

Theologisches Gespräch

1/84

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inhalt

- Olaf Kormannshaus, Persönlich predigen — Wirkungen personenzentrierter Predigt auf den Hörer. Bericht über eine empirisch-psychologische Untersuchung* 1
- Roland Fleischer, Rudolf Thaut in seinen Schriften* 5
- Elke Neeb, Auf der Suche nach „neuen Schläuchen“. Eine theologische Untersuchung zu den Jesus-Büchern von Hanna Wolff* 12

Persönlich predigen

Wirkungen personenzentrierter Predigt auf den Hörer. Bericht über eine empirisch-psychologische Untersuchung¹

- Welche Haltungen verwirklichen Pastoren in ihrer Predigt?
- Wie hängen diese Haltungen zusammen mit dem persönlichen Gewinn, den Hörer durch die Predigt erfahren?
- Woran liegt es, wenn Menschen in unterschiedlichem Maß durch dieselbe Predigt angesprochen werden?

Diese Fragen versucht die vorliegende Studie zu beantworten. Sie erforscht die Begegnung, die sich in der Predigt zwischen Pastor und Predigthörer ereignet.

1. Ausgangspunkt und Interesse

1.1 Die Situation

In einer Analyse von mehr als 200 Predigten fand Hans van der Geest: Predigthörer wünschen am stärksten, daß es im Gottesdienst persönlich zugeht. Es folgt der Wunsch, Befreiung zu erleben, und erst an dritter Stelle

Thema: Theologie und Psychologie

Das „Theologische Gespräch“ gedenkt zweier verstorbener Mitarbeiter. Dem Wirken Rudolf Thauts (gest. im Januar 1982) wird im Beitrag von Roland Fleischer eine besondere Würdigung zuteil. Im Mai 1983 wurde Hansjürgen Haewerk, erst 32 Jahre alt, heimgerufen. Sein Aufsatz über die „Theologische Leidensexistenz“ (1-2/83) wurde zu einem sehr persönlichen Vermächtnis.

UB TUB
16. FEB. 1984

ZA²4201

werden Erkennen, Verstehen und Gewinn von Einsichten in die existentiellen Probleme des Lebens genannt.²

Die sonntägliche Wirklichkeit steht oft im Widerspruch zu diesem Wunsch: Distanz, Starre und Betonung des Kognitiven kennzeichnen die (hoch)kirchliche Predigt. (In den Gemeinden freikirchlicher Prägung hatte das persönliche Bezeugen des geglaubten und erlebten Wortes immer einen festen Platz — manchmal aber durch stereotype Erfahrungen und Formulierungen eher befremdend und darum vermieden.)

Die kirchliche Praxis stimmt mit der traditionellen Homiletik und ihrem Interesse für Exegese, Inhalt und Form der Predigt überein. Das persönliche Erleben des Predigers ist kaum von Bedeutung, neuerdings wird es in der sogenannten Predigtmeditation mehr berücksichtigt. Der Person des Predigers wird traditionell wenig Beachtung geschenkt (Ausnahme Otto Haendler³). Im Rahmen der klinischen Seelsorgeausbildung haben Predigtanalysen und damit verbunden die Persönlichkeitsprofile des Predigers Beachtung gefunden⁴.

In der homiletischen Literatur der letzten zehn Jahre wird das empfundene Defizit stärker formuliert und auf verschiedene Weise zu überwinden versucht. Die Empfehlungen gleichen Programmen: rhetorisch, erzählend, anschaulich, persönlich oder auch appellativ predigen⁵.

Als Pastor selbst schließlich gibt mir das stark an kognitiven Inhalten orientierte Predigen Sicherheit — es entspricht dem theologischen Studium. Das eigene persönliche Erleben in der Predigt mit einzubringen, heißt Neuland zu betreten.

1.2 Theologische Aspekte

Biblische Texte greifen Gefühle von Menschen auf: in Klagen, im Lob, in Liedern und Gebeten breiten Menschen ihr inneres Erleben vor Gott aus.

○ Glauben ist im AT und NT ein existentielles, nicht ein kognitives Geschehen. Durch Jesus wird ein personales Vertrauensverhältnis zu Gott angeboten: wie soll dies glaubwürdig werden in allgemeiner-unpersönlicher Predigt, die exegetisch und theologisch zwar richtig ist, das eigene Erleben aber ausklammert?

○ Begriffsfelder wie „Gemeinschaft“ und „Leben“ treten in der Bibel neben solche der „Lehre“.

○ Die Evangelien bringen uns Jesus auch als „wahren Menschen“ nahe, in der konkreten Begegnung mit Menschen seiner Zeit.

1.3 Psychologische Aspekte

Psychologische Forschung hat in den letzten Jahrzehnten die Bedingungen untersucht, welche die psychische Entwicklung eines Menschen fördern: die Erfahrung von Achtung und Wertschätzung, Empathie (einführendes Verstehen in die innere Welt eines Menschen) und Echtheit/Kongruenz sind die notwendigen und dabei weitgehend hinreichenden Bedingungen.

Kälte-Distanz, Geringschätzung, Mißachtung, fehlende Echtheit und Offenheit hemmen die persönliche Entwicklung und lassen einen Menschen erstarren⁶.

Die Gültigkeit der genannten inneren Haltungen wurden nicht nur für die Psychotherapie, sondern für nahezu alle Bereiche des menschlichen Lebens empirisch nachgewiesen: Ehe und Familie, Erziehung, Schule und Politik.

Sind unsere Gemeinden mit ihrer Verkündigung ein Ort, der günstige Voraussetzungen für ein ganzheitliches Wachstum und die Entwicklung des Christen bietet? Das Evangelium des NT bietet dem Menschen an, daß er sich in der persönlichen Begegnung mit Christus ändern kann. Die Predigt spricht davon und ermutigt dazu. Psychologisch gesprochen: ein Mensch macht neue Erfahrungen, die mit seinem bisherigen Selbstkonzept nicht übereinstimmen. Solche Erfahrungen werden aber nur unter den genannten günstigen Bedingungen in das Selbstkonzept übernommen⁷.

Welche Zusammenhänge lassen sich empirisch nachweisen zwischen der persönlichen Haltung des Predigers, die der Hörer in der Predigt erlebt, und dem Ausmaß, in dem er durch die Predigt Gewinn und wahrscheinliche Änderung erfährt?

2. Das Konzept: Personenzentriert predigen

In Anlehnung an Rogers und die personenzentrierte Psychotherapie (Tausch) habe ich personenzentrierte Haltungen in Predigten beschrieben. „Personenzentriert“ meint ein

psychologisches Konzept, es ist spezifischer als umgangssprachlich „persönlich“. Kennzeichen läßt es sich so:

○ Der Prediger ist nicht nur in „seinem“ Predigttext, sondern in seiner inneren Welt und in der des Hörers „zentriert“. Er läßt sich etwa von folgenden Fragen leiten: Was bedeutet dieser Text für mein eigenes Erleben? Welche Gefühle spricht er in mir an? Was mag er für die Hörer gefühlsmäßig bedeuten?

○ Der P. ist den Hörern innerlich nahe und wirklich zugewandt; er begegnet ihnen achtungsvoll, macht deutlich, wie er zu seinen Aussagen kommt (Transparenz) und läßt erkennen, daß er andere Meinungen achtet.

○ Der P. ist nicht dirigistisch, sondern ermutigt die Hörer, ihren eigenen Weg vor Gott zu finden und zu gehen. Die Predigt wird ihnen zur Hilfe, diesen Weg zu klären.

○ Das Erzählen von „persönlichen Erlebnissen“, die aber nichts über das seelische Erleben des Predigers aussagen, ist hier nicht gemeint.

Unpersönliches Predigen meint: Der Prediger versteckt sich und sein Erleben hinter allgemeinen, „sachlichen“ Aussagen und Wahrheiten. Er läßt keinen Zusammenhang zwischen den Predigtaussagen und dem eigenen (Er-)leben erkennen.

○ Ferner: distanzierte, pastorale Redeweise, routinehaftes und professionelles Amtsgehabe (geringe Echtheit).

In deutlichem Gegensatz zur personenzentrierten Haltung stehen Prediger, die sich herablassend, geringschätzig und mißtrauisch den Hörern gegenüber verhalten; die schelten, Angst machen oder Menschen durch Wertungen verletzen.

Für die empirische Untersuchung wurde dieses Konzept in drei Dimensionen durch Merkmalbeschreibungen und Beispiele operational beschrieben, so daß eine genaue Einschätzung jeder Predigt auf einer 5stufigen Skala möglich wurde (sog. Ratingverfahren). Es sind die Dimensionen: Echtheit-Selbstöffnung des Predigers; Einführendes Verstehen in die innere Welt des Hörers; Achtung-Wärme-Wertschätzung des Hörers (jeweils versus Gegenteil).

Nur solche Merkmale, welche die persönliche Haltung des Pastors beschreiben, gingen in die Untersuchung ein. Äußere Merkmale (Stimme, äußere Erscheinung, Sprechweise,

formale Gesichtspunkte) erwiesen sich in früheren Studien als wenig wirkungsrelevant⁸ und wurden hier vernachlässigt.

3 Methodisches Vorgehen

3.1 Stichprobe der Predigten

Aus einer Stichprobe von 93 Predigten (gehalten von 47 Pastoren und 2 Laien; ev.-luth., röm.-kath. und ev.-freik. Bekenntnisse; keine Repräsentativität) wurden je sechs personen- und nicht-personenzentrierte Predigten ausgewählt. Hinsichtlich formaler und inhaltlicher Kriterien (Verständlichkeit, Stil, Text- und Themenwahl) waren sie vergleichbar. In ihrer theologischen Ausrichtung („fortschrittlich versus konservativ“) unterschieden sie sich nicht bedeutsam.

3.2 Fragebogen: Persönlicher Gewinn durch die Predigt

Aus den Ergebnissen einer Vorbefragung von Predigthörern sowie von kirchenfernen Studenten und aus Predigtanalysen aus der homiletischen Literatur wurde ein Fragebogen mit 22 Items erstellt, der den persönlichen Gewinn durch eine Predigt sowie das weitere persönliche Nachdenken (Selbstauseinandersetzung) erfaßt. Außerdem enthält der Fragebogen drei Fragen zur freien Beantwortung (z. B. Welches Gefühl ich während der Predigt hatte). Beispiele für die Items: Ich hatte das Gefühl, daß ich dem Prediger wichtig bin. Die Predigt hat mir geholfen, mich ein Stück mehr anzunehmen. Ich habe neu gesehen, was Gott von mir erwartet. Die Predigt regte mich an, über wichtige Bereiche meines Lebens neu nachzudenken. Die Predigt hat mir den biblischen Text klarer werden lassen.

3.3 Fragebogen: Echtheit-Selbstöffnung der Hörer

Die meisten der Predigthörer haben vor Beginn der Untersuchung ihre persönlichen Erwartungen an eine Predigt angegeben. Diese Antworten wurden zusammen mit denen auf die drei freien Fragen hinsichtlich des Ausmaßes an Kongruenz/Selbstöffnung eingeschätzt. Zudem beantworteten alle Hörer einen Fragebogen zur Erfassung von Echtheit/Selbstöffnung (Caspari).

3.4 Durchführung

33 Personen (Gemeindeglieder, Laien, Theologiestudenten, Pastoren) hörten je eine Zufallsauswahl von Predigten, gleiche Verteilung von personen- und nichtpersonen-

trierten Fassungen. Die Predigten wurden in Form von Tonbandcassetten dargeboten (Die Aufnahme von Gottesdiensten mit Video wäre nicht nur sehr aufwendig gewesen, sondern verspricht auch keine besseren Effekte; cf. Anm. 8). Die Hörer wurden gebeten, sich beim Hören der Predigten in die ihnen bekannte Situation des sonntäglichen Predigt-hörens zu versetzen. Zu jeder Predigt füllten sie codierte Fragebögen aus (s. 3. 2), so daß die Auswertung anonym verlief. Insgesamt gingen 159 Beurteilungen in die Untersuchung ein.

4 Ausgewählte Ergebnisse

4.1 Die Haltung des Predigers

Die persönliche Haltung des Predigers, die sich in der Predigt zeigt, läßt sich zuverlässig in den genannten Dimensionen einschätzen (Die Übereinstimmung des trainierten *Rater* bei den Einschätzungen der Predigten auf den Skalen war über 95 %). Pastoren unterscheiden sich sehr bedeutsam in dem Ausmaß, in dem sie in den genannten Haltungen leben.

Dabei ist es möglich, *durchgehend* in hohem Maß personenzentriert zu predigen. Diese Haltung ist unabhängig von der theologischen Position (fortschrittlich vs. konservativ) und vom Inhalt: die im Sinn des Konzeptes am deutlichsten ausgeprägte Predigt war sehr evangelistisch; manche sehr „fortschrittliche“ Pastoren predigten sehr distanziert, unpersönlich und wenig einfühlsam.

4.2 Der Gewinn für den Hörer

Je deutlicher ausgeprägt ein Pastor in personenzentrierter Haltung predigt, um so größer war der persönliche Gewinn für die Hörer und um so größer waren die Selbstauseinandersetzung und das weitere persönliche Nachdenken des Hörers. Nur wenige Menschen lehnten personenzentrierte Predigten ab, etwa 25 % erfuhren Gewinn auch durch unpersönliche Predigten.

4.3 Die Person des Hörers

Psychologisch interessierte besonders der Zusammenhang zwischen der Selbstöffnung/Kongruenz der Hörer und ihrer Bevorzugung vs. Ablehnung von personen- bzw. nicht personenzentrierten Predigten. Die Hypothesen wurden sehr deutlich bestätigt: je echter und selbstgeöffneter Menschen sind, desto mehr Gewinn erfahren sie durch personenzentrierte Predigten und desto häufiger

lehnen sie unpersönliche Predigten ab. Und: Menschen, die ihr eigenes Fühlen nicht wahrnehmen, die wenig kongruent und selbstgeöffnet sind, erfahren durch personenzentrierte Predigten weniger Gewinn und bevorzugen häufiger auch nichtpersonenzentrierte Predigten.

4.4 Einzelaspekte

Personenzentrierte Haltungen in der Predigt brachten die inhaltlichen und theologischen Aussagen dem Hörer näher als unpersönliche Haltungen.

○ Predigten über bedrohliche Themen (Sterben, Tod, Krisen in der Ehe) lösten eher Angst aus, wenn sie nicht oder nur in schwächerem Ausmaß personenzentriert waren, nicht hingegen bei deutlicher Ausprägung im Sinn des Konzeptes.

○ Bei nichtpersonenzentrierten Predigten äußerten viele Hörer (50 %), sie hätten negative Gefühle wie Angst, Einsamkeit, Entmutigung, Aggression u. a. erlebt. Ein (für statistische Auswertung allerdings zu) geringer Teil der Hörer bevorzugte explizit eine ermahrende, bewertende, sehr direktive und autoritäre Haltung des Pastors, der sie gewissermaßen an die Hand nehmen und führen, insgesamt aber eher unmündig behandeln soll.

Nachwort

Die vorgestellte Studie erfaßt nur einen Teil des Geschehens, das sich unter jeder Predigt ereignet. Römer 10, 17 übersteigt ebenso die hier beschriebene Dimension, wie der Geist Gottes alle Methodik und Empirie transzendieren kann. Gottes Wort läßt sich auch in der Predigt nicht verfügbar machen. Andererseits gehört es zur Redlichkeit jedes Predigers, sich Rechenschaft darüber abzulegen, ob seine persönliche Haltung in der Predigt das Wachstum und die Reifung von Menschen fördert oder verhindert (vgl. 1.3); ob er Menschen ermutigt oder ängstet; sie abhängig macht oder ihnen zur Mündigkeit verhilft. Insgesamt: ob er durch seine Person ein glaubwürdiger Zeuge des befreienden und lebensschaffenden Evangeliums von Jesus Christus ist.

Daß es unabhängig von der theologischen Position möglich ist, in der beschriebenen Haltung zu predigen, ist sehr bedeutsam: tauchte doch in Vorgesprächen zu dieser Arbeit immer wieder die besorgte Frage auf, ob psychologische Untersuchungen zum Pre-

digteschehen nicht letztlich eine Reduzierung des Kerygmas bewirken und eine Abhängigkeit des Predigers von psychologischen Erkenntnissen erzeugen.

Schließlich: es geht nicht darum, zu allen exegetischen Schritten der Predigtvorbereitung nun noch einen hinzuzufügen und die Last zu vermehren. Die hier skizzierte Haltung durchzieht auch alle Vorarbeit. Sie entlastet mich, indem ich zunehmend erfahre: welche kognitive Überfrachtung von Vorarbeit und Predigt dient letztlich dem eigenen Bedürfnis nach Absicherung und Überlegenheit, und welche Inhalte sind für mein eigenes und das Erleben des Hörers wirklich bedeutsam? Das bringt mich mir selbst und dem Hörer wieder nahe (vgl. 1.1).

Anmerkungen:

¹ Siehe die Arbeit des Verf.: Personenzentrierte Haltungen in kirchlichen Predigten. Hamburg 1981 (unveröffentlichte Diplomarbeit, 82 S.).

² Hans van der Geest: Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt. Zürich 1978, S. 38f.

³ Otto Haendler: Die Predigt. Tiefenpsychologische Grundlagen und Grundfragen. Berlin 1960³.

⁴ Axel Denecke: Persönlich predigen. Anleitungen und Modelle für die Praxis. Gütersloh 1979.

Hans-Christoph Piper: Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt. Göttingen 1976.

⁵ vgl. etwa: Gert Otto: Rhetorisch predigen. Gütersloh 1981.

Horst Nitschke (Hrsg.): Erzählende Predigten. Gütersloh 1979².

Willi Hoffsummer: Anschauliche Predigten. Mainz 1979.

Axel Denecke: Persönlich predigen (s. o.).

Heribert Arens & Hans Werner Dannowski (Hrsg.): Predigten, die handeln helfen. Modelle für appellatives Reden. Gütersloh 1979.

⁶ Carl R. Rogers: Client-Centered Therapy (1951) deutsch: Die klient-bezogene Gesprächstherapie. München 1973.

Annemarie und Reinhard Tausch: Gesprächspsychotherapie. 7., völlig neu gestaltete Auflage, Göttingen 1979.

⁷ Rogers, a.a.O. S. 434.

⁸ Reinhold Schwab: Einige Wirkungsbedingungen der Fernsehendefolge „Das Wort zum Sonntag“. Eine empirisch-psychologische Untersuchung. Diss. Univ. Hamburg 1973.

Olaf Kormannshaus

Pappelweg 26, 2110 Buchholz i. d. N. 5

Rudolf Thaut in seinen Schriften

Rudolf Thaut (1915–1982) hat in einem Zeitraum von über dreißig Jahren (genau von 1949–1982) etwa 70 Aufsätze und Artikel, theologische Beiträge und aktuelle Stellungnahmen verfaßt. Sein Denken bewegt sich dabei in kirchengeschichtlichen, systematisch- und praktisch-theologischen Bahnen. Diese schriftlichen Arbeiten, die zumeist von ihm erbeten und oft zunächst als Vorträge gehalten wurden, verstand er als Dienst für die Gemeinde. Ihm war wichtig, daß der deutsche Baptismus in bestimmten theologischen Fragen weiterarbeitet. Die Themenbereiche der Schriften umfassen: Wesen und Auftrag der Gemeinde, Evangelisation und Weltmission, zwischenkirchliche Beziehungen und Stellungnahmen zur Evangelischen Allianz und zum Weltrat der Kirchen, Fragen des Gemeindelebens und des persönlichen Lebensstils. Dazu kommen gedruckte Predigten, Andachten, Rezensionen theologischer Bücher sowie acht Artikel in Nachschlagewerken. (Vier Beiträge sind bisher nur in Englisch erschienen, fünf nur in außerbaptistischen Veröffentlichungen. Die Bibliographie umfaßt über 100 Nummern und kann angefordert werden.) Dominieren am Anfang Schriften zum Themenkreis Gemeinde und Beziehungen zu anderen Kirchen, so am Ende solche zu Gemeinde und Weltmission.

Zu seiner Arbeitsweise gehört das Erfassen der jeweiligen geschichtlichen Situation und die Arbeit mit dem griechischen Neuen Testament. Für einen Theologen ist das gewiß eine Selbstverständlichkeit, die keiner Erwähnung bedarf. Für Thaut bedeutet jedoch diese Arbeitsweise, daß der Gemeinde eine gewisse theologische Denkarbeit zugemutet wird, denn seine Aufsätze sind zuerst für die Gemeinde und erst in zweiter Linie für Fachkollegen bestimmt. Sein Ziel ist es, der Gemeinde zu helfen, ihren geschichtlichen Standort klarer zu erkennen und den Missionsauftrag besser zu erfüllen.

