprünglich angelsächsischen Kontext noch erkennen läßt (z. B. Scofield-Bibel).

These 3: Theologiegeschichtliches zur Inspiration. Die Reformatoren konnten bei ihrer Entdeckung des sola scriptura auf eine ausdrückliche Thematisierung der altkirchlichen Inspirationslehre verzichten; sie wurde (stillschweigend) vorausgesetzt. Denn durch das Wirken des Geistes Gottes, der sie in der Schrift die lebendige Stimme ihres Herrn hören ließ, war die Frage nach der Autorität der Schrift eindeutig entschieden.

Erst als in der Zeit der Orthodoxie mit dem Zurücktreten der Praxis des „allgemeinen Priestertums“ die Schrift nicht mehr im Leben der glaubenden Gemeinde verankert war, sondern die Schriftauslegung zu einem Privileg der Theologen und die Kanzeln zu „Lehrstühlen“ wurden, mußte die Autorität der Schrift formal gesichert werden.

Die subtile Ausprägung der Lehre von der Ver-

balinspiration sollte nun die Glaubwürdigkeit der Schrift bis zu Punkt und Komma garantieren, ohne daß dabei nach der lebendigen Wirkung des Wortes, nach dem persönlichen Gegenüber der Schrift zu fragen wäre. Der direkte Erfahrungsbereich und das geistliche Urteil der glaubenden Gemeinde wurden ersetzt durch ein Dogma, von dem die Heilsgewißheit abhängig wurde. Uns erscheint, daß das Dogma der Verbalinspiration zum Ersatz für den Verlust der geistlichen Mündigkeit der Gemeinde wurde. Ist ängstliche Sorge um die Autorität der Schrift der Dynamik göttlicher Offenbarung nicht völlig unangemessen?

Eine gewisse Lockerung des strengen Dogmas von der Verbalinspiration wurde im Pietismus sichtbar, der mit seiner Betonung der persönlichen geistlichen Erfahrung ein deutliches Gegengewicht zur starren Orthodoxie lieferte. Der heutige Fundamentalismus hat seinen kirchengeschichtlichen Hintergrund in den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts. Demzufolge hat er sich eher als Frömmigkeitsbewegung denn als Gemeindebewegung entwickelt.

These 4: Die Reaktion unserer Gemeinden. Unsere Gemeinden reagieren empfindlich — teils in lebhafter Zustimmung, teils in strikter Ablehnung — auf die Vorstöße des Fundamentalismus. Denn trotz der Herkunft aus einer Bibelbewegung ist die Vertrautheit mit der Schrift erheblich zurückgegangen. Viele wünschen sich einen neuen Zugang zur Bibel. Die Frage nach dem rechten Bibelverständnis erhält zudem schnell prinzipielles Gewicht und führt zu Auseinandersetzungen.

Die Autorität der Bibel ist bei uns deshalb so wichtig, weil es neben der Schrift weder Lehramt, noch heilige Tradition, noch kirchenrechtlich verbindliche Glaubensbekenntnisse gibt, die für Lehre und Leben maßgebend sein könnten. Das „Wort der Bundesleitung zum Verständnis der Bibel“ (vgl. „Die Gemeinde“ 50/82) sucht einen für alle Gemeinden gangbaren Weg, ohne daß die Herausforderungen durch den Fundamentalismus oder die sogenannte Bibelkritik deutlich beim Namen genannt würden.

These 5: Die Hauptanliegen des Fundamentalismus. Der Fundamentalismus ist sicher keine einlinige oder in sich geschlossene Bewegung, wie neuere Veröffentlichungen (E. Sandeen, J. Barr, G. Marsden u. a.) gezeigt haben. Doch ist er stets durch zweierlei gekennzeichnet:

a) Die evangelikale Frömmigkeit (d. h. er-

wecklich, erfahrungsbetont, heilsgeschichtlich ausgerichtet, vorwiegend angelsächsisch);
b) sein Bekenntnis zur Heiligen Schrift (inspiriert, unfehlbar, irrtumslos, Tatsachen berichtend).

Mit beiden Anliegen kämpft der Fundamentalismus gegen modernistische Tendenzen in Theologie und Kirche, und durch beide ist er für viele unserer Gemeindeglieder attraktiv. Um den rechten Glauben vor den Verführungen des Zeitgeistes zu sichern, wird die ganze christliche Lehre abhängig gemacht von der Irrtumslosigkeit der Bibel. Fällt auch nur ein Steinchen aus diesem „Fundament“, dann stürzt das ganze Gebäude ein. Grundlage des Glaubens ist das Wort Gottes, verstanden als unfehlbarer schriftlicher Text.

These 6: Autorität und Auslegung der Schrift. Im Fundamentalismus wird die Autorität der Schrift mit ihrer übernatürlichen Entstehung (Inspiration) begründet: Der eigentliche Autor der Bibel ist Gott selber. Zwar gibt es auch hier unterschiedliche Sichtweisen (Verbal-, Real- oder Ganzinspiration), doch ist man sich einig, daß die Bibel Gottes einzigartiges schriftliches Wort ist und sich jeder Kritik entzieht.