In zwei Aufsätzen zum Thema „Frauen in der Gemeinde“¹ ist der Ausgangspunkt, daß die neutestamentlichen Aussagen darüber „zueinander in Spannung stehen und vielfach auch nicht mit dem Verhalten Jesu, dem Pfingstgeschehen und mit Gal 3, 28 vereinbar sind“. Diese Spannung löst sich, wenn die ge-

schichtliche Situation erhellt und der exegetische Befund genau beachtet wird. Dazu führt Thaut schon im Beitrag von 1964 aus: „Im 1. Timotheusbrief, Kapitel 3, werden besondere Anforderungen genannt, die an Gemeindeglieder hinsichtlich ihrer Frömmigkeit und Bewährung zu stellen sind, wenn ihnen bestimmte Dienste übertragen werden sollen. Da ist von Ältesten, Diakonen und von Frauen die Rede.“ Thaut schließt sich damit dem Exegeten Eduard Schweizer² an und weist darauf hin, daß Luther „unberechtigt das Fürwort ‚ihre‘ zu ‚Frauen‘ hinzugefügt“ hat. „Also wurden mit der Wahrnehmung leitender und verantwortlicher Aufgaben Männer und Frauen nebeneinander beauftragt; zwar gab es nur männliche Älteste, aber männliche und weibliche Diakone.“ Weil aber die Urgemeinde „in ihren Lebensformen die damals verbreitete Sitte nicht so durchbrechen darf, daß in der Umwelt der Verdacht unsittlichen Verhaltens unter den Christen entstehen könnte“, war es „damals (!) für eine Gemeinde zumeist unerträglich und schädlich, wenn diese (Frauen und Mädchen) aufgrund ihrer Gleichberechtigung nach Gal 3, 28 in den Versammlungen das Wort ergriffen oder mitredeten.“ Die damalige verbreitete Sitte schildert Thaut so, daß Frauen und Mädchen früh verheiratet wurden und völlig ungebildet waren, daß sich an Männergesprächen Huren beteiligten und eine Frau „ohne Begleitung ihres Mannes damals keine Reisen unternehmen und Gemeinden gründen“ konnte. Schweigegebote und Lehrverbote für Frauen wollen also der Gemeinde helfen, den Grundsatz, „daß Jesus der Frau einen gleichwertigen Rang im Verhältnis zum Mann und für die Wahrnehmung der Aufgaben in der Welt und in der Gemeinde zugeteilt hat“, nicht falsch anzuwenden und „die durch das Evangelium geschehene große Veränderung innerhalb der damaligen Gesellschafts- sowie religiösen Ordnung überzeugend und glaubwürdig zu leben“. Für die Verkündigung der Frau mußte die Gemeinde offen sein, „wenn der Heilige Geist dazu den Auftrag und damit auch die Befähigung gab“. Denn für die Mitarbeit der Frau spielt nicht ihr Geschlecht eine Rolle, sondern „erstens . . . der *missionarische Auftrag*“ der Gemeinde, der die Umweltsituation berücksichtigen muß, und „zweitens ausschließlich *Berufung* und natürliche wie vor allem geistliche *Begabung*“. Zusammenfassend meint Thaut, die Gemein-

de habe je nach der Situation „bisweilen einmal kühner, dann wieder zurückhaltender, das unwälvend Neue des Evangeliums“ zu bezeugen und glaubhaft zu leben. Die Gemeinde steht bis heute in der Gefahr, „aus Sorge um ungute Entwicklungen . . . das vom Evangelium Gewirkte zu übersehen und zu zerstören“.

Auch für das Verständnis der Gemeindeordnung³ im Neuen Testament und heute ist Thaut das Begreifen der jeweiligen geschichtlichen Situation wesentlich. Den verschiedenen Organisationsformen neutestamentlichen Gemeindelebens entsprachen bestimmte gesellschaftliche Ordnungen der Umwelt. „In den jüdischen Gemeinden regierten die Priester und in den palästinensischen Bauernfamilien die Familienoberhäupter, also Einzelpersonen.“ Dem entspricht, daß „die Gemeinde in Jerusalem der Leitung eines einzelnen — nämlich Jakobus — unterstellt“ wurde. „Die Griechen hatten dagegen bereits mehr demokratische Lebensformen und auch eine Art Vereinsrecht entwickelt.“ Dem wiederum entspricht, daß „in den von Paulus in Griechenland und Kleinasien gegründeten Gemeinden neben den Ältesten weitere Mitarbeiter an der Gemeindeleitung beteiligt waren, in bestimmten Angelegenheiten sogar die ganze Gemeinde“. Für die Baptistengemeinden gilt nun, daß in der Gründungszeit „unsere Väter die Gegebenheiten und rechtlichen Möglichkeiten ihrer Zeit benützt“ haben. So wurde die Form der eingetragenen Vereine gewählt, „weil das die einzig zulässige Organisationsform war und es vor allem für den Erwerb von Eigentum notwendig wurde“. Aber auch hier ergibt sich wieder die Gefahr, daß die Gemeinde heute an den vom Vereinsrecht mitbeeinflussten Ordnungen festhält, obwohl uns heute größere Freiheiten gegeben sind. Als Ziel formuliert Thaut: „Die Organisation soll dem geistlichen Organismus der Gemeinde für die Entfaltung seines Lebens und für die Erfüllung seiner Aufgaben dienen; daher bedarf sie immer wieder einer Überprüfung und auch der Veränderung“.

Rudolf Thaut gehört mit seinen Beiträgen für die Gemeinde der Generation an, die nach dem Zweiten Weltkrieg wirksam wurde. Wie hat er Ende und Neuanfang dieser Zeit beurteilt? In einem Aufsatz von 1965⁴ spricht er vom „Gericht Gottes über uns“, das „die

Gemeinde Jesu begriff — wenn auch nicht immer und überall sogleich“. Zu diesem „furchtbaren Unglück, das so unausdenkbar viel Not brachte“, gehört auch, daß 40 % der Gemeindeglieder Gemeinde und Heimat verlassen mußten, 350 Kapellen durch den Krieg verloren gingen, ebenso die Gebäude und Einrichtungen aller Bundeswerke. Es gab dann eine Hoffnung, denn es „schien etwas wie eine Erweckung aufzubrechen“. „Aber der große Aufbruch von damals hat längst seine vorwärtsstürmende und sich ausbreitende Kraft eingebüßt. Im großen und ganzen halten wir lediglich — und das auch nur mit Mühe — das Bestehende aufrecht.“ Die Ursachen dafür, die Thaut sieht, und die Konsequenzen, die er daraus zieht, betreffen die aufrichtige Buße unter dem Gericht Gottes und den missionarischen Dienst der Gemeinde Jesu für die Mitmenschen. Er bekennt: „Wir wollen mit dem Sprechen von der Kollektivschuld vorsichtig sein. Aus dem Worte Gottes erkennen wir jedoch, daß es solche gibt. Darum haben wir uns mit darunter zu beugen, daß so unermesslich viel Böses in unserem Volk und in seinem Namen geschehen konnte.“ Die Erfahrung der Güte Gottes im Wachsen des Wohlstands sollte die Gemeinden dazu herausfordern, mit größerer Dankbarkeit als lebendige Gemeinden für unseren Herrn und für unsere Mitmenschen dazusein. Der großen Aufgabe seien wir bisher nicht wirklich gerecht geworden, nämlich, „in unserem Volk das lebendige Zeugnis der Gemeinde Jesu aufzurichten und die Liebe der gläubigen Gemeinde vorzuleben“.

Der theologische Beitrag der Freikirchen liegt in ihrer Ekklesiologie. Aber bis in die Gegenwart gilt, was Eduard Schütz in der „Festschrift Hundert Jahre Theologisches Seminar“⁵ schreibt: „Es hat bis heute im deutschen Sprachraum keine ausgeführte baptistische Ekklesiologie gegeben, sondern immer nur thematische Entwürfe.“ Ein von Johannes Schneider nachgelassenes Ekklesiologie-Manuskript von über 300 Seiten, hat Thaut noch begonnen, zu überarbeiten und aktuell zu ergänzen. Hat Adolf Pohl recht, daß die Baptisten „sich dogmatisch nicht genug Mühe gegeben“ haben? „Der dogmatische Wurf, der die theologischen Wurzeln des deutschen Baptismus aufdeckt und ihren Einfluß bis in die Blätterkrone verfolgt, fehlt nämlich noch. Da gibt es lediglich Aufsätze

und Ansätze.“ Einige dieser Ansätze hat Thaut geliefert.

Thauts Denken kreist immer wieder um Wesen und Auftrag der Gemeinde. Er versteht darunter die Gemeinde der Gläubigen und grenzt freikirchlichen und volkskirchlichen Gemeindetyp⁷ voneinander ab, „weil unsere Gemeinden die konsequente evangelische Opposition zur katholischen Kirche darstellen“. Volkskirche und Gemeinde der Gläubigen trennen sich in drei Punkten:

1. *in der Eschatologie.* Die Volkskirche verlegt die neutestamentliche Endgeschichte in die Gegenwart, in der nach Augustinus „Christus jetzt bereits mit den Vorstehern der Kirche herrsche; die Bischöfe üben also gemeinsam mit Christus die Königsherrschaft über diese Welt aus“! Dagegen versteht sich die Gemeinde der Gläubigen als „Exodusgemeinde“ (Adolf Pohl), wonach „die Christen als Fremdlinge in dieser Welt zwar bleiben, aber wie . . . Pilger auf dem Wege zur künftigen Herrlichkeit“ sind. (Thaut hat sein Urteil über die katholische Kirche später beim Thema Weltmission revidiert, aber seine prinzipielle Gegenüberstellung der beiden Kirchentypen nicht aufgegeben.) Auch die Reformatoren haben die neutestamentliche Lehre vom Ende als „Chiliasmus“ und „Judaismus“ verworfen (C. A., Art. XVII).

2. *in der Sakramentslehre.* Beim katholischen Weg „werden die Sakramente und die Liturgie besonders betont, d. h. die Kirche wird auf das Objektive aufgebaut, neben dem das Subjektive . . . von geringerer Bedeutung ist“. „Der subjektive Heilsempfang ist daher . . . nicht von einer persönlichen Einstellung oder Erfahrung abhängig, sondern davon, daß die beteiligten Subjekte objektiv richtig handeln.“ Den Taufergemeinden alter und neuer Zeit geht es demgegenüber darum, „die Gemeinde der Gläubigen dem Evangelium gemäß auf der rechten Grundlage zu bilden, d. h. Bekehrung und Wiedergeburt sowie die Taufe des Glaubens zur Voraussetzung zu machen“.

3. *im Festhalten an der Säuglingstaufe.* „Die Vulgata, die lateinische Übersetzung der Bibel, die sehr früh für die Kirchenlehre maßgebend wurde“, unterscheidet beim Missionsbefehl nach Matthäus nicht „Völker“ und „Jünger“, sondern übersetzt: „Geht hin und lehret alle Völker, sie taufend . . .“ „Mit Belehrung und Taufe der Völker kann in der Tat Volkskirche gebaut werden!“ Die Er-

kenntnis der Täufer aber lautet, „daß das Evangelium zur (Auswahl-) Gemeinde der Gläubigen führt und für diese Weltepoche nicht die Volkskirche und überhaupt nicht die Machtkirche will“.

Dennoch sieht Thaut die Baptistengemeinde selbstkritisch und bemerkt, „daß auch unsere Denomination ganz gewiß vor der Gefahr nicht gesichert ist, eine Fehlentwicklung zu nehmen“. Oder in einem späteren Beitrag⁸: „Die Geschichte der Freikirchen zeigt aber deutlich, daß richtige theologische Erkenntnis und korrekte Strukturen das geistliche Leben und seine missionarische Kraft keineswegs sicherstellen . . . Entscheidend ist die *geistliche Lebendigkeit und Vollmacht*.“ „Unsere eigentliche Gefahr ist die Meinung, daß mit der Nachahmung neutestamentlicher Ordnungen bereits das geistliche Leben neutestamentlicher Gemeinden garantiert ist . . . Entscheidend für die ecclesia ist die imitatio Christi . . . Ordnungen machen nicht lebendig . . . Deshalb ist die Nachfolge Jesu Christi, sowohl in der Gemeinde als auch im täglichen Leben, das Erste und Wichtigste.“⁹

Weder Idealisierung der eigenen noch Polemik gegen eine andere Denomination, vielmehr Klarheit über zwei konträre Kirchentypen ist Thauts Anliegen. Er anerkennt ohne Vorbehalt, was evangeliumsgemäß in anderen Konfessionen vorhanden ist: „Ich habe Professor Guardini predigen hören und von ihm in einer katholischen Kirche das Evangelium vernommen, wie es so bei uns nicht immer zu hören ist.“¹⁰ In späteren Beiträgen hat er auch das unterschiedliche Verständnis von Mission und Kirche präzisiert und betont, daß *mit dem neutestamentlichen Leitbild der Gemeinde der Auftrag zur Weltmission verbunden ist*. „Die Sicht, daß der Missionsauftrag in der Zeit der Apostel erfüllt und durch die Pflanzung der Kirche in den Völkern, jedenfalls im Abendland, abgelöst wurde“, wird verworfen. Säkularisierung und Entchristianisierung der Gesellschaft machen nur offenbar, „daß die Welt überall und zu aller Zeit Missionsfeld ist. Deshalb wird die *Mission als die eigentliche Aufgabe der Gemeinde Jesu Christi angesehen*“. Zu den freikirchlichen Grundüberzeugungen gehört, daß „dort, wo die Notwendigkeit einer persönlichen Bekehrung erkannt wird, die Welt Missionsfeld ist und die Kirche mit ihrer Sendung ihr gegenübersteht“. „Auch die Struktur der Kirche soll erkennen lassen, daß die

Gemeinde Jesu Christi inmitten der Völkerwelt ein anderes Volk repräsentiert, das Gottesvolk, und daß sie die Botschaft vom Reich Gottes zu bezeugen hat, das nicht von dieser Welt ist.“ Die „Identität von Kirche und Staatsgebiet“ ist aufgegeben und eine „grundsätzliche Alternative zur Staats- oder Volkskirche“ ist entstanden.¹¹ Wer die Verwirklichung der Auswahlgemeinde der Gläubigen nicht will, muß die Gemeinde in die Unsichtbarkeit verflüchtigen. „Man glaubt dann, daß die einzelnen Gläubigen aus allen Kirchen . . . im Geist miteinander verbunden sind und unsichtbar die wahre Gemeinde Jesu Christi bilden. Wir haben aus dem Neuen Testament erkannt, daß die Gemeinde in diesem Sinne nicht unsichtbar sein soll, sondern daß sie konkret als Gemeinde der Gläubigen existiert.“¹² Bei der Gemeindebildung ist die persönliche Heilsaneignung und die Christusgemeinschaft das Entscheidende, nicht die Verpflichtung auf Bekenntnisformulierungen. „Nur derjenige ist wirklich Glied, der in der lebendigen Christusgemeinschaft lebt.“¹³ Durch das Zeugnis von der Christuserfahrung und der Heilsgewißheit „erleben die Glieder der Baptistengemeinden zeitlich vor der Gemeindezugehörigkeit zugleich mit der Christusgemeinschaft die Gemeinschaft mit anderen Nachfolgern Jesu“. Die gemeinsame Christuspursache verbindet mit anderen Christen. „*Die Baptisten . . . kennen keine konfessionelle Exklusivität*.“¹⁴ Thaut warnt aber vor einem falschen Individualismus: „Wenn in der Gemeinde nicht mehr gesehen wird als ein freiwilliger Zusammenschluß vieler einzelner wiedergeborener Menschen, kann ihr Wesen nicht ausreichend erkannt werden und nicht wirklich zur Entfaltung kommen.“¹⁵ Die Gemeinde ist einer Familie ähnlich, in die wir hineingeboren werden und die als verpflichtende Gemeinschaft Korrekturen an uns übt. Die individuelle Zuspitzung der Glaubensfrage gilt nur für den Anfang des Weges. Denn die Gemeinde ist „eine Nachfolge- und Dienstgemeinschaft“, in die der Täufling verpflichtend eingegliedert wird, „um am Leben und am Dienst der Gemeinde im Sinne von Epheser 4, 16 gebend und empfangend teilzunehmen“.¹⁶

Der deutsche Baptismus verdankt nach Thaut dem *Pietismus* die Betonung des persönlichen Christusverhältnisses, der Sündenkenntnis und Vergebungsgewißheit, der sich erneuernden Lebensführung durch den

Einfluß von Wort und Geist Gottes und die lebendige Hoffnung auf das ewige Leben. Der *Täuferbewegung* verdankt er die Betonung der sichtbaren Kirche und den Zusammenhang von Glaubenstaufe und Gemeinde der Gläubigen. Die Spannung dieser beiden kirchengeschichtlichen Ströme, die den deutschen im Unterschied zum geschichtlich älteren angelsächsischen Baptismus prägen, muß theologisch fruchtbar gemacht werden. Der pietistische Ansatz in der Bibelfrage z. B. geht aus vom persönlichen Christusverhältnis. „Ich halte es daher für außerordentlich wichtig, daß wir in dem heute wieder heftig entbrannten Kampf um die Heilige Schrift den *pietistischen* und *nicht den fundamentalistischen Weg* gehen. Ich verstehe darunter, daß wir den Glauben an Jesus Christus stets an die erste Stelle setzen, also die Personalbeziehung, und von daher unser Vertrauen zur Heiligen Schrift aufbauen und begründen. Ich weiß wohl, daß Glaube an Christus und Vertrauen zur Bibel als Wort Gottes einander bedingen. Entscheidend ist dennoch, wen oder was wir in den Mittelpunkt stellen. Christus ist die Mitte.“¹⁷ Demgegenüber gehört es zum echten Fundamentalismus, den einzelnen auf ein ganzes Lehrgebäude mit sehr genauen Formulierungen der Verbalinspirationstheorie und endgeschichtlicher Systeme zu verpflichten.

Die tragende Basis der freikirchlichen *Ekklesiologie* ist die Ortsgemeinde. Zwei Gesichtspunkte müssen aber sogleich hinzugefügt werden: „1. Die *Kirche* bzw. Gemeinde Jesu Christi ist *universal*; sie ist auch umfassender als die eigene Glaubensgemeinschaft. 2. Die universale Kirche manifestiert sich in der *Ortsgemeinde*, in der die Gläubigen sich zur gemeinsamen Anbetung versammeln und miteinander den Sendungsauftrag wahrnehmen.“¹⁸ Die weltweite Gemeinschaft der Baptisten hat ebenso wie auch andere Einheitsbestrebungen theologische Grundlagen. Sie lauten: „Die Einheit in Jesus Christus zu bezeugen und der Auftrag zur Missionierung der Welt.“ Die Einheit der Gemeinde Jesu über Konfessionsgrenzen hinaus besteht in der „persönlichen Christusgemeinschaft“. Diese wird „als die entscheidende Grundlage christlicher Gemeinschaft angesehen und für die Einheit an die erste Stelle gesetzt“.¹⁹ Aber wenn für die Aufnahme nicht nach dem persönlichen Glauben gefragt wird, „erscheint

vielen Baptisten eine Gemeinschaft mit diesen Kirchen unmöglich“.²⁰ Die andere entscheidende Frage ist, „ob der *Missionsauftrag* der Gemeinde durch die ökumenische Gemeinschaft gefördert oder gehindert wird“.²¹

Die *Zurückhaltung bei der ökumenischen Bewegung* wird vor allem andern mit der Behinderung des Missionsauftrages begründet. Insgesamt sieht Thaut drei Hindernisse: 1. Das *unterschiedliche Kirchenverständnis*; Auswahlgemeinde der Gläubigen und die Einheit von Bürgergemeinde und Christengemeinde schließen einander aus. 2. Die Ökumene als *Kirchenregiment*: „Die gegenseitige Anerkennung der im Weltrat vertretenen Kirchen wird oft dazu benutzt, die kirchlichen Partner von den Grenzen des eigenen Mitgliederbestandes fernzuhalten.“ 3. Das *volkskirchliche Denken*: Mit der Pflanzung der Kirche in den Völkern sei die Mission abgeschlossen. Bei aller Zurückhaltung bleibt als Ziel: „Wir sind überzeugt, daß wir mit allen Christen und Kirchen zusammenarbeiten sollen, die durch Mission und Diakonie das Evangelium ausbreiten, auch wenn wir nicht einem Kirchenrat angehören. Wo sich das Leben der Gemeinde Christi zeigt, sind wir zu gemeinsamer Arbeit bereit und verpflichtet.“²²

Bei der Evangelischen Allianz bedauert Thaut, daß „das eigentliche Leben der Gemeinde — Mission und Diakonie — ausgeklammert bleibt“, die Frage nach der sichtbaren Gemeinde im Sinne des Neuen Testaments keine ausreichende Antwort findet und ein polemisch-exklusiver Fundamentalismus Einfluß gewinnt.²³

Mission ist für Freikirchen gewiß eine Existenzfrage. Aber für das Verständnis von Mission werden zwei theologische Begründungen gegeben: „Der Missionsbefehl Jesu und die Notwendigkeit einer Christusentscheidung.“²⁴ Was der Mensch braucht, wenn er sich in Glaubensfragen verantwortlich entscheiden soll, ist ein Raum der Freiheit. „Denn nur dann wird er unter der Verkündigung des Evangeliums auch eine echte Entscheidung treffen, die ihn in die persönliche Verbindung mit Christus und in die lebendige Gliedschaft der Gemeinde führt.“²⁵ Darum gehört der Kampf um allgemeine *Glaubens- und Gewissensfreiheit* zur freikirchlichen Existenz hinzu.

Am Auftrag zur Mission hat die Gemeinde in ihrer Gesamtheit teil. Im Bild vom Leib Christi sieht sie ihre Existenz beschrieben. „Ihr Herr führt seine Sendung weiter durch die Gemeinde als seinen Leib.“ Da jeder durch persönliche Christusgemeinschaft zur Gemeinde gekommen ist, hat auch jeder am Auftrag Christi und an der Sendung seiner Gemeinde teil. „*Sammlung der Gläubigen geschieht zur Sendung.*“ „Da die Grenzen zwischen Gemeinde und Welt klar gezogen werden, indem nach der Christusgemeinschaft gefragt wird, wird ebenso klar der Auftrag zur ständigen Grenzüberschreitung, d. h. zur Mission erfaßt. Die Gemeinde existiert, damit das Evangelium vom Reich Gottes bezeugt und ausgebreitet wird.“²⁶ Die Gemeinde kommt nicht erst als Ziel der Mission, d. h. als Sammlung der messianischen Heilsgemeinde in den Blick wie in der „Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission“.²⁷ Auch ist Mission nicht bloß ein Auftrag der einzelnen Nachfolger Jesu, wie es in These 7 der Basis der Evangelischen Allianz zum Ausdruck kommt. Nicht einzelne Gläubige sind Träger der Mission, das wäre eine unzulässige Individualisierung im Missions- und Kirchenverständnis, sondern die *Gemeinde in ihrer Gesamtheit ist „als Träger der Mission* bereits Zeichen des Anbruchs und Botschafter des kommenden Gottesreiches“.²⁸ Im Anschluß an John Stott, dessen Ausführungen zu Gemeinde und Mission Thaut freudig zustimmt (Gesandt wie Christus, 1976), formuliert er: „Die Verkörperung des Evangeliums geschieht normalerweise durch die Gemeinde, die den Sendungsauftrag wahrnimmt.“ Thaut verwirft das pietistische Missionsverständnis der Gemeinde als einem Rettungsboot, in dem Menschen aus einer Welt gesammelt werden, die dem Untergang entgegenreibt. So kann die rettende Liebe Gottes nicht überzeugend ausgerichtet werden. Außerdem verführt dieses Selbstverständnis die Gemeinde zu einem Gruppenegoismus. Sie wird zum Club, der sich selbst zum Mittelpunkt macht. Das Sendungsverständnis der Gemeinde muß demgegenüber zugespitzt als „*Gemeinde für andere*“ oder „*Gemeinde für die Welt*“ bezeichnet werden. Der Sendungsbefehl Jesu (Joh 20, 21) und die Salz- und Lichtfunktion nach Mat 5, 13 - 16 sind dafür die theologische Grundlage.

Auch die *Strukturen der Gemeinde* müssen

ihrem Sendungsverständnis entsprechen, also missionarisch sein, sonst pflegt und organisiert die Gemeinde nur ihr eigenes Dasein. Die nonkonformistische Lebensgestaltung darf nicht den Umgang mit den Mitmenschen meiden, sondern muß als Wandel in der Liebe die Hinwendung zum Menschen suchen. Gemeindestrukturen sollen daher das Miteinander in der Gemeinde fördern, das Zusammenwirken der unterschiedlichen Gaben unterstützen, weniger am Gemeindeglied und seinen Interessen, sondern mehr an denen, zu denen wir gesandt sind, orientiert sein. Missionarische Gemeindestrukturen sollen nicht der Betreuung und dem Gesellschaftsbedürfnis dienen, sondern die Gemeinde für andere öffnen. Schließlich hat sich die Gemeinde „mit in die Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung Gottes zu stellen“ und „die Nächstenliebe auch in gesellschaftliche Strukturen hineinzutragen“. Eine auf das Individuelle begrenzte Liebe wäre nicht echt. Für Thaut ist wesentlich, daß es „immer und überall um Gottes Mission geht, und diese ist der *Dienst der Liebe und Versöhnung*, für den Jesus Christus in die Welt gesandt wurde, gestorben und auferstanden ist und seine Gemeinde in die Welt mit dieser frohen Botschaft sendet“. Die Gemeinde ist in ihrer ganzen Existenz von dieser Mission Gottes bestimmt und hat vom Zentrum ihres Auftrages her diese Liebe Gottes zu verkörpern und „in der Nachfolge Jesu Grenzen zu überschreiten hin zu den Menschen und der Welt“.²⁹

In dem Aufsatz „Evangelisation heute“³⁰ vergleicht Thaut römisch-katholische, evangelikale und ökumenische Dokumente und stellt Gemeinsames und Trennendes heraus. „Diese Tatsache, daß alle christlichen Kirchen fast zu gleicher Zeit die *Evangelisation als die wichtigste Aufgabe* herausstellen und zum Thema ihrer Weltkonferenzen machen, ist als ein Phänomen von außerordentlicher Bedeutung in der Geschichte der Kirche und der Christenheit anzusehen.“ Dies ist seiner Überzeugung nach „ein Ereignis, das eben nur durch das Wirken des Geistes Gottes verstanden werden kann“. Er stellt zusammenfassend fest, „daß eine echte Übereinstimmung besteht im Blick auf die Aufgabe, die Erlösung durch die Heilstaten Gottes in Christus zu verkündigen und zu einer persönlichen Bekehrung zu rufen, die in die Christusbachfolge

ge führt“. Zu dieser Übereinstimmung gehört auch, daß jeweils ein klares Bekenntnis zu Christus als dem einzigen Heiland und Herrn abgelegt wird, daß ein tieferes Verständnis für die Zusammengehörigkeit von Wort- und Tatzeugnis entstanden ist und daß „der Ansatz nicht bei der missionarischen Aktivität der Christen bzw. der Kirche gesucht wird, sondern im Handeln Gottes und seines Sohnes“. Es bestehen aber Unterschiede im Inhalt der Evangelisation. Während Rom und Lausanne die Vollendung des Heils erst mit der Wiederkunft Christi erwarten, wird dieser eschatologische Vorbehalt in Nairobi nicht recht deutlich. Bei der Beschreibung der missionarischen Aufgabe vor allem im „*Verhältnis von ewigem Heil sowie politischer und sozialer Befreiung*“ ist eine „weitgehende Übereinstimmung“ entstanden, „so daß allenthalben Evangelisation sowie politischer und sozialer Einsatz der Christen in dieser Weise nebeneinandergestellt werden“. Thaut fügt mit Recht hinzu: „Ob das allerdings für den deutschen Raum auch so zutrifft, ist fraglich.“ Abschließend bemerkt Thaut: „Es ist zu hoffen, daß die Zeit vorbei ist, die das Volk Gottes gerade an seiner wichtigsten Aufgabe, der Mission, zu zerreißen drohte, um deretwillen es von Gott berufen wurde und *ein Volk* ist (1. Petr 2, 9).“

Für Thaut gibt es zwischen den Kirchen immer noch wesentliche Differenzen, an denen weiter gearbeitet werden muß. Dazu zählt er „*die Frage nach der Kirche und nach der Autorität der Schrift*“.³¹

Was die theologische Arbeit in der Gemeinde betrifft, schwebt Thaut eine „Partnerschaft der Theologen und Laien, der Prediger und Gemeindeglieder“³² vor. Aufgabe der theologischen Arbeit ist nicht, einem „an der Universität herausgebildeten Anspruch der Wissenschaftlichkeit zu genügen“, sondern „die Gemeinden und ihre Glieder so zueinander zu führen, daß es zu einem lebendigen Zusammenwirken aller kommt“.³³ „Der Theologe ist nicht für die religiöse Betreuung zuständig, sondern er ist verantwortlich dafür, daß die Kirche den ihr von ihrem Herrn aufgetragenen Sendungsauftrag wahrnimmt.“ Wenn das Zusammenwirken aller als „*demokratische Gemeindestruktur*“ bezeichnet wird, so soll damit angezeigt werden, daß nach dem Neuen Testament die ganze Gemeinde mit allen ihren Gliedern am Aufbau

der Gemeinde, an der Erfüllung ihrer Sendung und auch an der Verantwortung und Willensbildung bei wichtigen Entscheidungen beteiligt ist. Freikirchliche Gemeinden gehen dabei „von dem Vertrauen aus, daß *der Heilige Geist die Gemeinde leitet*, wenn sie im Glauben darum bittet“. Und zuletzt formuliert Thaut im Anschluß an Karl Barth: „Ohne die Liebe zu Gott und zur Sache Gottes, seinem Erlösungswerk für die Welt, kann die Arbeit nicht sachgemäß betrieben werden.“³⁴

Anmerkungen:

¹ Frauen in der Gemeindearbeit, Die Gemeinde 1964, Nr. 50, S. 2. Die Frau in Gesellschaft und Gemeinde, Die Gemeinde 1982, Nr. 4, S. 4–5, Nr. 5, S. 4–5.

² Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zürich ²1962, S. 76, A.334: „Da beim Bischof nichts über seine Frau gesagt ist, ist V. 11 wahrscheinlicher auf weibliche Diakonen . . . zu beziehen als auf die Ehefrauen der Diakonen.“

³ Dürfen Gemeindeordnungen verändert werden?, Die Gemeinde 1965, Nr. 7, S. 2.

⁴ Nach zwanzig Jahren. Eine notwendige Besinnung, Die Gemeinde 1965, Nr. 19, S. 4–5.

⁵ E. Schütz, Das Seminar und die Theologie, in: Hundert Jahre Theologisches Seminar, hrsg. v. G. Balders, 1980, S. 19–36, 25.

⁶ A. Pohl, Gemeinde als Exodus. Ein Beitrag zum baptistischen Selbstverständnis, Theologisches Gespräch 3–4/1981, S. 8–16, 9.

⁷ Katholische Volkskirche und Gemeinde der Gläubigen, Die Gemeinde 1965, Nr. 9, S. 4–6.

⁸ Der theologische Beitrag der Freikirchen, in: Glieder an einem Leib. Die Freikirchen in Selbstdarstellungen, hrsg. v. H.-B. Motel, Konstanz 1975, S. 9–38, 33.

⁹ Unser Fragen nach dem Weg der Gemeinde Jesu zwischen Erstarrung und Schwärmerei, in: *ecclesia semper reformanda*. Zwei Vorträge, 1959, S. 14–31, 21.23.

¹⁰ Katholische Volkskirche, a.a.O., S. 6.

¹¹ Der theologische Beitrag der Freikirchen, a.a.O., S. 17.18.19.20.

¹² Katholische Volkskirche, a.a.O., S. 5.

¹³ Der theologische Beitrag der Freikirchen, a.a.O., S. 31.

¹⁴ Die Stellung der Baptisten zur Allianz und Ökumene in Deutschland, Die Gemeinde 1965, Nr. 28, S. 4–6, 4.

¹⁵ Erweckliches Erbe und der Auftrag der Gemeinde Jesu Christi heute, Die Gemeinde 1967, Nr. 32, S. 2.

¹⁶ Erweckliches Erbe, a.a.O., Nr. 34, S. 2.

¹⁷ Erweckliches Erbe, a.a.O., Nr. 33, S. 2.

¹⁸ Der theologische Beitrag der Freikirchen, a.a.O., S. 20f.

¹⁹ Die theologischen Grundlagen und Folgerungen eines Baptistischen Weltbundes, Wort und Tat 27, 1973, S. 363–371, 363, 364

²⁰ Die Stellung der Baptisten, a.a.O., S. 5.

²¹ Für und wider die Ökumene, Die Gemeinde 1961, Nr. 41, S. 6

- ²² Die Stellung der Baptisten, a.a.O., S. 6.
²³ Die Stellung der Baptisten, a.a.O., S. 5
Für und wider die Ökumene, a.a.O., S. 6. Der Fundamentalismus und sein Verhältnis zur Evangelischen Allianz in Deutschland, Semesterzeitschrift 1965, Nr. 10, S. 26f. Erweckliches Erbe, a.a.O., Nr. 33, S. 2.
²⁴ Der theologische Beitrag der Freikirchen, a.a.O., S. 31.
²⁵ a.a.O., S. 15.
²⁶ a.a.O., S. 32.
²⁷ Abgedruckt in: Bekenntnisse der Kirche, hrsg. v. H. Steubing, 2/1977, S. 314–320, 318.
²⁸ Gemeinde und Mission, Blickpunkt Gemeinde 5/1979, S. 3–8, 5.
²⁹ a.a.O., S. 4.5.7.8.
³⁰ Evangelisation heute. Ein Vergleich der Dokumente von Lausanne, Rom und Nairobi, Ökumenische Rundschau 4, 1977, S. 451–458.
³¹ a.a.O., S. 458.
³² Erweckliches Erbe, a.a.O., Nr. 34, S. 2.
³³ Theologie als „Kunstlehre der Kirchenleitung“, Theologisches Gespräch 3–4/1978, S. 11–15, 11.
³⁴ a.a.O., S. 12.14.15.

Roland Fleischer, Moordamm 10,
2060 Bad Oldesloe

Auf der Suche nach „neuen Schläuchen“.

Eine theologische Untersuchung zu den
Jesus-Büchern von Hanna Wolff.

Die Bücher H. Wolffs haben in den letzten Jahren ein großes Echo gefunden, bis in unsere Gemeinden hinein. Sie berühren sowohl den theologischen als auch den psychologischen bzw. psychotherapeutischen Bereich. Sogar auf die Friedensbewegung haben sie eingewirkt, und zwar im Rahmen der Rezeption der Psychologie C. G. Jungs (so wenigstens sagt es Franz Alt für sich).

Elke Neeb bietet in ihrer Hamburger Abschlußarbeit (Sommer-Semester 1983) eine Auseinandersetzung mit den Büchern H. Wolffs, die eine Würdigung, mehr aber noch eine Kritik enthält. Für die Veröffentlichung wurde das Manuskript aus Raumgründen gekürzt, und zwar im wesentlichen um die Darstellung der beiden ersten Bücher H. Wolffs und um die exemplarische exegetische Untersuchung der Gleichnisauslegung.

W. P.

Ich beschäftige mich seit einigen Jahren mit der Frage, wie man den Menschen heute den biblischen Jesus als auferstandenen und für mein konkretes Leben relevanten Christus nahebringen kann. Auf der Suche nach „neuen Schläuchen“ wurde ich von Christen, die sich darum bemühen, in ihren Vollzug des gelebten Glaubens und der gelebten Verkündigung die Erkenntnisse und Methoden der Tiefenpsychologie zu integrieren, zur Lektüre der Bücher von H. Wolff angeregt.

Besonderes Interesse zur Beschäftigung mit H. Wolff wurde in mir dadurch hervorgerufen, daß ich den unterschiedlichsten Reaktionen und Einschätzungen auf ihre Bücher begegnet bin. Da gibt es auf der einen Seite die begeisterte Aufnahme der Bücher, die sich darüber freut, daß „ich hier wirklich Jesus kennenlernen kann — wie das keine Predigt bisher geschafft hat“. Ich hörte von einer jungen Frau, die über diese Bücher einen neuen Zugang zu Jesus und zum Glauben gefunden hat. Andererseits bin ich einer völligen Ablehnung dieser Bücher begegnet, besonders bei solchen Christen, denen die Tiefenpsychologie suspekt erscheint und die sich lieber der „reinen“ Auslegung der Schrift zuwenden. Polemische Gegenreaktionen auf H. Wolffs bewußt polemisches Werk sind hier nicht zu überhören. Neben diesen Extremen begegnete ich auch einer Haltung, die sich an dem Motto aus 1. Thess 5, 21 orientiert: „Prüfet . . . alles, und das Gute behaltet!“ Die Lektüre der Bücher regte mich persönlich stark zu solch einer „Prüfung“ an, und zwar in doppelter Hinsicht. Einerseits habe ich mich persönlich von H. Wolffs Forderung der „Entprojizierung des Forschers“ motivieren lassen, über meine persönlichen bewußten und unbewußten Voraussetzungen, mit denen ich die Bibel auslege und Christus verkündige, nachzudenken. Dies ist die Frage nach meiner eigenen Lebensgeschichte mit all ihren Prägungen, die mich sehr bewegt und an der ich weiterarbeiten möchte. Insofern stellen die Bücher von H. Wolff *mich* auf den Prüfstand.

Andererseits sehe ich mich als Theologin aber auch herausgefordert, das Jesusbild und die Identität des Christentums, die H. Wolff mit ihrer Analyse vorstellt, theologisch auf Herz und Nieren zu überprüfen. Warum diese Gegenfrage? Nun, es will mir nicht recht einleuchten, daß erst die Tiefenpsychologie des 20. Jahrhunderts — eingeleitet besonders

durch C. G. Jung — einen Zugang zum wahren Jesus liefern konnte. Wenn wirklich die nunmehr fast zweitausend Jahre alte Theologie ausschließlich als Schattenprojektion des Patriarchats zu bezeichnen wäre, dann wundert es mich um so mehr, daß diese Theologie sich immer noch auf den Jesus von Nazareth beruft, den H. Wolff so ganz anders und neu meint fassen zu können. Wohlbemerkt, es geht mir nicht darum, die Theologie gegenüber der Tiefenpsychologie zu verteidigen oder auszuspielen. Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis meiner Bemühungen um eine theologische Diskussion des Werkes H. Wolffs. Wenn auch der Begriff „Diskussion“ im wörtlichen Sinne „prüfen, zerschlagen“ meint, so geht es mir hier zunächst um einen Dialog über den methodischen Ansatz.

Wenn die dialogische Untersuchung im Laufe der Arbeit mehr und mehr zu einer „Diskussion“ im Sinne von „zerschlagen“ wird, so ist das als Ergebnis meiner theologischen Prüfung des Werkes zu verstehen.

A. Hanna Wolffs Darstellung Jesu und des Christentums

Hanna Wolff (geb. 1910; u. a. studierte Theologin) ist seit 1969 praktizierende Psychotherapeutin, nachdem sie vorher lange Jahre in Indien im Erziehungswesen tätig war (lt. Angaben in ihrem Buch „Jesus der Mann“, S. 6). Sie trat in den letzten Jahren mit drei Studien über Jesus ins Rampenlicht der Diskussion zwischen Theologen und Psychologen. „Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht“ erschien 1975 (1979 bereits in 5. Auflage; im folgenden mit I abgekürzt). H. Wolff möchte „den Menschen Jesus“ verstehen lehren, wobei sie sich deutlich auf den Bahnen der Psychologie Carl Gustav Jungs bewegt. Sie stellt Jesus als den ersten „integrierten Mann“ dar, d. h. Jesus hatte „seine Anima integriert“, seinen gegengeschlechtlichen Seelenanteil. Jesus vermochte „bewußt“ zu existieren; deshalb konnte er andere „bewußt“ machen, sie auf die „Wahrheit ihres Menschseins“ hin ansprechen und für sie „zum Instrument tiefgreifender schöpferischer Wandlung“ werden.

„Jesus als Psychotherapeut. Jesu Menschenbehandlung als Modell moderner Psychotherapie“ folgte 1978 (4. Auflage 1981; im folgenden: II). H. Wolff versteht Jesus als The-

rapeuten mit der notwendigen „Elastizität“, der das „Hochziel humaner Menschlichkeit“ verfolgt, so daß der Mensch das werde, „was er sein kann und soll“.

„Neuer Wein — Alte Schläuche. Das Identitätsproblem des Christentums im Lichte der Tiefenpsychologie“ wurde 1981 publiziert (zitiert als III). H. Wolff geht hier über das Thema „Jesus“ hinaus zum Thema „Christentum“; grundsätzliche Entscheidungen und Konsequenzen werden aufgezeigt. Das Buch zeigt dadurch, wohin der von H. Wolff eingeschlagene Weg führt. Dieser Umstand legt es nahe, das letzte Buch ausführlich und exemplarisch darzustellen. Die Bekanntschaft mit den beiden ersten Studien muß hier — auch aus Platzgründen — dahingestellt bleiben.

Neuer Wein — Alte Schläuche. Das Identitätsproblem des Christentums im Lichte der Tiefenpsychologie

a) Die Fragestellung

Der Titel wird für H. Wolff in ihrem dritten Buch zum Programm. „Mit besonderer Betonung sagt Jesus in dem Wort, daß nicht nur der Inhalt seiner Botschaft neu sei, sondern daß dieser Inhalt auch unbedingt neue Schläuche verlange“ (7). Diese neuen Schläuche hat das Christentum bis heute für die neuen Inhalte nicht gefunden. Damit ist die Identität des Christentums zum „Problem“ geworden. Die „Frage nach der Selbstidentität des Christen“ lautet: „Ist er, was er sein kann, was er sein soll?“ (8) „Beide Fragen sind zu verneinen, weil der Christ, die Christen, die Kirchen, die Theologie, seit eh und je gerade auf Harmonisierung eingestellt waren und sind, diametral entgegen dem Wort vom neuen Wein und den neuen Schläuchen“ (8). Harmonisiert worden sind die neuen Inhalte der Botschaft Jesu mit althergebrachten Vollzugsweisen, Begriffen und Anschauungen, die diesem neuen Inhalt nicht entsprechen. Die alten Schläuche, mit denen die neue Botschaft Jesu harmonisiert worden ist, sind für H. Wolff im wesentlichen das Judentum. „Das Christentum ist bisher nie wirklich aus dem Schatten des Judentums herausgetreten! Das ist seine Schuld, das ist seine Tragik, das ist sein Existenzproblem“ (14). In der Geschichte der Theologie ist es für H. Wolff allein Marcion, der bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts das Problem der man

gelden Selbstidentität der Christen, die auf der Übernahme des Alten Testaments beruhte, erkannt habe (8 - 9). Für H. Wolff ist es heute „ein sich zur Wehr setzender, auflodernder Lebensimpuls, der (sie) sagen läßt: Wir wollen endlich aufhören, die ‚besseren Juden‘ zu sein, wir wollen Christen, wir müssen wir selber sein!“ (15)

b) *Der methodische Ansatz*

Die oberste methodische Forderung, die für die Entdeckung der echt jesuanischen Selbstidentität der Christen absolute Voraussetzung ist, ist die „Entprojizierung des Forschers“ (16). Die Jesusbilder und Jesusauffassungen verschiedenster Zeiten sind „in der Hauptsache . . . Niederschlag der Neurosen, Komplexe oder sonstiger psychischer Beeinträchtigungen ihrer Verfasser“ (29). „Wenn man etwas Sachliches über Jesus erkennen will, wenn man für die eigenständige, selbstgewachsene Originalität Jesu einen Blick bekommen will, nicht zuletzt, wenn man Christ aus eigener, das heißt hier wirklich christlicher Habe sein möchte“, muß man aus „jenem verfälschenden Projektionsgeschehen“ heraustreten (29 - 30). Die Entprojizierung des Wahrheit Suchenden, des Bekenners oder des Forschers . . . ist die zentrale Aufgabe, wollen wir zu genuiner christlicher Selbstidentität kommen“ (30).

Zwecks dieser Entprojizierung deckt H. Wolff zwei „autonome Komplexe“ (26) auf, die das Problem aller jüdisch-christlichen Debatte sind. An diesen Komplexen zeigt sich, daß Juden und Christen hinsichtlich der Person Jesu beide um „Harmonisierung“ innerhalb ihrer Theologie und Dogmatik bemüht sind. Für die Christen haben diese Harmonisierungsversuche ihre Ursache in der mangelnden Selbstidentität. „Zu einem autonomen Komplex werden Inhalte, denen wir ausweichen oder die wir gar nicht wahrhaben wollen, weil sie zu belastend oder zu peinlich sind“ (17).

Die Juden haben den „Golgatha-Komplex“ (17). Der Vorwurf der Christen, daß sie „Gottesmörder“ seien, hat für die Juden durch die Jahrhunderte hindurch verheerende Folgen gehabt. Bis heute gibt es vielfältige Versuche der Juden zur Selbstrechtfertigung oder Wiedergutmachung, indem Jesus als „einer der ihren“ heimgeholt werden soll (18).

Die Christen haben gegenüber den Juden den „Holocaust-Komplex“ (19). Schon die ersten

Christen begaben sich in traditionelle und thematische Abhängigkeit vom Judentum (20-21). Gleichzeitig erfolgte eine Distanzierung von den „Gottesmördern“, die jedoch auch wieder als „Missionsobjekte“ galten. Das Judentum wurde vergewaltigt! „Die Christen allein verstünden das Judentum christlich richtig, die Juden verstünden das Judentum jüdisch falsch“ (22). Es erfolgte seitens der Christen auf das Judentum eine „doppelte Projektion“. Man las „das eigene Christusverständnis in die jüdischen Quellen hinein“ (22). „Die nicht oder nur teilweise gelungene Findung christlicher Selbstidentität“ führte dazu, daß man „den Halt, den man in sich selber nicht aufzubringen oder zu finden vermag“, draußen sucht. Das Christentum entwickelte einen „nahezu fanatischen Eifer, sich wie ein Schmarotzergewächs an das Judentum und religiöse Güter anzuranken, das man andererseits doch auf mehr als eine Weise verabscheute“ (23).