Die Auslegung hat dies zu würdigen, d. h. es ist dem vorfindlichen Wort der Schrift (bzw. dem inspirierten „Autograph“) mehr zu glauben als allen wissenschaftlichen Arbeitsergebnissen. Der Fundamentalismus versteht unter Exegese zu Recht mehr als das wissenschaftliche Untersuchen eines Bibeltextes. Nur ein „wiedergeborener“ Exeget könne die Bibel richtig auslegen, weil eine „Geistesverwandtschaft“ zwischen ihm und dem Text besteht.

So richtig die Liebe zum Wort in seiner Ganzheit und die lebendige Christusbeziehung des Auslegers sind, so fraglich bleiben doch der gesetzliche Umgang mit dem Buchstaben („papierener Papst“) und die Verdrehung: zuerst Glaube an die Schrift, dann erst Glaube an Gott.

These 7: Unsere Position. Wir glauben, weil der lebendige Gott uns begegnet ist. Wir bekennen uns zu Jesus Christus, unserm Herrn, durch den wir gerettet werden; zu Gott, unserem Vater, den er uns offenbart hat; zum Heiligen Geist, durch den er uns in alle Wahrheit führt.

Die Bibel ist das schriftliche Zeugnis dieser lebendigen Offenbarung. Christliches Lehren und Leben haben sich an ihrer kanonischen Autorität zu messen. Weil wir allein an Jesus Christus glauben, ist uns allein die Heilige

Schrift die inspirierte und endgültige Urkunde des Glaubens.

Die Entstehung der Bibel bleibt ein Wunder: Das Göttliche kam untrennbar ins Menschliche (Inkarnation). Wer nur das Göttliche der Schrift betont (Fundamentalismus), wird dem Wunder der Schriftwerdung genauso wenig gerecht wie der, der nur das Menschenwort in ihr entdeckt (historisch-kritische Exegese). Keine dogmatisch-sichernden Lehrsätze (Irrtumslöslichkeit, Verbalinspiration) und auch nicht willkürliche Auswahl von Bibeltexten (Kanon im Kanon) sind der Bibel angemessen, sondern

das Vertrauen, das der Heilige Geist weckt (keine Selbstwirksamkeit der Bibel). Gott selbst erschließt uns so sein Wort und verändert uns. In der geistbegabten Gemeinde wird das Wort je und je neu erlebt und als Wahrheit bestätigt. Die Gemeinde wird bei der Auslegung der Schrift alle gegebenen Möglichkeiten des Verstehens ausschöpfen, aber sie weiß um die Grenzen wissenschaftlicher Methodik.

Die Seminarteilnehmer, unter Leitung von E. Brandt, W. Eisenblätter und G. Rabenau.

Kennen Sie auch die anderen Teile der Oncken-Mitarbeiterzeitschrift?

Blickpunkt Gemeinde 3/83

Im Blickpunkt: Mut zum Vorbild

Karl-Heinz Walter: Beobachtungen zum Thema; Olaf Kormannshaus: Identifikation und Nachahmung; Christa Meves: Mut zum Vorbild; Joachim Zeiger: Nachfolge: Grundverständnis gelebten Glaubens.

Von b—y 3/83

Thema: Gemeinde — unser Lebensraum

Marion Gerhards: Die Gemeinde — ein lebendiger Körper; Harald Stein: Ihr aber seid der Leib Christi; Holger Gohla: Leiden an der Gemeinde

Praxis der Verkündigung 3/83

GBS-Mitarbeiterhilfe:

Horst Donath: Glaube und Werke;
Timothy N. Boyd: Wie kam der Jakobusbrief in das NT? Arbeitshilfen zu GBS-Lektionen: Manfred Thiel, Helmuth Dahms.

Arbeitshilfen zur Predigtvorbereitung:
Karl-Heinz Walter (Joh 8, 23 - 30),
Klaus Jürgen Meyer (Mark 6, 30 - 44),
Reinhard Dorra (Jes 5, 1 - 7),
Holger Gohla (1. Mose 1, 26 - 28.31a)

Gemeindebibelschule 3/83

Glaube, der den Alltag prägt —
Der Jakobusbrief

Teil 1: Glaube und Anfechtung

Teil 2: Glaube und Mitmensch

Teil 3: Das eigene Leben im Glauben gestalten

Ihre Bestellung geben Sie bitte an den Zeitschriftenwart der Gemeinde oder direkt an die Abteilung Zeitschriften im

J. G. Oncken Verlag, Kassel



Oncken-Mitarbeiterzeitschrift

Gesamtedaktion: 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. Das vorliegende Heft ist ein Doppelheft, es kostet DM 5,-.

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

Druck: Bundes-Verlag eG, Witten.