Die „Harmonisierungstendenzen“ sind „eine christliche Mangelerscheinung . . . , sie sind ein christliches Armutszeugnis“ (23).

Wenn H. Wolff Theologie und Forscher vom „Projektionsgewirr“ befreien will, nimmt sie dabei die „analytische Tiefenpsychologie“ (30) zu Hilfe. „Nur der in seiner eigenen Person von Projektionen befreite Forscher kann Objektives recht objektiv erkennen, handhaben oder verstehen“ (30). „Die Tiefenpsychologie hat (für H. Wolff) darum eine eminente wissenschaftliche Bedeutung, die sie zu einer propädeutischen Disziplin aller Wissenschaftlichkeit macht, eben indem sie echte Begegnung von Subjekt und Objekt erst ermöglicht“ (31). Ziel des dritten Buches ist es, mit Hilfe der Tiefenpsychologie „Projektionskulissen ein(zu)reißen, daß die Sicht frei werde und der Christ Atem schöpfen kann“ (31).

c) *Die Durchführung*

Es sind fünf wesentliche Projektionen, die von H. Wolff dargestellt und hinterfragt werden. Worin äußern sich diese Projektionen? Was sind ihre Wurzeln? Welche Bedeutung haben sie für das Gottesbild der Menschen? Gibt es diese Projektionen auch bei Jesus? Was ist die Wurzel seines Verhaltens? Welches Gottesbild äußert sich in Jesu Worten und Taten? — So lautet grob vereinfacht der Fragenkatalog, anhand dessen H. Wolff ihre

„Abräumarbeit“ leisten will. Sie schließt eine Gegenüberstellung des „krank machenden Gottesbildes“ der Menschen (162) und des heilen „Gottesbildes Jesu“ (193) an. Es soll so gezeigt werden, daß Jesus seinen „neuen Wein“ eben nicht in die „alten Schläuche“ — sprich in das alte krank machende Gottesbild mit seinen destruktiven Ausdrucksformen gegossen hat. Erst wenn die neuen Schläuche Jesu — also sein Gottesbild mit neuen Lebensformen — deutlich werden, kann auch der echt jesuanische Inhalt seiner Botschaft heute wieder ergriffen werden.

(1) „*Richtet nicht*, auf daß ihr nicht gerichtet werdet!“ (Mat 7, 1; S. 43.) Mit diesen Worten weist Jesus allen Richtgeist und die „subjektive Minderwertigkeit, die hinter allem Richtgeist steht“ (44) von sich. Das „Splitterrichten“ über den Bruder (44) entlarvt Jesus als eine Schattenprojektion des Balkenträgers. Die Probleme, die der Mensch so auf die Außenwelt projiziert, fallen auf ihn selbst zurück. Richtgeist wird durch seine „immanente Konsequenz“ zu „selbstdestruktiver Projektion“ (49), denn nur projizierte Probleme sind ja noch nicht eigentlich gelöst. Aber nicht nur für mich, „auch für den anderen ist und bleibt Richten ein destruktiver Projektionsakt, denn ich belaste ihn meinerseits, schädige und verletze ihn mit meiner eigenen Negativität“ (49). Solcher Richtgeist, der „ein psychischer Zerstörungsakt der Eigenmenschlichkeit wie der Mitmenschlichkeit“ (50) ist, findet sich bei Jesus nicht!

Wenn Jesus in seinen Gleichnissen von Richtern, Gerichten und vom Richten spricht, bedient er „sich dieser Vorstellungen in rein assoziativer Weise“, meint H. Wolff (52). Das Richten ist eine ihm wesensfremde Wertebene, vor der er in den Gleichnissen warnt. In einer Zeit, in der „im kollektiven Bewußtsein der Menschen . . . der Eid entwertet“ ist, bedeutet Jesu Verbot des Eides „Aufruf zum Ernst, zur Scheu, zur Ehrfurcht“ dem jeweils Angerufenen gegenüber (55). Das Gleichnis vom Weltgericht (Mat 25, 31 - 46) spiegelt in seinem legalistischen Rahmen und in seinem Inhalt „zwei völlig verschiedene Bewußtseins-ebenen“ (59) wider. Der legalistische Rahmen ist dem jesuanischen Inhalt völlig „inadäquat“ (58). Noch stärker als in diesem Evangelientext zeigt es sich in der Offenbarung des Johannes, daß „zwischen der Bewußtseinsebene Jesu und der seiner Überlieferer

. . . ein Abgrund“ klappt (59). „Die Offenbarung (hat) . . . im Zusammenhang mit der Richtervorstellung alles Jesuanische auf eine geradezu grausame Weise eingestampft“ (60). „So ist es die neutestamentliche Kanontradition selbst, die die Jesusgestalt teilweise in das völlige Gegenteil dessen verkehrt, was sie in Wahrheit ist“ (61). Daß Jesus bis heute als Weltenrichter gepredigt wird, ist Ergebnis der Projektion der Tradenten und Verkünder. „Zwei Störfaktoren sind dafür verantwortlich, daß das Verständnis (Jesu) nicht nur gehemmt, sondern blockiert bleibt“ (63). Der eine Faktor ist „die entscheidende Prägung des christlichen Glaubens durch das Judentum und seine Gottesvorstellung“ (63). Der Gott des Judentums ist Richter. Der andere Störfaktor ist der regressive „Rückfall hinter die Position Jesu“, der das „Patriarchat“ und mit ihm die „Religion unintegrierter Männlichkeit“, die immer „Gesetzesreligion“ ist, überwunden hat (64-65).

(2) „*Allein durch Gnade?*“ (65) Bei Jesus gibt es den Begriff der Gnade, der „unbestreitbar Gesetzesreligion und Richtervorstellungen“ voraussetzt (66), nicht. Jesus fordert eine „total andere Haltung“ (67). Er will eine „neue Beziehung Gott — Mensch . . .“, die . . . aus der gängigen Richter-Gnade-Vorstellung völlig herausgenommen wird“ (68). „Jesus . . . hat mit einer Gnadenreligion im hergebrachten Sinne nichts mehr zu tun“ (69). Er hat „ein Herr-Knecht-Verhältnis zur Kennzeichnung der Beziehung Gott — Mensch . . . niemals verwendet, mag es im Alten Testament noch so oft vorkommen“ (69). Die „Evangeliumsverkündigung“ hat den Gnadenbegriff aus dem Alten Testament übernommen. Hier gilt die Rechtsordnung: „Gott begnadet den, der es verdient!“ (74). Diese „verdiente Gnade“ (71) hat inhaltlich mit der neuen Botschaft Jesu nichts mehr gemeinsam. Den „Schock“ (74), den das palästinische Judentum in der Begegnung mit dem „neuen Wein“ Jesu, der Gottes Liebe und nicht Gottes Gnade predigte, erlebte, ist heute in Folge der „ständige(n) Überbewertung des Alten Testaments“ und der „ständige(n) Unterbewertung Jesu“ (75) nicht mehr nachvollziehbar. Es ist wesentlich der Person des Paulus, der mit seinen „unbewußten subjektiven Voraussetzungen und (den) aus ihnen folgenden Projektionen“ (77) das Evangelium von Jesus interpretierte, anzulasten, daß aus dem neuen Wein Jesu eine „Gnaden- und Op-

ferreligion“ (81) werden konnte. Die Prägung durch seine „jüdische Vergangenheit“ (78) und seine „patriarchalische Grundhaltung“ sind „trotz der visionären Jesusbewegung . . . weder erschüttert noch entscheidend gewandelt“ (81) worden. Das Kreuz Christi und das Opfer rücken „in die Mitte der Paulinischen Theologie“ (81). Tiefenpsychologisch gesehen ist die Opfertheologie, in der die alttestamentliche „Sündenbocktheorie“ (82) wieder auflebt, ein „Schattenphänomen“ und damit „Regression“ (82). „Eine Gnadenreligion ist ständig in Gefahr, Wunschkuhfrömmigkeit zu werden“ (84), das heißt, daß Gott in seiner Gnade die Pflichten, Wünsche und Verantwortung übernehmen soll, die eigentlich dem Menschen gehören. Es wird also projiziert. Ziel der Psychotherapie und des Handelns Jesu ist es, daß Menschen ihre Projektionen zurücknehmen, daß sie einen „neuen schöpferischen Zugang zu sich und der Realität“ (90) finden. So möchte H. Wolff auch „die psychische Seite jenes inneren Vorgangs (beschreiben), den Jesus Glauben nennt“. Sie zitiert Norman Perrin: „Glauben heißt“, im Sinne Jesu, „die konkrete Situation als die erkennen, die sie ist, und einzig in der ihr angemessenen Weise ihrer Herausforderung entsprechen“.¹

(3) *Dualismus statt Monismus.* „Mit Monismus meine ich hier eine Denkweise, die auf eine Vielfalt von Fragen und Problemen eine und immer wieder nur diese eine Antwort gibt“ (90). Für Israel beantwortete sich die Vielfalt der Probleme und Phänomene in der „Allmacht“ Gottes (91). So kann Israel auf alle Fragen antworten: „Es kommt alles von Gott, Glück und Unglück, Leben und Tod“ (Sirach 11, 14; S. 92). „Auch das Böse, Gott tut es“ (92). Für die Tiefenpsychologie zeigt sich hier „ein undifferenziertes Gottesbild oder vielmehr eine undifferenzierte Psyche, die dieses Gottesbild entwirft“ (92). Das zeigt sich zum Beispiel im Bericht von Abrahams Opferung seines Sohnes Isaak (1. Mose 22). Hier handelt der Patriarch Abraham, „er ist eine fundamentaler Egoist vor Gott wie Menschen. Seine Gerechtigkeit muß makellos bleiben“ (101). „Die Abrahamfigur . . . ist eine archaische Figur auf vorpsychischer Entwicklungsstufe“ (102). Der monistische allmächtige Gott entspricht dem Patriarchen. Dieses patriarchalische Gottesbild ist es, wogegen Hiob protestiert, das ihn aber

doch letztlich zum Schweigen bringt (102–104).

Jesus setzt diesem Monismus einen „spannungsgeladenen Dualismus“ (94) gegenüber. Er lehnt „jene Allmachtsvorstellung, die Gutes wie Böses bewirkt, kompromißlos ab“ (105). Mit ihr lehnt er auch das „Vergeltungsdogma“ ab (95), das grundsätzlich von einer Entsprechung der Schuld im Erleiden ausgeht. „Jesus sagt, vor allem im Blick auf Unglück und Böses: ‚Das hat ein Feind getan‘ (Mat 13, 28) (95). Indem Jesus den Ursprung des Bösen nicht mehr in Gott sucht, durchbricht er den „destruktiven Projektionszirkel . . . : Patriarchen produzieren projektiv einen Patriarchengott, um von diesem wiederum ihre Autorität und Allmacht zu beziehen, die immer wieder zum dienenden Gehorsam zwingt und zur Leistungsreligion führt“ (107). Dieses Gottesbild der patriarchalischen Allmacht (ist) tatsächlich nichts weiter als Spiegelung oder Kompensation dieses unterentwickelten Menschseins“ (111). Jesus stellt dem ein völlig neues Gottesbild gegenüber, das keine Aggression und Bedrohung kennt, das einer Entwicklung des Menschen nicht feindlich gesonnen ist. In Jesu Gottesbild wird der „Mensch . . . in die schöpferische Dynamik Gottes einbezogen und damit zu ‚Gottes Mitarbeiter‘“ (113). Der Dualismus Jesu fordert von Menschen „den Verzicht, die Widersprüche der Wirklichkeitserfahrung zu harmonisieren“ (113). Jesus „verlangt starke, mutige und entschiedene Menschen, die entschlossen nur intellektuelle Ausgleiche sich stellender Antinomien ablehnen, aber auch niemals vor der hoffnungslos erscheinenden Sinnwidrigkeit des Daseins resignieren“ (114). Jesus befindet sich „ständig in einem dramatischen Kampf wider Arges und Böses, wider Satan und Sünde. (Darum ist klar, daß) der Dualismus richtiger als der Monismus die Wirklichkeit wiedergibt.“²

¹ Perrin, „Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung“, Göttingen 1972, S. 154, bei H. Wolff, S. 90.

² Nathan Söderblom, bei H. Wolff zitiert S. 117; Quelle: Wolff, Hanna, „Der lebendige Gott. Nathan Söderbloms Beitrag zur Offenbarungsfrage“, Emsdetten 1938, S. 147, 149, 150f.

(4) „*Kein Bundesdenken*“ (118). Das Bundesdenken des Judentums hat tiefenpsychologisch gesehen seine Wurzeln auf einer primitiven, archaischen und kollektiven Anfangsstufe der Bewußtseinsentwicklung. Die „Kollektivfrömmigkeit“ dieser Stufe ist eine „Wir-Frömmigkeit primitiver Prägung“ (128–129). Seit Jesus sein „Nein!“ zu diesem Bundesdenken gesprochen hat, ist das Stehenbleiben auf der Stufe der Kollektivfrömmigkeit „kollektive Regression“ geworden. Dieser regressive Zug manifestiert sich im Christentum, das sich selbst als „neuen Bund“ versteht (142). Im Judentum lebt das Bundesdenken heute besonders in der „Kibbuz-Bewegung“ (139) auf. Jesus setzt dem Bundesdenken, dessen Autorität das patriarchalische Gottesbild ist, sein „Folge mir nach!“ entgegen (125). Er will damit jedoch nicht die Autoritäten des Bundesdenkens ablösen, sondern will die Menschen auf eine „neue Bewußtseinsstufe qualitativ anderer Art“ (125) führen. Das „Ich aber sage euch“ Jesu hat „eine neue Entwicklungsstufe der Menschheit in seiner eigenen Person eröffnet“ (129). In „persönlich existentieller Du-Anrede“ (126) fordert Jesus die Menschen dazu auf, es ihm gleich zu tun, die Entwicklungsmöglichkeiten ihres Menschseins wahrzunehmen. Wenn die Menschen aus der negativen, entwicklungshemmenden Vaterbindung, deren eine Erscheinungsform das Bundesdenken ist (133), herausfinden, dann entwickeln sie ihre individuelle Persönlichkeit, lernen das „Ich und Nein-Sagen“ (138) und werden so fähig zu einer „echte(n) Gemeinschaft“, zu einem „Wir höherer Ordnung“ (139). Die Zukunft der Christen und Kirchen hängt davon ab, ob sie den Nachfolger Jesu ernst nehmen und so ihre Selbstidentität finden (126).

(5) „*Jetzt, nicht irgendwann einmal*“ (144). Eine weitere Projektion des Christentums, die nach H. Wolff unbedingt abgetragen werden muß, ist die „eschatologische Übermalung des Jesusbildes“ (144). Die ersten Christen haben vom Judentum die eschatologische Erwartung des Endes der Welt und der Aufrichtung des Gottesreiches durch den Messias übernommen. „Unter dem Eindruck der Katastrophe des Kreuzes“ übertrugen die Christen die eschatologische Erwartung auf Jesus: „Jesus wurde nun der Messias, um den sich alle je gehegten eschatologischen Hoffnungen rankten“ (145). Tiefenpsychologisch

gesehen sind Eschatologie sowie Schöpfungsmythen als „Archetypen“ zu verstehen. „Archetypen . . . (gehören) zur menschlichen Psyche ertümlich (hinzu). Mit ihnen versucht der Mensch, Antworten auf Grundfragen seiner Existenz zu geben, also auf das Woher und Wohin, Warum und Wozu. (Sie geben) allgemeine generelle Antworten auf allgemeine Menschheitsfragen“ (152). Das Christentum hat den Fehler des Judentums im Umgang mit den Archetypen übernommen: „Man hat archetypische Vorstellungen und Bilder, ohne sie zu deuten und zu übersetzen, als Anweisungen für das gegenwärtige und künftige historische Leben wörtlich genommen“ (155). Der Archetyp Eschatologie ist historisiert und auf Jesus projiziert worden. Jesus erhielt die „Hauptrolle des Messias“. „Die Selbstidentität Jesu ist mit dieser eschatologischen Interpretation verfälscht und vergewaltigt“ worden (145). Die „aktuelle Brisanz“ (146) seiner Botschaft wurde entschärft, indem „Jesus selbst aus dem Rampenlicht der Gegenwart weggeschoben“ in die räumliche und zeitliche Entfernung des Jüngsten Tages gebracht wurde (149). Diese Verschiebung war die Reaktion der Christen auf das „jesuanische Jetzt“ (147). Jesus predigt, daß die Gottesherrschaft da ist, wo der Wille Gottes erfüllt wird. „Jesus (ist) ein Mann der Gegenwart“ (147). Darum ruft er *jetzt* zum *Tun* des Willens Gottes auf.

Neben dem Aufdecken der Projektionen auf Jesus ist eine Untersuchung über die „Konsistenz des Charakters“ Jesu ein weiterer methodischer Weg, auf dem H. Wolff den gänzlich „uneschatologische(n) Jesus“ (156) herausstellt. Die „Konsistenz der Persönlichkeit Jesu“ ist Beleg dafür, daß der „Jesus des ‚Jetzt, nicht irgendwann einmal‘ (nicht) zugleich als Vertreter archetypischer eschatologischer Fernspekulation auftreten“ kann (156–157). Das „Zukunftsprogramm kosmischen Ausmaßes“, das Jesus „für ungezählte Generationen, für weite Räume und Zeiten“ aufstellte, ist „eine neue, höhere, ganzheitliche, integrierte Bewußtseinsstufe, die er in seiner Person darstellte und damit grundsätzlich eröffnete“ (159).

(6) „*Das krank machende Gottesbild*“ (162). Das Gottesbild Jesu, welches das „erste heile Gottesbild der Weltgeschichte“ (165) ist, ist uns gänzlich verlorengegangen. Es ist hineinabsorbiert worden in ein Konglomerat von

harmonisierten gegensätzlichen Gottesvorstellungen, dessen Folgen Destruktion und Regression für den Menschen sind. Dieses Gottesbild „setzt sich zusammen aus genuinen und total heterogenen Elementen, aus regressiven Aspekten, aus Gottesvorstellungen, die den verschiedensten Entwicklungsstufen der Menschheit angehören, aus primitivsten und sublimsten Vorstellungen, den jeweiligen Bewußtseinsstufen entsprechend“ (163). Es gibt auf der patriarchalischen Bewußtseinsstufe zwei typische Reaktionsweisen, die durch ihre Übertragung auf das Gottesbild eine Reihe von destruktiven Konsequenzen mit sich brachten. „Projektive Reaktion meint, daß der Mensch ‚das Kind als ein Vehikel für die Projektion von Inhalten seines eigenen Unbewußten‘ benutzt. Die Umkehrreaktion besteht darin, daß ‚das Kind nur dazu da ist, die Bedürfnisse der Eltern zu befriedigen‘, andernfalls hat es die Konsequenz zu tragen.“³

Das „sogenannte christliche Menschenbild“ ist eine solche destruktive Konsequenz (170). Grundübel ist hier zunächst die Historisierung des archetypischen Schöpfungsmythos. „Das Mythologem vom Apfelbiß“ stellt klar, „Wissenwollen ist Sünde“ (172). „Der Gott dieses Schöpfungsmythos will offenbar nur Kleinkinder und Ja-Sager“ (173), also Menschen auf niederem Bewußtseinsstand. Dieser Gott ist ein allmächtiger Patriarch; die Menschen, die er sich zum Bilde schafft, sind wiederum Patriarchen (171). Patriarchen aller Zeiten haben sich „immer auf den Oberpatriarchen als autorisierende Macht berufen“ (171). Zu einer psychischen Weiterentwicklung kam es unter diesem Gottesbild, für das die Kinder nur da sind, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, nie. Menschen, die von hier ihre Autorität beziehen, beuten im Sinne des Herrschaftsauftrages heute die Welt aus. Eine weitere destruktive Konsequenz ist der „Pakt mit der Gewalt, den das krankmachende Gottesbild eingegangen ist“ (177). „Der sogenannte allmächtige Patriarch (fühlt sich) im Grunde ständig unsicher“ (177). Darum wird er gewalttätig. Der „Gott Zebaoth“ ist die Projektion „dieses patriarchalisch gewalttätige(n) Element(es) auf die Gottesvorstellung“ (177). Die sogenannte „Schwarze Pädagogik“ (178), die Gewalt zum Erziehungsmittel macht, und die „Religiöse Sippenhaftung“ (183), die die destruktiven Konsequenzen von einer Generation zur nächsten überträgt, sind

Auswüchse dieser Gewalt.

Für H. Wolff ist die „Theologie ohne Hoffnung“ (187). „Die christliche Theologie . . . (hat) die Möglichkeit einer echten Selbstidentität des Christentums verhindert“ (187–188). Dies ist ein „tiefenpsychologisches Urteil“ (188)! Von der Theologie wurde niemals die Bewußtseinsstufe Jesu erreicht. Sie „kanonisierte und dogmatisierte . . . die inadäquaten Ausdrucksformen zusammen . . . mit ihren Inhalten einer nunmehr antiquierten Bewußtseinsstufe“ (188). Die tiefenpsychologische Folgerung lautet: „Es ist für Christen absolut unmöglich, das Alte Testament weiterhin als Heilige Schrift und Grundlage ihres Glaubens anzuerkennen“ (189). Der „uralte Mythos der Erlösung durch vergossenes Opferblut“ entstammt „einer antiquierten Menschheitsstufe“ und hat „darum dem modernen Menschen, sofern er jener Stufe nicht mehr psychisch verhaftet ist, nichts mehr“ zu sagen (192).

(7) „Das Gottesbild Jesu“ (193). Jesu Gottesbild ist weder von Projektion noch von Umkehrreaktion, sondern von „empathischer Reaktion“ (199) geprägt. In der Pädagogik bedeutete die Entdeckung und Praktizierung der „empathischen Reaktion“ eine „kopernikanische Wende“ (195). Es ist damit die „Fähigkeit des Erwachsenen (gemeint), auf die Stufe der kindlichen Bedürfnisse zurückzugehen und sie richtig einzuschätzen, ohne ihnen eigene Projektionen beizumischen.“⁴

Jesus lebte diese „empathische Reaktion“. Mit ihr konnte Jesus „die Realität in ihrer unverhüllten Klarheit sehen und ihr gemäß handeln“. H. Wolff definiert die „empathische Reaktion“ Jesu als „psychologische(n) Ausdruck für das, was in der Charakterisierung Jesu als ‚Vollmacht‘ bezeichnet wird“ (199). Das Gottesbild Jesu ist ebenfalls von dieser „empathischen Reaktion“ gekennzeichnet. Es ist ein heiles Gottesbild, in dem männliche wie weibliche Reaktionsweisen integriert sind. Dieses Gottesbild entspricht der „sachlichen wie persönlichen Konsistenz“ (196) der Person Jesu. H. Wolff legt zum Gottesbild Jesu eine Untersuchung vor, die sich aus-

³ Zitat aus: Hört ihr die Kinder weinen. Eine psychogene- tische Geschichte der Kindheit, Hrsg. von Lloyd de Mause, Frankfurt 1977, S. 20; bei H. Wolff S. 166.

⁴ Lloyd de Mause, ebd. S. 20f, bei H. Wolff, S. 193.

schließlich auf die Textstellen beziehen soll, die von der historisch-kritischen Forschung als echt jesuanisch erkannt worden seien (196). Die Untersuchung über die Übereinstimmung des in diesen Texten zum Ausdruck kommenden Gottesbildes mit der Konsistenz der Persönlichkeit Jesu ist eine tiefenpsychologische.

Das Gottesbild Jesu ist also grundlegend empathisch: „Gott ist für den Menschen da“ (197). „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14, 9; S. 199); mit diesen Worten ruft Jesus die Menschen auf, ihn anzuschauen. „Diesem Aufruf folgend, würden wir das neue Gottesbild kennenlernen: das Gottesbild Jesu. Das wäre dann endlich das wahre christliche Gottesbild, unvermisch, kompromißlos, das Gottesbild, das Zentrum und Ziel unserer christlichen Selbstidentität sein sollte“ (201). Dieser Gott kann loslassen (201). Der Vater des „verlorenen Sohnes“ (Luk 15) zeigt diese empathische Reaktion: er kann sein Kind loslassen — und doch weiter lieben (204). „Zu solch einem Vater“, der den Sohn so akzeptiert, wie er ist, und das darum, weil er eben sein Sohn ist, „kann man zurückkehren — was immer auch passiert sein mag“ (205). Jesus spricht von Gott, „der um unser Vertrauen wirbt“ (210). Dieser Gott hält nicht mehr die Distanz eines Patriarchen zu seinen Knechten. Jesus „will . . . uns auf eine neue Ebene der Gottes- wie der Wirklichkeitsbeziehung stellen. Er will uns zu einem direkten und unmittelbaren Gesprächspartner Gottes machen“ (210). Zur empathischen Reaktion Gottes wie der Menschen gehört das „Wartenkönnen“ (211). Dieses „Warten“ meint nicht die Geduld, sondern das Vertrauen. Damit ist es „das große Geheimnis echter Schöpferkraft und Entwicklungsfähigkeit“ (211). Dieses „Wartenkönnen wird zu einer Beziehungsmacht“ (213) und ist damit vom ungeduldig fordernden Patriarchen-Gott weit entfernt. Der empathische Gott, der eine völlig neue Beziehung zum Menschen hat, ist „gewaltlos“ (215), er „steigt herab von seinem Thron“ (217), von dem aus der Patriarch seine Macht ausspielt.

Jesus hat „dieses neue Gottesbild zum ersten Male sowohl aufgezeigt wie . . . (auch) selbst dargestellt“. Damit hat er einen „neuen Menschen“ geprägt. Dieser Mensch ist „zu Großem berufen“. Es eröffnet sich ihm eine „unbegrenzte oder unermeßliche Fülle der Di-

mensionen . . . , in die hinein nur der neue Mensch sich entfalten kann, der seinen Ermöglichungsgrund in dieser neuen Gotteswirklichkeit Jesu hat“ (220). Der Mensch kann das neue Menschsein verwirklichen, wenn er glaubt, d. h. wenn er das Vertrauen zum empathischen Gott hat. Der Mensch kann so zur „Vollkommenheit“ kommen, wenn sich „das empathische Gottesbild und das Handeln der Menschen auf der empathischen Menschheitsstufe entsprechen“ (221). Gott will „sein eigenes schöpferisches Tun an Menschen delegieren“ (221). Diese Ziele könnte der Mensch erreichen, wenn er „wirklich bereit wäre, die unverwechselbare Stimme Jesu zu hören und das original jesuanische Gottesbild kennenzulernen und zu akzeptieren“ (223). Auf diesem Weg könnte die Christenheit zu ihrer jesuanischen Selbstidentität finden, ohne in den alten Harmonisierungen stehen zu bleiben.

B. Diskussion des methodischen Ansatzes Hanna Wolffs

Ausgangspunkt aller theologischen Auseinandersetzung mit dem Werk H. Wolffs muß eine grundlegende Betrachtung und Hinterfragung ihres methodischen Ansatzes sein. Sagt die tiefenpsychologische Studie, deren methodischer Weg das „integrierte Verstehen“ ist, die Sache Jesu *neu* oder sagt sie *sachlich* etwas Neues? Liefert die Tiefenpsychologie von ihrem Bewußtseinsstand her neue Erkenntnisse über Jesus den Menschen und seine spezifische Menschenbehandlung, oder bezeichnet sie diese besonderen Charakteristika Jesu nur anders, als die Theologie es tut? Ist es methodisch korrekt, die analytisch erhebbaren Aussagen über den Mann Jesus einer Theologie gegenüberzustellen, die von einer zweidimensionalen Christologie ausgeht: Jesus ist Mensch und Gott?

Wenn im Laufe der Diskussion immer wieder von *der* Tiefenpsychologie und *der* Theologie die Rede ist, dann möchte ich damit nicht die verallgemeinernden Formulierungen H. Wolffs übernehmen. Von Tiefenpsychologie kann hier nur die Rede sein, insofern sie im Werk H. Wolffs dargestellt ist. Eine Stellungnahme und Diskussion zu H. Wolffs tiefenpsychologischem Ansatz im Kontext der vielen verschiedenen anderen tiefenpsychologischen Modelle kann von mir als Theologin nicht geleistet werden und ist auch nicht Ge-

genstand der Arbeit. Wenn ich von *der* Theologie spreche, so berufe ich mich — wie es an manchen Stellen der Untersuchung ausgeführt ist — auf die theologischen Arbeiten Emil Brunners.⁵ Die Begrenzung auf nur einen Theologen erfolgt aus praktischen Gründen, indem ein als repräsentativ für die klassische Theologie geltender Autor als Gesprächspartner eingeführt wird. Alles theologische Arbeiten kann ich meinerseits im übrigen nur unter der Voraussetzung eines gläubigen Zugangs zu Gott und seiner Offenbarung verstehen.

I. Ist der analytisch erhebbare Mann Jesus identisch mit dem „wahren Menschen“ der Christologie?

a) *Der historische Jesus*

Schon in ihrem ersten Buch weist H. Wolff den Anspruch, daß sie einen Menschen Jesus darstellen wolle, der mit dem kerygmatischen Christus identisch sei, weit von sich. Sie will aus der Christologie, die Jesus als Gott und Menschen verkündet, nur den einen Aspekt, das Menschsein Jesu, nur den „*Ecce Homo*“ untersuchen. Sie grenzt sich daher ausdrücklich gegen alle Theologien, die ihr die Frage nach dem „Christus“ stellen, ab. H. Wolff untersucht einen Jesus, der als historische Person gelebt hat. Sie bezieht sich auf eine Textgrundlage, die ihr die „historisch-kritische Methode“ als authentische Aussagen und Berichte Jesu herausstellte.

(1) *Die Textbasis.* Mit diesem Ansatzpunkt H. Wolffs sieht sich der Theologe vor eine grundsätzliche exegetische Frage gestellt: Liefert die historisch-kritische Methode wirklich solch ein eindeutiges Bild des historischen Jesus, wie H. Wolff es für ihre Analyse postuliert? Kann sie, die ja auch Theologin ist, so allgemein behaupten, daß sich *die* Exegeten und *die* Theologie heute einig sind über den historischen Jesus, der uns in den Evangelien begegnet? Ihre persönlichen Kriterien für die Unterscheidung von jesuanischem und nicht-jesuanischem Überlieferungsgut sind doch sehr undurchsichtig. An keiner (!) Stelle ihrer drei Bücher liefert sie eine exemplarisch vorgeführte Exegese zu dieser Frage. Das einzige Kriterium, das sie im Zusammenhang mit der Frage, ob die heutige Lehre der Eschatologie auf jesuanischen Ursprung zurückzuführen sei oder nicht, erwähnt, ist die

sogenannte „Konsistenz des Charakters Jesu“.⁶ Diesen Charakter hat sie analytisch am „historischen Jesus“ herausgestellt. Er dient nun zur Beantwortung theologischer Fragen! Wenn H. Wolff sich auf den historischen Jesus beruft, muß sie ihre Textgrundlage eindeutiger herausstellen, als sie es tut! Es wäre sicher eine exegetisch interessante Aufgabe, die ganze Textbasis H. Wolffs daraufhin zu überprüfen, ob sie tatsächlich *alle* Stellen, die die historisch-kritische Methode als „jesuanisch“ herausgestellt hat, berücksichtigt oder ob sich möglicherweise Verse finden, die sie aus undurchsichtigen Gründen für ihre Untersuchung unberücksichtigt läßt, so z. B. die Selbstbezeichnung als „Menschensohn“.

(2) *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus.* Von der Theologie her muß eine weitere Frage an den Umgang H. Wolffs mit den neutestamentlichen Texten gestellt werden: Wird eine solche völlige Trennung des historischen Jesus vom kerygmatischen Christus dem Anspruch der Evangelisten und Tradenten gerecht? Kann der Jesus, der in den Evangelien geschildert wird, so scharf getrennt werden vom Christus? Für die Theologie wird es immer klar sein, daß alle Aussagen, die die Evangelien über Jesus machen, nicht nur Aussagen über den Menschen Jesus, sondern gleichzeitig über den menschengewordenen Gott sind. Die Evangelien sind ausnahmslos nachösterlich zu verstehen, d. h. daß den Zeugen vom Auferstandenen her deutlich geworden ist, daß sie in Jesus niemals *nur* dem Menschen begegnet sind, sondern immer zugleich dem Christus.

Kann der Beitrag, den H. Wolff zum „*Ecce Homo*“ liefern will, das Geheimnis der Person Jesu wirklich erfassen, wenn dieser Mann *nur* als Mensch gesehen wird? Gerade unter dem Stichwort „*Ecce Homo*“ ist zu bedenken, daß diese Worte über einem leidenden Jesus gesprochen wurden.⁷ Zu diesem

⁵ Vor allem auf seine Dogmatik, 3 Bände, Zürich 4. A. 1972.

⁶ Siehe dazu auch Ferdinand Hahn, Provokative Thesen zu einem provokativen Buch, zu H. Wolffs III. Buch im *Ev. Theol.*/43, 1983, März/April, S. 178–184; hier These 2.3., S. 181.

⁷ Siehe dazu die Rezension zum III. Buch H. Wolffs durch H.-J. Albrecht in: *Wege zum Menschen* 10/1982, Jg. 34, S. 421–424; S. 424.

Leiden, zur Passion Jesu äußert sich H. Wolff mit keinem Wort! Die Christologie wird sich von ihrem Verständnis her immer dagegen wehren, daß der Mensch Jesus so völlig getrennt vom Christus betrachtet werden soll!

(3) *Der wahre Mensch.* Andererseits muß die Christologie, wenn sie ihre Aussagen, daß Jesus zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott ist, ernst nimmt, auch offen sein für eine tiefenpsychologische Untersuchung dieses *wahren* Menschen. Die „lebende und konkrete Psyche“ (I 8) dieses Menschen muß Gegenstand einer Analyse sein dürfen und können. Die Psychologie ist sicher *ein* dem heutigen Wissensstand des Menschen entsprechender methodischer Weg, die Person Jesu intensiver zu verstehen und zu vermitteln. Es ist aber zu fragen, ob die Psychologie inhaltlich neue Erkenntnisse über den Menschen Jesus gewonnen hat oder ob sie die Aussagen der Christologie zu diesem Menschen nur in neue Worte kleidet. Eine weitere Frage ist die nach den Grenzen der Tiefenpsychologie. Wo zeigen sich Grenzen in der Erkenntnis der Person Jesu, wo steht die Tiefenpsychologie vor Fragen, die von der Christologie her zu beantworten sind? Hinsichtlich der tiefenpsychologischen Untersuchung einer historischen Person stellt sich ferner die Frage, ob das Material, das überliefert ist, überhaupt ausreicht, um Aussagen über die Psyche dieses Menschen zu machen. Weiß H. Wolff genug über Jesus, um ihn analysieren zu können?

b) *Das Menschenbild der Tiefenpsychologie.* H. Wolff geht bei ihrer Untersuchung des Menschen Jesus von einem Menschenbild aus, das von der Jungschen analytischen Tiefenpsychologie geprägt ist. Es ist sicher kein Menschenbild im philosophischen oder theologischen Sinn, das alle Fragen der menschlichen Existenz von einem sinnvollen, in sich geschlossenem Modell her beantwortet. Und doch geht die Tiefenpsychologie von einem eigenständigen Bild, insbesondere der „Psyche“ des Menschen aus. Es soll hier kurz zusammengefaßt angedeutet werden⁸: Die Psyche eines jeden Menschen enthält demnach verschiedene Schichten des Bewußtseins: Neben dem „Ichbewußtsein“ hat jeder Mensch sein „Persönliches Unbewußtes“, das von seinem persönlichen Verhältnis zu seiner Anima bzw. zu ihrem Animus und dem damit zu-

sammenhängenden persönlichen „Schatten“ geprägt ist. Unter diesem persönlichen liegt das kollektive Unbewußte. Dies ist die Sphäre der „archetypischen Bilder“. Darunter findet sich eine Tiefenschicht der Psyche, die von „archetypischen Symbolen“ geprägt ist. Die nächste Stufe ist ein Bereich der Psyche, der sich nur in Strukturen der Ganzheit und Allheit ausdrückt — die „Mandala-Figuren“. Dieser Bereich ragt in eine metaphysische, transzendente Sphäre hinein. Teilt sich dieser Bereich der Psyche in Träumen mit, wird „Gott . . . für Jung eine erfahrbare Größe.“⁹

Von diesem Bild der menschlichen Psyche ausgehend, untersucht H. Wolff Jesus. Sie analysiert die psychischen Prozesse und Funktionen, die von diesem Menschenbild her bei *jedem* Menschen vorzufinden sind. Jesus ist nach H. Wolff ein „integrierter Mann“, dessen Lebensvollzug sich durch seine „höhere Bewußtheit“ auszeichnet. Die „schöpferischen Kräfte“ seines Unbewußten finden Gestalt in „strömender Spontaneität“ seines Verhaltens. Sein Integrations- und Individuationsprozeß wird durch die Begegnung mit dem eigenen Schatten und das Eingehen auf den „berechtigten Widerstand“ der Menschen immer weiter vervollkommen. Es gibt an diesem Jesus keine „regressiven“ Züge. Weder eine Elternbindung noch eine Fremdbestimmung durch den kollektiven Schatten blockieren seine Individuation. Dieser Jesus lebt ganz im „Jetzt“. Die „positiv schöpferischen Möglichkeiten des Menschen“ werden jetzt von Jesus voll ausgeschöpft. Der Mensch Jesus ist wahrhaft „human“, er hat „psychischen Ganzheitscharakter“. Darum kann er ein „totales Existenzgefühl“ leben und vermitteln, das nur ein „heiliger Mensch“ kennt, dem eine „heile Welt“ aufgegangen ist. Es ist ein „neues Menschsein“, das Jesus als „erster integrierter Mann der Weltgeschichte“ lebt.

Dieses neue Menschsein teilt sich in besonderen Befähigungen mit. — Jesus hat „Vollmacht“. Sie drückt sich in seiner empathischen Reaktion aus. Ein integrierter, von

⁸ Siehe dazu: Ulrich Mann, die Gotteserfahrung des Menschen bei C. G. Jung; in: C. G. Jung und die Theologen, Hrsg. Wolfgang Böhme: S. 7–24.

⁹ Ebd. S. 15.

Projektionen freier Mensch hat einen durch nichts getrüben Zugang zur Realität. Darum kann er auch immer der jeweiligen Situation gemäß handeln. — Jesus ist „vollkommen“. Er lebt als Mensch auf der empathischen Menschheitsstufe. Sein Handeln entspricht darin dem empathischen Gottesbild, das allein ihm die Dimension des neuen Menschseins eröffnet. — *Jesus tut „Wunder“*. Aus seiner „maximalen Bewußtheit“ gibt Jesus den Anstoß zur „Wandlung“, der für die Menschen auf niederer Bewußtseinsstufe „numinosen“ Charakter haben muß. — Jesus wird selber den Menschen zum „Nächsten“. Weil er in seiner Person keine „unbewußten Minderwertigkeiten“ hat, die er auf die Menschen projizieren könnte, kann er einem jeden zum Nächsten werden und ihn als solchen annehmen. — Jesu psychologische Hauptfunktion ist das „Gefühl“. Sein Mitfühlen ist aktive „Willenshandlung“, das in positiver Weise auf den Nächsten gerichtet ist. Diese Gefühlsbeteiligung hat den psychologischen Sieg über eine Welt, die sich durch negative Projektionen zerstört, davongetragen. — Die Menschenbehandlung Jesu ist therapeutisch. Er ist aufgrund seiner maximalen Bewußtheit anderen „Instrument zur Wandlung“.

c) Das Menschenbild der Theologie

Um die Analyse des Menschen Jesus aus der Perspektive der Theologie kritisch würdigen zu können, muß zunächst dem Menschenbild der analytischen Tiefenpsychologie das Menschenbild der Theologie in ebenso knappen konturenhaften Zügen gegenübergestellt werden. Ich beziehe mich dabei auf die Anthropologie und Christologie *Emil Brunners*.¹⁰ Sie erscheint mir zu einer Gegenüberstellung besonders geeignet, da *Brunner* seine Anthropologie christozentrisch entfaltet.

(1) Brunner will den „Menschen im Licht Jesu Christi erkennen“ (64). „Jesus Christus als das fleischgewordene Gotteswort ist . . . Quelle und Norm der Erkenntnis“ (65). Es kann naturwissenschaftliche oder philosophische Anthropologie und Psychologie geben, weil auch der „natürliche“, nicht von der Offenbarung Gottes berührte Mensch ein gewisses Maß an Selbsterkenntnis hat. Diese Selbsterkenntnis ist aber durch die Sünde der Menschen stark begrenzt. „Es gehört . . . zur christlichen Glaubenserfahrung, daß nur der

von der Christuswahrheit getroffene Mensch sich selbst gegenüber wahrhaftig wird, weil nur er sich getraut, der unverhüllten Wahrheit ins Gesicht zu schauen“ (58).

Wer in Jesus Christus Gott dem Herrn begegnet, erkennt sich selbst als Kreatur, als Geschöpf Gottes (65). Die Erkenntnis der eigenen Kreatürlichkeit führt zur positiven Annahme der Leiblichkeit, die als „Kennzeichen der Andersheit des Geschaffenen gegenüber dem ungeschaffenen Sein des Schöpfers“ (74) begriffen wird. Die Begegnung mit dem Schöpfer als dem lebendigen Gott bewahrt den Menschen davor, Gott von sich aus zu denken und sich letztlich mit ihm zu identifizieren (66). Trotz seiner kreatürlichen Andersartigkeit ist der Mensch Gottes Ebenbild. Die „formal-strukturelle“ (91) Imago Dei ist die unverlierbare Beziehung des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer. Der Mensch ist von Gott, „der sich selbst verherrlichen und sich selbst mitteilen will“, geschaffen, um dem Liebesruf Gottes „in dankbarer Gegenliebe“ als „freies Wesen“ zu antworten. Aus seinem Wesenskern der „Freiheit, Selbstheit, Ichheit“ heraus kann der Mensch die Liebe Gottes „reflektieren“ (67). Der Mensch ist in eine „Freiheit als Möglichkeit“ der Antwort zu Gott gesetzt. Sie ist eine von Gott gegebene „bedingte Freiheit“ (69). Der Mensch steht in Relation zu Gott; diese Relation entspricht der Struktur seines Seins. Es ist „Verantwortliches Sein“ (72). Diese formale Imago Dei, die besonders im Alten Testament geschildert ist, ist zu unterscheiden von der „materiellen(n) Füllung dieser Struktur“. Das Neue Testament fragt, ob der „Mensch wirklich Gott die Antwort gibt, die vom Schöpfer gemeint ist“ (69). „Das wahre Menschsein ist das Sein in der Liebe Gottes.“ Aus diesem Sein-in-der-Liebe-Gottes und damit aus seiner wahren Bestimmung kann der Mensch durch eigenes Verschulden herausfallen. Ein solcher Mensch hat die „materiale“ Imago Dei verloren, während seine formal-strukturelle Relation zu Gott erhalten bleibt.

Die „geschlechtliche Polarität“ gehört „zur Gottebenbildlichkeit“ des Menschen (76). Dies ist nur zu verstehen, wenn der Mensch in

¹⁰ Emil Brunner, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung, Dogmatik II*; Zürich 1972.

Relation zu Gott verstanden wird. „Weil Gottes Wesen selbst Gemeinschaft ist, darum muß der Mensch als ein Lieben-Könnender, also als ein Menschenpaar geschaffen werden. Er kann sein Wesen nicht realisieren ohne den anderen“ (77). Die „Individualität gehört zur kreatürlich leiblichen Existenz“. Sie ist Ausdruck der „Ergänzungsbedürftigkeit“ des einzelnen und „natürliche Voraussetzung der Gemeinschaft“ (78). Gott will sich im Menschen verherrlichen — das macht den Menschen zur „Krone der Schöpfung“ (79). Die „Bestimmung des Menschen, über die Kreaturen zu herrschen, . . . ist Konsequenz“ seiner *Imago Dei* (80).

(2) *Jesus ist wahrer Mensch*. Das „wahre Menschsein“ Jesu drückt sich im Sinne der biblischen Anthropologie in der Kreatürlichkeit Jesu aus. Dieser Mensch wurde von einer Frau geboren und lebte wie alle Juden unter dem Gesetz (Gal 4, 4). Wenn wir der Überlieferung trauen dürfen, hatte Jesus eine bewegte Kindheit. Von seiner persönlichen Entwicklung heißt es, daß er an „Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und Menschen“ zunahm (Luk 2, 52). Seine Leiblichkeit erfordert Nahrung und Schlaf. Er zeichnet sich im Denken und Handeln durch intellektuelle Fähigkeiten, aber auch durch menschlich beschränktes Wissen aus. Er ist ein Mensch, der tiefes Mitleid empfindet (Mat 9, 36) und der selber einen Weg des Leidens hinter sich bringen muß, bevor er durch seine Hinrichtung ein einsames Ende nimmt. Emil Brunner betont, daß die Quellen so gut wie nichts bieten, „das uns erlauben würde, eine äußere oder innere Biographie Jesu zu schreiben. Er tritt in das Licht der geschichtlichen Überlieferung als reifer Mann“ (342). Dieser Jesus ist in seiner Kreatürlichkeit „ein Mensch wie wir“.

Das „wahre Menschsein“ Jesu läßt sich besonders an den Punkten erhellen, wo dieser Mensch sich in seinem Lebensvollzug von allen Menschen unterscheidet. Jesus ist nicht nur seiner kreatürlichen Struktur nach „*Imago Dei*“. Er lebt auch im Vollzug die Ebenbildlichkeit, weil er *in* Gott ist. Dieses Sein in Gott äußert sich darin, daß Jesus zwar als Mensch geschildert wird, der versucht wird, daß er dieser Versuchung aber nicht erlag. Das Neue Testament schildert einen geschichtlichen Menschen, der ohne Sünde ist. Jesus ist die wahre *Imago Dei*, weil er die

schöpfungsmäßige Stellung des Menschen zu Gott lebt. Seine Relation als Mensch zum Schöpfergott kommt in der Einheit seines Willens mit dem Willen Gottes zur positiven Erfüllung. Darin unterscheidet sich der Mensch Jesus von anderen Menschen. „Sein Lebensbild zeigt einen Menschen, der die personifizierte heilige Gottesliebe ist“ (344). Hier zeigt sich auch, was im Kern *wahre* Menschlichkeit ist: Sie „entsteht nicht durch volle Entwicklung menschlicher Anlagen . . ., sondern durch Annehmen der Gottesliebe“ (71). Das wahre „*Humanum*“ kann von der biblischen Anthropologie her, deren Ausgangspunkt die Christologie ist, nur als Menschsein *in* Gott verstanden werden.

Emil Brunner weist, wenn er von der „Grenze der Menschlichkeit Jesu“ spricht, neben den Wundertaten besonders auf Jesu „Messiasbewußtsein“ (344) hin. Doch hier tut er einen „Schritt über die Grenze des Empirisch-Wahrnehmbaren hinaus“ (345) und begibt sich in den anderen Bereich der Christologie, die Jesus nicht mehr vom wahren Menschsein, sondern nur noch von seinem Gott-Sein her ergründen kann. Gänzlich trennen lassen sich diese beiden christologischen Aspekte jedoch nicht! Das „wahre Menschsein“ Jesu hat seinen Ursprung in seinem „wahren Gottsein“, in seinem „Sein in Gott“. Nur weil Jesus wahrer Gott ist, kann er überhaupt wahrer Mensch sein!

d) *Die Differenzen der beiden anthropologischen Ansätze*

(1) Wo liegen die grundsätzlichen Differenzen zwischen den beiden *anthropologischen Ansätzen* zur Betrachtung des Menschen Jesus? Die kurz umrissene biblische Anthropologie geht davon aus, daß dem Menschen wahre Selbsterkenntnis nur von der Gotteserkenntnis her möglich ist. Die Erkenntnis der eigenen Kreatürlichkeit beantwortet somit die Frage nach dem „Woher“ des Menschen. Diese Frage bleibt im tiefenpsychologischen Ansatz unbeachtet und unbeantwortet. Mit der Kreatürlichkeit wird die positive Bedeutung der Leiblichkeit entdeckt — als Merkmal der Geschaffenheit. Die Bedeutung der Leiblichkeit und die damit verbundene Begrenztheit und geschichtliche Gebundenheit des Menschen wird bei der rein psychologischen Betrachtung des Menschen, so wie H. Wolff sie vorführt, wenig oder gar nicht berücksichtigt. Die psychisch-intellektuellen Fähigkeiten

ten führen nicht zu einer Gotteserkenntnis. Diese ist nur aus einer „geistlichen“¹¹ Gottesbegegnung abzuleiten. Solche Gotteserkenntnis führt den Menschen zur Erkenntnis seiner selbst, zur Erkenntnis seiner Imago Dei. Der Mensch findet sich in seiner grundsätzlich unveränderbaren Relation zu Gott. In dieser Relation hat er sein „Sein“ verantwortlich zu gestalten. Die Tiefenpsychologie kennt dieses dem Menschen übergeordnete personale Gegenüber nicht. Der Mensch wird als in sich geschlossene Person verstanden, die in sich eine zum Transzendenten hin offene Dimension hat. Wenn sie damit auch die Struktur der menschlichen Psyche beschreibt, mittels derer ein gläubiger Mensch seine Beziehung zum Transzendenten — zu Gott — eingehen kann, so versteht die Tiefenpsychologie den Menschen doch *nicht* grundsätzlich von einer Relation zu Gott her.

Mit den Begriffen „Ichbewußtsein“, persönliches und kollektives „Unbewußtes“, „Archetypen“, „Symbole“ und „Mandala“ werden von der Psychologie Strukturelemente der menschlichen Psyche beschrieben, die auch von einem biblischen Menschenbild her anerkannt werden können; nur daß hier die Erkenntnis und der Umgang mit diesen Elementen immer in der Relation zum Schöpfer gesehen und verstanden werden — und nicht allein aus dem menschlich immanenten verantwortlichen Denken und Handeln heraus. So sind „Freiheit, Selbstheit, Ichheit“ des Menschen für die Theologie keine anthropologisch immanenten Strukturen; sie stehen in Relation zu Gott. Da die Tiefenpsychologie keine „Ebenbildlichkeit“ als Maßstab für das „wahre Menschsein“ kennt, beurteilt sie die materiale Füllung der psychischen Strukturen auch nur von den *im* einzelnen Menschen liegenden Möglichkeiten, die das „Unbewußte“ anbietet, her.

Es ist sicher eine hilfreiche Erkenntnis der Tiefenpsychologie, daß die geschlechtliche Polarität des Menschen nicht nur auf der leiblichen, sondern auch auf der innerpsychischen Ebene zu finden ist. Die Theologie wird hier für ihre Frage nach den Hintergründen der „Sünde“ des Menschen sicher manche Anregung finden. Sie muß aber gegenüber der Psychologie kritisch anmerken, daß erfülltes, friedevolles Leben nicht allein von der Integration des gegengeschlechtlichen

Seelenanteils abhängt, sondern von dem Umgang mit der Relation zu Gott. So kann auch „Individuation“ nicht als Ziel in sich anerkannt werden. Die Individualität des Menschen wird als Gabe und Grenze des Menschen in der Gemeinschaft zu Mitmenschen und zu Gott gesehen.

(2) Wo liegen die entscheidenden Differenzen zwischen den beiden *Jesusbildern*? Die Differenzen ergeben sich aus den gezeigten unterschiedlichen Menschenbildern, auf denen unterschiedliche methodologische Wege zur Erfassung des Menschen Jesu aufbauen. Die Tiefenpsychologie beschreitet in ihrer Analyse den Weg der Empirie. Sie will rein wissenschaftlich analytisch beschreiben, als wen sie den Menschen Jesus vorfindet. Die Theologie macht sich die wissenschaftlichen Methoden der modernen Biblexegese zunutze, geht aber grundsätzlich davon aus, daß in die vorfindlichen Lebensstrukturen hinein Offenbarung Gottes erfolgt ist. Für die Theologie ist Jesus das Zentrum der Gottesoffenbarung. Er ist der inkarnierte Gott, der als wahrer irdischer Mensch die Fülle des menschlichen Seins lebt.

Für die Tiefenpsychologie ist Jesus ebenfalls der Höhepunkt menschlichen Seins — doch dies nicht aus einer wie auch immer gestalteten Beziehung zu Gott heraus, sondern aus der zur Vollkommenheit gelangten psychischen Entwicklung. Während für die Theologie mit dem Wissen um die Kreatürlichkeit Jesu seine Leiblichkeit erkannt und gewürdigt wird, wird für die Psychologie mit der zunehmenden psychischen Reifung die Leiblichkeit des Menschen weniger beachtet — so jedenfalls bei H. Wolff, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden.

e) *Methodenkritik*

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal auf den methodischen Ansatz H. Wolffs beim „historischen Jesus“ eingehen. Die Problematik dieses Ansatzes ist bereits angeschnitten worden. Wenn H. Wolff eine Analyse des historischen Jesus liefern will, dann darf sie meines Erachtens auch als Psychoanalytikerin mit der Auswahl des Quellengutes nicht derart *selektiv* verfahren, wie sie es tut.

¹¹ Brunner, Dogmatik II 73.

(1) Die Evangelien verwenden einen erheblichen Teil ihres Berichtes auf die *Passion* Jesu. Dieser Leidensweg Jesu ist historisch verbürgt! Im Rahmen dieser Texte wird von Jesus nicht nur als einer strahlenden menschlichen Persönlichkeit berichtet. Er wird als ein in seiner Not schwacher und verzweifelter Mensch gezeigt. Lassen sich die Szene in Gethsemane und die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz so problemlos aus dem historischen Jesusbild heraus schneiden, daß H. Wolff hierzu noch nicht einmal einen exegetischen Hinweis für nötig hält? Oder kann es sein, daß diese Berichte vom schwachen, gebrochenen Menschen nicht in das strahlende Jesusbild H. Wolffs hineinpassen, die diesen Mann als über scheinbar alle Schwachheiten und menschlichen Unzulänglichkeiten erhaben darstellt? Ich meine, daß gerade in dieser Schwachheit ein Menschsein Jesu aufleuchtet, das für unseren „tagtäglichen Existenzvollzug aktuell“ (I 8) ist.

(2) Weitere Texte, die ich vermissen, sind u. a. die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“, seine „Messiasbehauptung“, sein Reden davon, daß er „gekommen ist“ (Mat 9, 13) und sein Zuspruch der Sündenvergebung. In allen diesen Texten wird in besonderer Weise die *Einbindung Jesu in die Tradition* des Judentums, in den Bund Gottes mit seinem Volk deutlich. Warum hat H. Wolff diese bei Jesus vorfindliche Tradition nicht beachtet? In ihrem ersten Jesus-Buch ist es ihr ein besonderes Anliegen aufzuzeigen, welche Bedeutung C. G. Jung der Tradition beimißt. Entwurzelung und Abschneidung von der Tradition führt den Menschen in eine psychische Katastrophe. Und dennoch schneidet sie selber Jesus von seiner Tradition ab, indem sie seine eigenen Aussagen ignoriert.

(3) Wenn H. Wolff einen historischen Menschen analysiert und dabei auf solch eine überragende Persönlichkeit stößt, müßte ihr analytisches Interesse dann nicht auch nach *Ursprung und Hintergrund* dieser besonderen Persönlichkeit fragen? Hat dieser Mensch seine Integration und Individuation durch einen persönlichen Reifeprozess erworben? Woher hat er den Anstoß dazu bekommen? Dieser Mann lebte doch ausschließlich unter Menschen auf minderer Bewußtseinsstufe! Warum geht die Untersuchung so gänzlich an den Fragen nach den Hintergründen vorbei, während gleichzeitig jegliche Tradition dieses

Menschen unbeachtet bleibt oder als überwunden abgetan wird?

f) *Thesen*. Wir fassen das Ergebnis in drei Thesen zusammen.

(1) *Der Versuch H. Wolffs, die Besonderheit der Person Jesu ausschließlich auf der psychologisch-immanenten Ebene analytisch darzulegen, führt aus der Sicht der Theologie zu einer unangemessenen Überhebung der Möglichkeiten des vorfindlichen Menschen.*

(2) *Die Besonderheit des Menschen Jesus — die in ihm wahrhaft erfüllte Imago Dei — läßt sich nicht erfassen, wenn man diesen Jesus ohne seine Relation zu Gott beschreiben und erklären will.*

(3) *Der von H. Wolff analytisch untersuchte Mann Jesus ist nicht identisch mit dem „wahren Menschen“ der Christologie.*

II. Ist die Menschenbehandlung Jesu — wie sie von Hanna Wolff psychoanalytisch dargestellt wird — mit der Menschenbehandlung Jesu — wie die Theologie sie versteht — identisch?

Diese Frage kann bereits jetzt mit einem deutlichen „Nein!“ beantwortet werden! Die Bedeutung, die die beiden unterschiedlichen Disziplinen der Menschenbehandlung Jesu beilegen, ist verschieden. Der Vergleich der anthropologischen Ansätze hat uns gezeigt, daß nicht nur das Menschenbild, sondern auch das Jesus-Bild grundsätzliche inhaltliche Differenzen aufweisen. Die Folgen dieser Differenzen für die unterschiedliche Sicht der Menschenbehandlung sollen nun im einzelnen dargestellt werden.

Ich möchte betonen, daß es hier nicht um ein gegenseitiges Auspielen der Disziplinen Tiefenpsychologie und Theologie gehen kann. Die Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, aus der Sicht der Theologie die im methodischen Ansatz verborgenen Differenzen zur tiefenpsychologischen Darstellung und Auswertung der Gestalt Jesu aufzuweisen.

Bei der Betrachtung der Menschenbehandlung Jesu soll die unterschiedliche Bedeutung, die die Tiefenpsychologie H. Wolffs hinsichtlich der Analyse und Therapie und die Theologie hinsichtlich der Soteriologie dem Reden und Handeln Jesu beimißt, herausgestellt werden. Bei aller Aufzeichnung von Differenzen im Ansatz soll jedoch eine Würdigung der hilfreichen und deutlichen Auf-

zeigung dessen, wie die „Wandlung“ in einem Menschen Gestalt annehmen kann, nicht außer acht gelassen werden — sei es die Wandlung durch „Therapie“ oder durch „Glaube. Zur besseren Übersicht soll hier bereits gesagt werden, daß sich aus den unterschiedlichen anthropologischen Ansätzen für die „Menschenbehandlung“ unterschiedliche Ziele und Wege ergeben.

Die Tiefenpsychologie sieht das *Ziel* in der oben beschriebenen „Humanisierung des Menschen“. Die Theologie sieht das Ziel in der Erfüllung der „wahren Imago Dei“, in der Wiederherstellung der bewußten Relation zu Gott.

Der *Weg*, den die Menschenbehandlung Jesu einschlägt, ist für die Tiefenpsychologie die Entfaltung aller im Menschen liegenden Möglichkeiten zur Erreichung des Hochziels der Humanisierung; für die Theologie ist der Weg die Entfaltung des Zieles. Das „wahre Menschsein“ steht durch das Heilswerk Christi am Anfang des Lebens in Gott.

Für die nun folgende Diskussion sollen die drei Sätze zur „Bewußtheit“, die H. Wolff in ihrem I. Buch (93–100) aufstellt, als Gliederung dienen. Die verschiedenen Aspekte der Menschenbehandlung, die besonders im II. Buch zur Sprache kommen, werden hier eingliedert.

a) *Wer bewußt lebt . . . , vermag andere bewußt zu machen*

Es soll hier zunächst auf die allgemeine Formulierung: „wer bewußt lebt . . .“ aufmerksam gemacht werden. Es ist für H. Wolff eine allgemein-menschliche Möglichkeit, bewußt zu leben. Jesus hat dies eben vorgelebt. Andere werden durch die Begegnung mit dem bewußt lebenden Jesus selber bewußt gemacht; d. h. sie werden zur Selbsterkenntnis hinsichtlich des eigenen Schattens und der eigenen Projektionen geführt. Die unbewältigte Vergangenheit schlägt sich bei jedem Menschen in seinem Schatten nieder. Die Projektion dieses Schattens hat für „Psyche und Leben vernichtende“ Folgen.

Die Theologie kann voll bestätigen, daß die Begegnung mit Jesus die Menschen zur Selbsterkenntnis führt, aber nicht nur, weil Jesus als Mensch auf höherer Bewußtseinstufe lebt, sondern weil sich im Menschen Jesus der inkarnierte Schöpfergott offenbart. Selbsterkenntnis ist Erkennen des eigenen Sünder-Seins. Die unbewältigte Vergangen-

heit führte zur Distanzierung von Gott. Sie ist ein Zeichen der gebrochenen Gemeinschaft mit Gott.

Es wäre sicher eine besondere theologisch-tiefenpsychologische Untersuchung wert, ob der Schatten an sich schon Zeichen des *Sünder-Seins* — also Schuld im theologischen Sinne — ist. Oder ist der „Schatten“ zunächst nur wertfreies Zeichen der Kreativität eines Menschen — so z. B. auch beim Menschen Jesus? Wurde dann dieser Schatten erst durch den Bruch der materialen Füllung der Imago Dei zur Sünde? Wenn wir hier von der Selbsterkenntnis des Menschen sprechen, so ist von seiten der theologischen Anthropologie deutlich, daß jeder vorfindliche Mensch Sünder ist, weil seine Gottesbeziehung entweder als nur „formal“ oder als „unvollkommen material“ gefüllt verstanden wird. Der Schatten eines jeden Menschen wird — da er, wie H. Wolff ausführt, immer Projektion zur Folge hat — zum Träger der Schuld eines Menschen. Lebenvernichtende, die zwischenmenschlichen Beziehungen zerstörende Verhaltensweisen (sprich: Projektionen) sind sündig. In diesem Sinne wird Projektion von Jesus tatsächlich als „Unrecht“ betrachtet (II 65).

H. Wolff sagt: Weil Jesus bewußt lebt, macht er anderen Mut zur Selbstbegegnung. Er führt ein Leben vor Augen, das von den Menschen auf dem Weg der Integration erreicht werden kann. Wegen dieser Perspektive macht er anderen Mut zur Begegnung mit dem eigenen Schatten.

Als Theologin sehe ich den Weg zur Selbstbegegnung und Selbstannahme anders. Nicht das in Jesus vorfindliche erreichbare Ziel macht dem Menschen Mut zur Selbstbegegnung, sondern die Jesusbegegnung, die zur Erfahrung des totalen von Gott-Angenommen-und-Geliebt-Seins wird. Die von der Bewußtheit Jesu angeregte Selbstbegegnung führt auf dem Weg der Schatten-Integration zur Selbstannahme. Diese Selbstannahme ist bei H. Wolff Voraussetzung, das Phänomen zu erfahren, „das Gnade und Vergebung Gottes heißt“ (II 103). Die durch die Jesusbegegnung angeregte Selbsterkenntnis führt zur Entdeckung der eigenen Kreativität, der Relation zu Gott. Das Heilswerk des menschgewordenen Gottes bewirkt für den Menschen die Vergebung aus Gnade. Diese Erkenntnis des Angenommenseins von Gott führt den Menschen zu einer Selbstannahme.

Als von Gott geliebter kann der Mensch sich selbst als der annehmen, der er ist.

Die Rücknahme der Schattenprojektion führt zur neuen Entdeckung des Mitmenschen als „Nächsten“. Diesen Vorgang bezeichnet H. Wolff mit dem Begriff „Buße“ (II 135). Sie hat damit sicher tiefenpsychologisch einen Vorgang erfaßt, den auch die Theologie bezeichnet. Durch Bereinigung der Schuld wird das Verhältnis zum Mitmenschen verändert. Jedoch fehlt auch hier bei H. Wolff die Relation zu Gott. Erst die Buße = Umkehr zu Gott ermöglicht die neue Beziehung zum Nächsten. Es ist H. Wolff beizupflichten, wenn sie anführt, daß von der Antwort oder Reaktion auf die Begegnung mit Jesus die Zukunft dieses Menschen abhängt. Die „Konfrontierung mit Jesus“ ist ein „entscheidungsvolle(r) Augenblick“ (I 94). Ein „Ja“ zu Jesus beinhaltet „alle Chancen“ (I 135), während ein „Nein“ zur „Stagnierung und Regression“ führt. Wenn wir auf die bisher angeführten Differenzen zurückblicken, ist es recht verwunderlich, daß H. Wolff sich hier zu dem wenn auch vorsichtigen Hinweis verstehen kann, daß ein „Ja“ „nach Jesu Versicherung selbst hinsichtlich der Stellung vor Gott den Ausschlag“ gibt (I 135). Abgesehen von diesem Hinweis kann gesagt werden, daß H. Wolff die „Chancen“, die Jesus dem Leben eines Menschen eröffnet, in ihren Ursachen und Zielen völlig anders begründet als die Theologie. Es gibt manche Parallelität der Lebensphänomene; ihre Hintergründe und Perspektiven werden von den beiden zur Diskussion stehenden Disziplinen jedoch völlig unterschiedlich abgeleitet.

b) . . . *vermag andere auf die Wahrheit ihres Menschseins anzusprechen*

Daß die „Wahrheit des Menschseins“ in der Tiefenpsychologie inhaltlich anders gefüllt wird als in der Theologie, ist bereits hinreichend aufgeführt worden. H. Wolff gebraucht (I 96) für die Bezeichnung des „Wesenhaften des Menschseins“ den theologischen Begriff der Imago Dei. Ob die theologische Bedeutung dieses Begriffes wirklich identisch ist mit dem Jungschen „Selbst“, müßte gesondert überprüft werden. Für unseren Zusammenhang ist auffallend, daß hier dem Menschen eine Gott-Ebenbildlichkeit zugesprochen wird, obwohl wir bisher festgestellt haben, daß H. Wolff keinen persona-

len, sich selbst offenbarenden Gott voraussetzt. Wessen Ebenbild soll der Mensch sein? Jesus will diese Imago Dei im Menschen „mobilisieren“, sagt H. Wolff. Seine höhere Bewußtheit spricht das Unbewußte seines Gegenübers an. Das so aktivierte autonome Unbewußte „geht seinen Weg zur Wiederherstellung des psychischen Gleichgewichtes“ (II 54). Das Unbewußte eines Menschen, das sich in Träumen und Archetypen mitteilt, dient, wenn es zur Bewußtheit gelangt, dem Menschen als Erkenntnisgrund für das Wesen seines Menschseins. Dem ist von der Theologie entgegenzuhalten, daß Jesus die Imago Dei im Menschen nicht einfach „mobilisiert“ hat. Die Soteriologie lehrt die „Neuschöpfung“ des Menschen, der seine materiale Füllung der Imago verloren hat. Die therapeutische Aktivierung des Unbewußten kann diese Neuschöpfung nicht erreichen! Es muß ebenfalls zurückgewiesen werden, daß das Unbewußte, die Träume und Archetypen als Erkenntnisgrund für das Wesen des Menschseins hinlangten. Einziger Erkenntnisgrund für das wahre Menschsein wird immer die Gestalt des Jesus Christus bleiben. Damit soll nicht abgewiesen werden, daß die Träume und Archetypen als mögliche Wege der Offenbarung von Gott genutzt werden können und genutzt worden sind.

Hier einige Gedanken zu den *Archetypen*. Sie gelten als psychische Reaktionsweisen des Menschen, als Versuche des Menschen, Antworten auf Grundfragen der Existenz zu geben (III 152). Solche Archetypen lassen sich in allen Völkern und Kulturen nachweisen. H. Wolff macht dem Judentum den besonderen Vorwurf, die Archetypen der „Schöpfung“ und des „Jüngsten Tages“ historisiert zu haben. Sie weist solchen Umgang mit den Archetypen zurück. Es ist H. Wolff sicher in ihrem Vorwurf der Historisierung der Archetypen beizupflichten, wenn auch deutlich gesagt werden muß, daß dieser sehr allgemeine Vorwurf den vielfältigen Bemühungen der Theologie insbesondere um die inhaltliche Aussage von Schöpfung und Eschatologie nicht gerecht wird. Gerade in diesen Bemühungen um den Aussagegehalt zeigt sich, wie erst die Theologie die Archetypen nimmt — mag sie diese Phänomene auch anders benennen — und wie hoch sie sie als mögliche Offenbarungsquelle anerkennt. Indem H. Wolff die Historisierung der Archetypen zu-

rückweist, lehnt sie auch die Offenbarung Gottes in diesen Archetypen ab. Die Fragen nach dem „Woher und Wohin, Warum und Wozu“ (III 152) des Menschen werden für sie somit nur von diesen von der Psyche des Menschen hervorgebrachten Archetypen beantwortet. Es sind Antworten, die der Mensch sich selber gibt. Ich vermisse bei H. Wolff die Ausführung der archetypischen Antworten auf das Woher und Wohin des Menschen. Wie beantwortet sie als Tiefenpsychologin das Warum und Wozu? — also die elementaren Fragen nach dem Sinn menschlichen Lebens? Die Frage nach dem Ende eines Menschen, nach Sterben und Tod, taucht in ihren drei Büchern nicht auf! Warum führt H. Wolff nicht aus, wie ein integrierter Mensch mit diesen existentiellen Lebensproblemen umgeht?

Die Theologie, die die Archetypen als möglichen Weg der Offenbarung Gottes anerkennt, kann diese Fragen beantworten. Ein Beispiel: Das eschatologische Gleichnis von den „anvertrauten Talenten“ (Mat 25, 14 - 30) enthält für H. Wolff „Grundaussagen Jesu zur Ermöglichung eines wahren und vollen Lebensvollzuges“ im „Tun jetzt und hier“ (II 100). Demgegenüber könnte die Theologie formulieren, daß es hier um die Gabe des wahren und vollen Lebens geht, das im Tun jetzt und hier zum Vollzug kommen soll.

Die Wahrheit des Menschseins äußert sich im *Glauben*. Für H. Wolff ist „Glaube“ der schöpferische Zugang zu sich und zur Realität (III 90). Er ist eine „existentielle Gesamthaltung, bei der das Bewußtsein für die schöpferischen Impulse vom Unbewußten her rezeptiv geöffnet ist“ (I 120). Von der Theologie her möchte ich den Glauben als „Zugang zum Schöpfer“ formulieren, „der dem Geschöpf Mensch die Impulse gibt für eine Neugestaltung der existentiellen Gesamthaltung“.

c) . . . zum Instrument schöpferischer Wandlung

Bei der theologischen Deutung Jesu haben wir bereits gesehen, daß Jesus nicht als „Instrument“ der Wandlung betrachtet werden darf, also als Mittel zum Zweck, das man sich dienstbar machen kann. Jesus ist nicht „Instrument“, sondern selber vollzogene „Wandlung“. H. Wolff deutet den Nachfolgeruf Jesu als Aufforderung, die prinzipielle

„Entwicklungsmöglichkeit allen Menschseins“ hinsichtlich der höheren Bewußtheit (III 125) für sich zum Vollzug zu bringen. Jesus ruft den Menschen „zur freien Selbstausprache und verantwortlichen Selbstentfaltung“ auf. Er appelliert, die „selbstregulierenden Fähigkeiten der autonomen Psyche“ (II 169) zu entfalten.

Hier wird noch einmal deutlich, wie sehr H. Wolff die Menschenbehandlung Jesu auf die ausschließlich im Menschen liegenden Möglichkeiten beschränkt. Nachfolge ist für die Theologie Christusnachfolge und nicht Nachahmung eines psychischen Entwicklungsprozesses! Daß Christusnachfolge zu einer Neuwerdung und Wandlung des Menschen führt, versteht sich aus der Neuschöpfung, aus der Heilung der Relation zu Gott heraus — und nicht allein aus der Bewußtheitsentwicklung. Der Nachfolgeruf, wie ihn H. Wolff darstellt, ist Aufruf, einen Weg der Persönlichkeitsbildung anzutreten, an dessen Ende das Ziel des wahren Humanum, die Wiedergeburt, das neue Leben steht. Christusnachfolge dagegen geht von der Wiedergeburt und der Gabe des neuen Lebens aus, das in seiner Entfaltung zur Vollendung kommen soll — aber nicht mehr in seiner Erlangung.

Bei H. Wolff sind Rezeptivität und Wille entscheidende Voraussetzung für jede Wandlung. Sie beschreibt als Rezeptivität eine psychische Grundstruktur, ohne die keinerlei Heilung und Erneuerung möglich ist (II 93). Zudem muß eine rezeptive Psyche auch den Willen zur Wandlung haben. Der Wille zur bewußten Christusnachfolge ist eine Grundvoraussetzung, die auch die Theologie kennt. Glaube und die daraus folgende Wandlung eines Menschen sind auch für die Theologie Phänomene, die sich in der „Seele“ und im „Herzen“ — in der Psyche — eines Menschen abspielen. Aber gibt es wirklich Grundstrukturen der Psyche, die Glauben grundsätzlich möglich bzw. dann auch unmöglich machen? Sind Menschen, denen die Fähigkeit der Rezeptivität völlig fehlt¹², für jeglichen Zugang der Offenbarung Gottes verschlossen? Diese Frage müßte von einer der Dimensionen der Gottesoffenbarung gegenüber offenen Tiefenpsychologie und von der Theologie ge-

¹² Siehe Beispiele II 79–81

meinsam auf der Grundlage einer empirischen und wissenschaftlich-theoretischen Untersuchung beantwortet werden!

Der Nachfolger Jesu zur Umstrukturierung und Neuwerdung der Persönlichkeit eines Menschen fordert lt. H. Wolff eine „Arbeitsleistung“ und „Kampf“ eines Menschen mit sich selbst (II 32). Es sind „harte Forderungen“, die Jesus an die Menschen richtet. Ein „In-Ruhestellung-Gehen“ gibt es bei ihm nicht. Jesus fordert das Tun, den Vollzug der Wandlung hier und jetzt.¹³ Im Lichte der Soteriologie nehmen die Forderungen Jesu jedoch anderen Charakter an. Es gibt bei Jesus ein In-Ruhestellung-Gehen! Wenn er die Müheligen und Beladenen zu sich ruft (Mat 11, 28), weist er sie nicht mit Forderungen von sich. Die Imperative Jesu sind als Vollzug des empfangenen neuen Lebens — des Indikativs — zu verstehen.

d) These

Unsere Ausgangsfrage für diesen Abschnitt der Untersuchung soll mit der folgenden zusammenfassenden These beantwortet werden: *Die Menschenbehandlung des Psychotherapeuten Jesus — wie sie von H. Wolff dargestellt wurde — hat andere Voraussetzungen und Ziele für die Wandlung eines Menschen als die Menschenbehandlung des Christus.*

III. Stellt Hanna Wolff mit ihrer tiefenpsychologischen Untersuchung die wahre Identität des Christentums heraus?

Grundvoraussetzung für die Findung der Identität des Christentums ist für H. Wolff eine unumgängliche Ablehnung des Alten Testaments. Sie beruft sich dabei auf Marcion und Adolf von Harnack (III 8–9). Jesus muß aus dem Judentum herausgelöst werden, wenn man das wirklich „Neue“, das er gebracht hat, erkennen will.

Es ist deutlich, daß H. Wolff in ihrer Untersuchung vom Menschen Jesus ausgeht und über den Weg der Entprojizierung und Entharmonisierung das Christentum zu diesem Menschen Jesus hinführen will. So ausschließlich, wie sie in ihrem Ansatz *nur* den Menschen Jesus analysiert, so ausschließlich sucht sie die Identität des Christentums in diesem Menschen. Damit bleiben die grundsätzlichen Differenzen zwischen ihrem tiefenpsychologischen und unserem theologi-

schen Ansatz bestehen: Für die traditionelle Theologie ist nie *allein* der Mensch Jesus von Relevanz, sondern immer der Mensch Jesus, der zugleich Gott ist. H. Wolff analysiert von ihrem Jesusbild ausgehend die evangelische Theologie. Ihre rein empirische Untersuchung geht von anderen Voraussetzungen aus und führt zu anderen Ergebnissen als die christozentrische Theologie. Dennoch deckt sie eine Reihe von Mißständen auf, die auch aus Sicht der Theologie durchaus kritikwürdig erscheinen und die hier Beachtung finden sollen.¹⁴

Ich werde für die folgende Auseinandersetzung Gliederungspunkte aus dem dritten Buch übernehmen. Es soll dabei jeweils gefragt werden: Warum führt H. Wolffs Jesusbild zu dieser theologischen Aussage? Welche Aussage macht demgegenüber die Theologie? Welche berechtigten Fragen stellt H. Wolff an die Theologie und an das Christentum?

a) *Richtet nicht!*

Warum lehnt H. Wolff alle an die Gestalt Jesu geknüpften Richtervorstellungen ab? Wir haben bei der Darstellung des Jesusbildes gesehen, daß H. Wolff zwar den „historischen“ Jesus betrachtet, daß dieser aber in ihren Augen aufgrund seiner höheren Bewußtheit „geschichtslos“ erscheint. Seine Einbindung in die Geschichte der Menschheit, insbesondere in die „Heilsgeschichte“ wird irrelevant; sie ist überwunden. Die Darstellung Jesu erfolgt ganz aus seiner Gegenwartssituation heraus. Von diesem Ansatz her ist es logisch, daß der Mensch Jesus keine eschatologische Richtersfunktion haben kann. Jegliche transzendente Überhöhung dieses Menschen, zumal die Überhöhung zum Weltenrichter, muß abgewiesen werden. Allein der historische Jesus hat Relevanz.

¹³ H.-J. Albrecht, a.a.O. S. 423, bezeichnet diese Imperative als „beängstigend“, weil der integrierte Mann Jesus uns hier „in durchaus einseitig maskulinen Ansprüchen begegnet“. Albrecht benennt das dahinter verborgene Menschenbild als „Anthropologie des du-sollst“.

¹⁴ Siehe dazu auch Ferdinand Hahn, a.a.O. S. 182–183, These 4.1–4.10.

Die Theologie geht demgegenüber von einer Einbindung Jesu in die Heilsgeschichte aus. Seine Bedeutung für die Menschheit wurzelt in seiner Gottessohnschaft. Das Werk Jesu hat Ewigkeitswert. Seine Bedeutung als Weltenrichter ist aus der Geschichte der Gottesoffenbarung zu verstehen. Hier spielte sich das Wissen von einer Gerechtigkeit Gottes, die nicht mit patriarchalischen Verhaltensweisen deckungsgleich ist!

Es ist H. Wolff beizupflichten, wenn sie den destruktiven Richtgeist, der sich unter Christen findet, ganz massiv als unjesuanisch ablehnt. Daß dieser Richtgeist aus einem Patriarchat erwächst, das sein Verhalten durch die Projektion eines Richtergottes sanktioniert, ist eine hilfreiche tiefenpsychologische Aufdeckung noch heute bestehender Mißstände. Es ist jedoch zu bedenken, daß der Imperativ Jesu: „Richtet nicht!“ gegen destruktives sündhaftes Verhalten von Menschen gerichtet ist und daß damit etwas anderes gemeint ist als die Ablehnung der Gerechtigkeit Gottes, die seinem wahren Sein als Schöpfergott entspricht. Unter diesem Aspekt wäre auch die jüdische Vorstellung vom „Richtergott“ noch einmal zu bedenken.

b) *Allein durch Gnade?*

Es ist nur zu verständlich, daß H. Wolff, die die Bedeutung Jesu in seiner Integration und Individuation sieht, die Vorstellung von der Gnade Jesu ablehnt. Für sie kann Jesus keine stellvertretende Bedeutung annehmen. Wenn Jesus Liebe und nicht Gnade predigt, wie H. Wolff betont, dann ist das jedoch, recht betrachtet, nicht Ablehnung der Gnade, sondern Mitteilung der Gnade Gottes, die sich in der Gestalt Jesu als Liebe offenbart!

Paulus, der Jesus in die Geschichte der Gottesoffenbarungen eingebunden sieht, hat Jesus als menschengewordenen Gott erkannt und sein Sterben und Auferstehen als Dienste der Gnade verkündet (Phil 2, 5 - 11). Hilfreich sind H. Wolffs Überlegungen zu den biographisch-psychologischen Voraussetzungen des Paulus¹⁵, wenn auch ihre Methodik zu dieser Betrachtung etwas merkwürdig anmutet. Die Textbasis, aus der sie die psychische Entwicklung des Paulus erhebt, scheint doch recht mager, und ihr Paulusbild wirkt spekulativ (III 75 - 84). Begriffen hat sie die inhaltlichen Aussagen, die Paulus zur Menschwerdung, zum Kreuzestod und zur Auferstehung Jesu macht, nicht. Paulus hat eine andere Dimen-

sion der Erkenntnis als H. Wolff. Zu begrüßen ist H. Wolffs Kritik an einer falsch verstandenen Gnadenreligion. „Wunschkuhfrömmigkeit“ hat sicher nichts mit Christusbefolgung zu tun.

c) *Dualismus statt Monismus*

Meines Erachtens macht H. Wolff es sich in ihrer Behauptung, daß das Alte Testament das Böse eindeutig auf Gott zurückführt, zu einfach! Gott ist im Alten Testament zwar allmächtig, aber nicht alleinmächtig. Eine systematische Diskussion zu dieser Frage kann hier nicht geführt werden. Ich möchte zu diesem Fragenkomplex auf die Ausführungen E. Brunners¹⁶ verweisen. Es ist voll zu unterstützen, daß Jesus die Widersprüche der Wirklichkeitserfahrung nicht harmonisiert. Aber er fordert von den Menschen nicht nur, die Sinnwidrigkeiten des Daseins zu ertragen. Der Jesus der Christologie hat den Kampf mit diesen Sinnwidrigkeiten gewonnen. Hier fehlt im Jesusbild H. Wolffs die Dimension des Kreuzes.

d) *Kein Bundesdenken*

H. Wolff trennt Jesus aus der Bundesfrömmigkeit heraus, weil er die Stufe der Kollektivfrömmigkeit überwunden habe. Jesus setzt seinen Nachfolgeruf *gegen* die Bundesfrömmigkeit. Damit wird wiederum das Judentum aus dem Leben Jesu ausgeschieden.

Daß die Theologie Jesus nicht aus der Geschichte des Jahweglaubens und des Bundesdenkens herausgelöst verstehen kann, ist hinreichend erörtert worden. Hier lehnt sie jeden Marcionismus ab.

e) *Jetzt, nicht irgendwann einmal*

Die Eschatologie ist für H. Wolff ein auf Jesus projizierter und historisierter Archetyp. Das jesuanische Jetzt wird auf diese Weise ins Jenseits verschoben. Mit dieser archetypischen Deutung der Eschatologie geht H. Wolff völlig der Blick für die darin gegebene Antwort nach der Zukunft des Menschen verloren. Die Beantwortung der Fragen nach dem Wohin des Menschen, nach dem Leben nach dem Sterben bleibt auf die rein innerpsychische Dimension der Archetypen be-

¹⁵ Siehe dazu Ferdinand Hahn, a.a.O. S. 181-182, These 2, 7.

¹⁶ Brunner, Dogmatik I, S. 146-203.

schränkt. Die Kritik H. Wolffs an den negativen Auswüchsen einer Eschatologie, die zur Vertröstung geworden ist, ist berechtigt. Jesus fordert die Tat jetzt und hier. Die von Christus aus interpretierte Eschatologie kann jedoch Antworten geben auf die Frage nach den letzten Dingen.

f) *Das krank machende Gottesbild und das Gottesbild Jesu*

H. Wolff spricht, je weiter sie in ihrer Untersuchung fortschreitet, desto mehr nur noch vom *Gottesbild*. Ein autonomer Gott als objektives Gegenüber des Menschen ist für sie nicht Gegenstand ihrer Untersuchung. Das ist für eine tiefenpsychologische Untersuchung eine sinnvolle Selbstbeschränkung. H. Wolff bleibt bei all ihren Aussagen über das Reden Jesu von Gott bei einer Darstellung seines Gottesbildes stehen. Ihre analytische Untersuchung kann sie nicht zu einer Gotteserkenntnis führen. H. Wolff, die ja auch Theologin ist, kann sich nicht einmal zu einem *Hinweis* auf eine „Selbstmitteilung“ Gottes in Jesus verstehen. Für sie bleibt alles menschliche Reden von Gott — auch das jesuanische — „Gottesbild“. Hier wird wiederum der grundsätzlich andere Ansatz der Theologie deutlich. Alles Reden von Gott, alle „Gotteserkenntnis gibt es nur, sofern es Selbstenthüllung, Selbstmitteilung Gottes, soweit es ‚Offenbarung‘ gibt.“¹⁷ „Daß Gottes ‚Wort Fleisch ward‘, das ist das Zentrum der göttlichen Selbstkundgebung“ (25). Hier wird die zweite — über das nur Mensch-Sein hinausgehende — Dimension der Christologie deutlich.

Für die Theologie enthält das Alte Testament ebenso göttliche Selbstoffenbarung wie die apostolischen Texte. Das biblische Reden von Gott bezeugt Gottes „Offenbarung als ein Objektives . . ., ein uns Gegenübertretendes, ein Außerhalb von uns selbst“ (Brunner, 29). Zur Wirklichkeit und zum Vollzug der Offenbarung „gehört immer das empfangende Subjekt“ — der glaubende Mensch (ebd.). H. Wolff fehlt jeder Blick für die Selbstoffenbarung Gottes in den Schriften des Alten Testaments und des Neuen Testaments. Ihre völlige Ablehnung des Alten Testaments zeigt, daß sie keinen glaubensmäßigen Zugang zur Selbstmitteilung Gottes in diesen Texten hat. Ihre bewußt einseitige Betrachtung der Gestalt Jesu läßt uns nun zu der Vermutung kommen, daß sie hier nicht nur eine metho-

dische Selbstbeschränkung vorgenommen hat — sondern daß ihr persönlich der gläubige Zugang zur göttlichen Selbstmitteilung in Jesus verschlossen ist!

Die Theologie muß sich mit Recht von der Tiefenpsychologie in Frage stellen lassen, welche *Aussagen* sie denn wirklich von Gott machen kann.¹⁸ Sie muß sich auf vielerlei Projektionen und entstellende Gottesbilder hinweisen lassen. Dennoch wird die Tiefenpsychologie als empirische Wissenschaft die Dimensionen der Selbstoffenbarung Gottes nicht erfassen oder gar kritisieren können.

H. Wolff schildert das Gottesbild Jesu als empathisch. Weil Jesus auf der empathischen Menschheitsstufe lebt, ist auch sein Gottesbild davon geprägt. Dieses Gottesbild Jesu ist mit seinem Lebensvollzug deckungsgleich, darum sagt Jesus: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14, 9). Die Theologie betont demgegenüber: Weil Jesus menschgewordene Selbstoffenbarung Gottes ist, darum ist er mit Gott eins. Wenn er dazu aufruft, ihn anzuschauen, will er den Menschen den Blick auf die Selbstmitteilung Gottes richten — und nicht auf sein empathisches Gottesbild. Daß Gott, so wie er von Jesus in Wort und Tat dargestellt wird, sich empathisch den Menschen mitteilt, ist eine hilfreiche tiefenpsychologische Erläuterung dessen, was sich in der Gestalt Jesu vollzieht. H. Wolff hat die Zuwendung Gottes zu den Menschen mit neuem Vokabular geschildert. Dennoch fehlt ihr der über die Darstellung des integrierten Menschen Jesus und seines empathischen Gottesbildes hinausgehende Zugang zur Selbstoffenbarung des personalen Gottes.

g) *These*

Abschließend kann folgende zusammenfassende These aufgestellt werden: *Das Christentum hat seine Identität nicht in dem von H. Wolff dargestellten integrierten Mann Jesus und seinem empathischen Gottesbild, sondern in Jesus Christus, dem menschgewordenen Gott, der das Zentrum der Gottesoffenbarung ist. Aufgrund dieser Differen-*

¹⁷ Brunner, Dogmatik I, S. 24.

¹⁸ Siehe dazu Ferdinand Hahn, a.a.O. S. 180, These 1.8 + 1.9.

zen sind auch aus Sicht der Theologie die Be- und Aburteilungen H. Wolffs, insbesondere zum Judentum, zum Alten Testament und zur Eschatologie, zurückzuweisen.

Zusammenfassende These

Es hat sich bei der Untersuchung und Diskussion des methodischen Ansatzes gezeigt, daß H. Wolff in ihrem tiefenpsychologisch angelegten Werk ein anderes Jesusbild vorstellt als die Theologie. Damit soll hier zum Abschluß der methodischen Untersuchung die Ausgangsfrage beantwortet werden: H. Wolff sagt in ihrer tiefenpsychologischen Studie nicht die Sache des Christentums neu — sie sagt sachlich etwas Neues.

C. Exegetische Untersuchung der Gleichnisauslegung H. Wolffs

Aus Platzgründen soll an dieser Stelle nur die Auswertung der exegetischen Untersuchung, die zu drei von H. Wolffs interpretierten Gleichnissen durchgeführt wurde, gegeben

werden. Untersucht wurden die Gleichnisse Luk 18, 2 - 8 (Gleichnis vom ungerechten Richter); Mat 18, 23 - 35 (Gleichnis vom Schalksknecht); Mat 25, 31 - 46 (Gleichnis vom Weltgericht).

Methodisch wurde bei der Untersuchung so verfahren, daß jeweils mehrere neuere theologische Werke zur Gleichnisauslegung in ihren exegetischen Ergebnissen nebeneinander dargestellt und mit den Aussagen H. Wolffs diskutiert wurden. Ziel dieser exegetischen Untersuchung war eine Überprüfung, ob H. Wolff für ihre Textauslegung tatsächlich die historisch-kritische Methode zugrunde legt, auf die sie sich beruft. Ferner wurde gefragt, welche Auswirkungen der methodische Ansatz H. Wolffs für die Textauslegung und ihre Einschätzung einzelner theologischer Hauptaussagen hat.

Fortsetzung folgt in Heft 2/84

Elke Neeb, Merzhausener Straße 12,
6384 Schmitten 5

Die Mitarbeiterzeitschrift „Theologisches Gespräch“ wird von Anfang 1984 an halbjährlich erscheinen. Der Umfang jedes Heftes wird 32 Seiten umfassen. Das Jahresabonnement kostet künftig 7 DM.

Oncken-Mitarbeiterzeitschrift

Gesamtredaktion: Joachim Zeiger

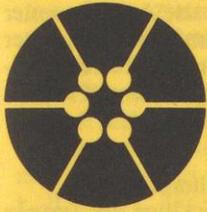
Redaktion des Theologischen Gesprächs:

*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 VRKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, VON B BIS Y, GEMEINDEBIBEL-SCHULE.

Erscheinungsweise: halbjährlich, Bezugspreis DM 3,50 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

2/84

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Inhalt

- Manfred Ewaldt, Stimme des Glaubens und Lied der Gemeinde* 2
Andrea-Christine Kallweit, Die moderne christliche Musik 4
Ellwood S. Wolf, Wir feiern und besingen uns selbst 9
Andreas Malessa, Evangelisieren in einer säkularen Kultur 12
Taufe, Eucharistie und Amt 16
Gutachten der Hamburger Dozenten 16
Wolfgang Lorenz, Zum Verständnis der Taufe nach den Limatexten 21
Elke Neeb, Auf der Suche nach „neuen Schläuchen“ (Fortsetzung von Heft 1/84) 26
Kurt Barthel, Die mißverständene Bergpredigt 28
Buchbesprechungen

Das Gesangbuch ist neben der Bibel für die Gemeinde die prägendste Quelle der Frömmigkeit und ihres theologischen Denkens. Beide Bücher werden schon äußerlich ähnlich gebunden wie auch verehrt und benutzt. In vielen Gottesdiensten wird relativ sogar mehr im Gesangbuch als in der Bibel gelesen; zumindest ist es in der Hand von viel mehr Leuten. Eine „Theologie des Gesangbuchs“ ist deshalb ein wichtiges Werk. Zur Zeit gibt es unter uns in den Freikirchen m. W. dazu nur erste Ansätze. Erinnerung sei etwa an die Beiträge in „Blickpunkt Gemeinde“ 3/1982 speziell über das evangelistische Singen. Dieses Heft kann nur einige weitere Anregungen liefern; gern hätten wir mehr gebracht. Vielleicht bietet es ja dem einen oder anderen Leser Anreiz, selber tätig zu werden. Die Geschichtsabteilung der Southern Baptists in den USA steuerte unlängst mehrere Aufsätze bei, allerdings weitgehend zum

dortigen Erbe: Heft 1, Jahrgang 19/1984 der Zeitschrift „Baptist History and Heritage“. Es enthält u. a. einen Beitrag über „Wendepunkte in der Geschichte baptistischer Kirchenmusik“ (H. T. McElrath). Auch die Zeitschrift „Foundations“ der American Baptists brachte 1979 zwei Artikel. E. S. Wolf schrieb über das Menschenbild der Lieder (wir bringen den Aufsatz in leichter Bearbeitung), D. Music über „C. H. Spurgeon and Hymnody“ – immerhin stellte Spurgeon 1866 für seine Gemeinde ein eigenes Liederbuch zusammen: „Our Own Hymn-Book“.

Themen: Theologie des Gesangbuchs Limaerklärungen

Bereits 1972 widmete „Review and Expositor“, die Zeitschrift des Southern Baptist Seminary in Louisville, ein Heft dem Thema (Jahrg. 69 Nr. 2). Darin finden sich Aufsätze zur Musik in der Geschichte, in der baptistischen Tradition, in der Evangelisation, im Gottesdienst, in der Jugendszene und ein Vergleich des religiösen Ausdrucks im Westen, in der Dritten Welt und im Ostblock. Wir hierzulande haben der „Theologie des Gesangbuchs“ bisher zu wenig Beachtung geschenkt. Es kommt dabei nicht nur auf die Aussage der Texte an, sondern auch auf den Gesamtausdruck und die Rolle im Gottesdienst und in der privaten Frömmigkeit.

W.P.

33 AUG 1984

Stimme des Glaubens und Lied der Gemeinde

Beobachtungen zur Entwicklung der evangelisch-freikirchlichen Liederbücher

Für die vierwöchige Hausarbeit im Rahmen der Zwischenprüfung am Theologischen Seminar in Hamburg wählte ich mir das Thema: Die Entwicklung der „Glaubensstimme“ bis zu den „Gemeindeliedern“. Ich wollte herausfinden, welche — auch inhaltlich-theologischen — Veränderungen sich darin wiederfinden lassen. Die Liedtexte spiegeln nicht wenig von der Überzeugung wider, die jeweils in den Gemeinden, die sie singen, lebt. Ich war gespannt darauf, ob sich vielleicht dadurch so etwas wie eine Entwicklung der Theologie der Baptisten feststellen ließe. Weil es ja keine offizielle baptistische Theologie gibt, kann solch ein Lesen zwischen den Zeilen manchen interessanten Aufschluß bieten.

I. Die Geschichte der Liederbücher

Bereits im Jahre 1849, d. h. im Gründungsjahr des deutschen Baptistenbundes und 15 Jahre nach Gründung der ersten Gemeinde, stellte Julius Köbner ein Liederbuch zusammen und gab es als „Glaubensstimme für die Gemeinden des Herrn“ heraus. Diese erste Glaubensstimme mit 700 Liedern (davon 57 für Chor) wurde 45 Jahre lang benutzt und 1894 durch eine bearbeitete Ausgabe unter demselben Titel ersetzt. Diese enthielt wiederum 700 Lieder, aber diesmal alle für die Gemeinde, keine für Chöre. Von den 643 Liedern der vorherigen Ausgabe wurden nur 160 (d. h. 24%) nicht übernommen. Nach weiteren 56 Jahren erschien dann 1950 die „Glaubensstimme für Gemeinde und Haus“, die, trotz des laut Titel erweiterten Gebrauchsgebietes, nur noch 500 Lieder enthielt. Da sich 1941 die Baptisten-, Brüder- und Elimgemeinden zusammengeschlossen hatten, waren nun Brüdergemeinden, die ihrerseits eine ausgeprägte Gesangtradition mitbrachten, an der Auswahl der Lieder für die Glaubensstimme beteiligt. Zusammen mit der langen Zeitspanne mag dieser Umstand den hohen Anteil von 51% an neuen Liedern erklären. Nach 28 Jahren (also halbiertem Abstand)

erschien 1978 die bisher letzte Ausgabe unter dem Titel „Gemeindelieder“. Sie war unter Mitwirkung und Anregung der Freien evangelischen Gemeinden entstanden und enthält 277 (d. h. 55,4%) neue Lieder.

II. Theologische Entwicklungen

Um eine inhaltliche Entwicklung der Texte in den einzelnen Ausgaben zu entdecken, habe ich einige Liedgruppen ausgewählt und deren Entwicklung daraufhin untersucht, ob sich für die Aufnahme bzw. Herausnahme von Liedern Gründe finden ließen, die für mehrere Lieder gelten. Als Gruppen habe ich solche ausgewählt, die von ihrem Umfang her überschaubar, in allen vier Ausgaben vorhanden und als Thema so speziell sind, daß man sie voraussichtlich erforschen konnte. Es sind dies die Themen (ich hätte gerne noch einige andere angefangen, aber die Zeit war begrenzt): 1. *Tod und Begräbnis*, 2. *Abendmahl* und 3. *Mission*. Ich wollte untersuchen, ob sich in den Liedern dieser Gruppen eine Veränderung entdecken ließ, die auch eine Veränderung der Stellung und des Verständnisses dieses Bereiches in unseren Gemeinden beschreibt. Aus Platzmangel kann ich hier nur einige Ergebnisse mit einem Minimum an Belegstellen darstellen.

Eine erste Beobachtung zeigt, daß zwischen den ersten beiden Glaubensstimmen kaum ein Unterschied besteht und auch in den ausgewählten Gruppen keine Entwicklung feststellbar ist. Daher habe ich sie meist nur zusammen behandelt. Nun zu den genannten drei Bereichen.

1. Im Bereich der Lieder zu „*Tod und Begräbnis*“ ist durch die Liedauswahl recht gut eine Entwicklung zur Beziehung und zum Umgang mit diesem Ereignis zu erkennen. In den beiden ersten Glaubensstimmen dominieren hier Themen wie: „Laßt euch trösten, denn dem Toten geht es ja nun gut“, und: „Gönnt ihm doch, nun erlöst zu sein“. Diese Blöcke treten in der dritten Glaubensstimme und in den Gemeindeliedern ein wenig zurück; ein neuer Inhaltsschwerpunkt kommt hinzu, und zwar wird der Sänger mit hineingenommen in das Ausmaß der Existenz der Seele, das über das irdische Leben hinausragt. Es kommt zum Ausdruck, daß die Seele in ihrer irdischen Existenz nur auf einer Station ihres Weges ist. Dies finden wir sehr schön in dem Lied GL („Gemeindelieder“) 453 ausgespro-

chen: „Dem Ziele zu! Es naht die Stunde, da wir dich sehn, dem wir geglaubt . . . bald werden wir dich droben sehn (vgl. auch GL. 438 und 439). In Verbindung damit gibt es auch mehr Lieder, in denen das Subjekt im Singular steht, also auch wieder den einzelnen und hierbei den Sänger anspricht; so z. B. in GL 442: „Wer weiß, wie nahe mir mein Ende! Hin geht die Zeit, her kommt der Tod.“

2. Ein ähnlicher Entwicklungszug ist auch bei den Liedern zum Thema *Mission* festzustellen. Diese Gruppe heißt in den Gemeindeliedern freilich „Sendung und Dienst“, was den Inhalt wohl klarer faßt, aber vielleicht auch anders akzentuiert.

In den drei Ausgaben der Glaubensstimme kommt der Mensch nur ein einziges Mal als Individuum vor, in den Gemeindeliedern dagegen häufiger, z. B. in direkter Anrede oder Selbstaufforderung; der Sänger — oder Hörer — wird nun als Beauftragter angesprochen. So wird der Text persönlicher und konkreter für den einzelnen; etwa in Liedern wie GL 397: „Wenn du mich sendest, will ich gehn“, oder 405: „Jesus sucht Leute . . . folge ihm nach“ (siehe auch 407, 412). Neben dem Wechsel vom Plural zum Singular in der Anrede verändert sich auch die Beschreibung und Handlung der Personen. In den beiden ersten Ausgaben geht es mehr um die tapferen Streiter, die dem Reich Gottes Bahn brechen und es aufrichten mit großem Segen aus Gottes Hand. Demgegenüber wird verstärkt in den beiden letzten Ausgaben für die „kleine Zahl der Knechte“ und die „verzagten Zeugen“ um Hilfe gebeten — eine Entwicklung, die sicherlich der Realität mehr Aufmerksamkeit gewidmet hat. Dabei wird die Aktivität z. T. auf Gott projiziert, wie in GL 401 „Beleb dein Werk, o Herr“.

Die positive und welterobernde Missionserwartung, die den Europäern im 19. Jahrhundert mit seinen aufblühenden Missionswerken noch sehr zu eigen war, mußte später revidiert werden. Noch 1910 auf der ersten Weltmissionskonferenz in Edinburgh, auf der die meisten Kirchen und Missionswerke vertreten waren, wurde diese Einstellung sichtbar: „Mit ein wenig Fleiß und Ausdauer werden wir die Welt schon christianisieren und zivilisieren“, und das war für die Menschen dieser Zeit in den Grundzügen gleichbedeutend. Erst im Laufe der Zeit sieht man

realer und beginnt zu akzeptieren — was sich auch in den Liedern ausdrückt —, daß man nicht mehr so zuversichtlich auf die Weltmission sehen kann. Diese Tendenzen sind stark auf späteren Weltmissionskonferenzen zum Tragen gekommen, wo man lernte, daß die Grenzen der Mission doch sehr real sind. Die Lieder, die um Hilfe für die „kleine Schar“ bitten und nicht mehr so zuversichtlich auf eine Christianisierung der Welt blicken können, drücken dies aus. Gott will auch heute Großes tun, aber das erfordert auch sehr viel Engagement und heißt nicht, daß die gesamte Welt christianisiert werden könnte.

3. In der Rubrik Lieder zum *Abendmahl* fällt zuerst einmal der zahlenmäßige Rückgang der Lieder in den vier Ausgaben auf. Von 27 und 28 über 22 geht die Zahl auf 17 zurück (= 60,7% von 28 Liedern). Meine erste Frage lautet hier: Werden vielleicht weniger Lieder gebraucht, weil Länge und Bedeutung unserer Abendmahlsfeiern abgenommen haben? Im Inhalt konnte ich ebenfalls eine Veränderung entdecken. So übernimmt die Glaubensstimme von 1950 nur die Hälfte der Lieder in diesem Bereich von der vorhergehenden, die ihrerseits mit der ersten Ausgabe weitgehend übereinstimmte. Die fortgefallenen Lieder sind zum großen Teil geprägt von der Osterfreude, die sich im Abendmahl wiederholt. Dagegen haben die beibehaltenen bzw. neu aufgenommenen Lieder die Gemeinschaft der Christen untereinander und mit Gott zum Inhalt. Sie enthalten ein verinnerlichtes Gedenken des Leidens Christi und der Vergebung der eigenen Schuld. Sehr schön drückt das GL 137 aus: „O Jesu, teures Gotteslamm, du wurdest an des Kreuzes Stamm für unsre Sünd geschlachtet. Für uns gingst du in Not und Tod, du opferst dich völlig Gott, für uns wardst du verachtet . . . Dein glücklich Volk, o Herr, erscheint an deinem Tische hier vereint, von deiner Lieb geladen. Durch diesen Kelch und dieses Brot verkünden, Herr, wir deinen Tod und deine reichen Gnaden. Nichts drückt das Gewissen mehr; o Jesu, dir sei Dank und Ehr.“

Das Abendmahl wird zum Teilhaben am Leid und an der Auferstehung Jesu, der Bund mit ihm neu vergegenwärtigt. Diese Tendenz wurde sicher mit angeregt und stark beeinflusst durch das Mitwirken der Brüdergemeinden an der Auswahl. Ihre „Geistlichen Lieder“ enthielten zum Thema „Abendmahl“ vorwie-

gend Lieder mit ähnlichem Schwerpunkt. Dieser Wechsel prägt sich in der Glaubensstimme von 1950, wo die Brüdergemeinden ja zum erstenmal an der Auswahl beteiligt waren, stark aus. Es ist erstaunlich, wie deutlich sich diese Tendenz gerade in diesem Bereich ausgewirkt hat, während sich in anderen Gebieten, die ich untersucht habe, nicht solch ein Sprung bemerkbar machte.

III. Zusammenfassung und Auswertung

Die Entwicklung, wie sie sich in den „Gemeindeliedern“ niederschlägt, möchte ich folgendermaßen zusammenfassen und bewerten.

1. Das *Angebot der Lieder* aus unterschiedlichen Jahrhunderten ist in den „Gemeindeliedern“ *stark vergrößert* worden. Die zeitliche Streuung wird damit also wesentlich breiter. Die dadurch erreichte größere Vielfalt ist aber kritisch darauf zu befragen, inwieweit gerade die neu aufgenommenen Lieder älteren Datums für Menschen, die keinen Kontakt zur Kirche haben, noch verständlich sind. Oft genug passiert es mir selber, daß ich manche Strophe oder Verszeile nicht oder nur schwer verstehe. Der Sinn des Singens ist aber sicher auch (nicht nur!?) darin zu sehen, den Text des Gesungenen zu verstehen, ja häufig noch besser aufzunehmen als ein gesprochenes Wort. Dazu brauchen wir aber Lieder, die unsere heutige Sprache benutzen. Es ist wichtig, viele neue Lieder zu haben, wenn auch vielleicht manches lang bekannte diese Bedingung erfüllt. Aber bei vielen alten Liedern ist das leider nicht der Fall. Da hatte J. Köbner in der ersten Glaubensstimme einen weit höheren Anteil an — für seine Zeit — modernen Liedern als wir heute, und auch die weiteren Ausgaben der Glaubensstimme hatten durch ihre größere Nähe zur Entstehungszeit der ersten Baptistengemeinden noch mehr Grund, die Lieder zu übernehmen. Erst die Gemeindelieder haben einen so hohen Anteil an Liedern aus allen Jahrhunderten.

Ich bin kein Feind alter Lieder, sondern singe sie selbst oft sehr gern; aber es bleibt zu fragen: Können wir es uns leisten, einen solch hohen Anteil an Liedern aus alter Zeit mit so schwer verständlichen Texten zu singen, wenn wir doch die „Menschen von der Straße“ erreichen wollen? Heißt es nicht vielmehr für

uns, dem Kirchengesangbuch voranzusehen statt ihm nachzueifern bzw. es zu kopieren?

2. Sicherlich *ein Schritt vorwärts* ist die Tendenz zu einer realistischeren Sichtweise wie z. B. in der Gruppe „Mission“. Eine überschwengliche Ausdrucksweise oder unrealistische Erwartungen sind einfach Elemente, die in unserer Zeit Anstoß erregen. Man kann nicht abgehoben von der Realität Dinge singen, die man anders sieht.

3. Gut ist die Entwicklung zur *stärkeren Beachtung des einzelnen*. In der häufigeren Verwendung des Singulars im Text spiegelt sich wider, was in unserer Gesellschaft auch passiert, nämlich eine Betonung des Individuums. Hierin kann man sehr schön einen gesellschaftlichen Zug sehen, der sich im Liederbuch bzw. seiner Veränderung niederschlagen hat.

Die beiden letztgenannten Punkte zeigen die Bemühungen, das Liedgut für den Menschen von heute verständlich zu halten. Hier muß man wahrscheinlich besonders sensibel weiterdenken, um am Lebensgefühl der Menschen zu bleiben. Ich glaube, daß dies noch verstärkt geschehen muß. Es wird immer wieder nötig werden, die Auswahl der Lieder zu aktualisieren. Dabei muß man natürlich auch im Kauf nehmen, daß häufiger einmal ein neues Liederbuch eingeführt werden muß.

Manfred Ewaldt
Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74

Notiz der Redaktion:

M. Ewaldt erstellte eine ausführliche und detaillierte (handgeschriebene) Liste aller Lieder, die in den vier Liederbüchern vorkommen, einschließlich Entstehungsdatum und Verfasser (soweit verfügbar) und Strophenanzahl. Die Aufstellung kann bei ihm angefordert werden.

Die moderne christliche Musik

1. Allgemeines über die moderne christliche Musik

In diesem Kapitel beschäftige ich mich nicht nur mit Kirchenmusik, d. h. mit geistlicher Musik, die „alle Schichten von Gottesdienst-

besuchern¹ miteinbezieht, sondern allgemein mit geistlicher Musik, die stilistisch recht unterschiedlich ist und darum nicht in jeder ihrer Formen bei allen beliebt ist. Ich beschäftige mich auch mit Musik, die zum Teil nicht von der gesamten Gemeinde gesungen werden kann, weil sie ausgesprochene Vortragsmusik ist.

1.1 Pro und Kontra

Um die neuen Formen christlicher Musik wird an vielen Orten eine lebhaftere Diskussion geführt. Es gibt viele Gegner der christlichen Musik, die Elemente aus Schlager, Chanson, Jazz, Pop oder gar Rock miteinbezieht oder gänzlich in einem dieser Stile geschrieben ist. Ernst Trachsel-Pauli sieht darin Gotteslästerung, hält es sogar für teuflisch. Mit dem Bibelwort aus Eph 5: „singet und spielet Gott lieblich in euren Herzen“ belegt er, daß diese Musik kein Gottesdienst mehr sein könne. Allerdings setzt er dabei selbst den Maßstab, was „lieblich“ sei.

Dabei bedeutet es doch, daß, sei es in der singenden Gemeinde, sei es in einer Veranstaltung, in der ein christlicher Liedermacher seine Lieder vorträgt, Lied und Leben des Singenden übereinstimmen sollten. Der Stil ist dabei zweitrangig.

Sicherlich ist es keine geistliche Musik, wenn Boney M. „Rivers of Babylon“ (Psalm 137, 1 - 4) oder George Harrison „My sweet Lord“ singen, auch wenn, vielleicht aus Mode, der Text religiös ist. Denn: „Wer immer mit christlicher Popmusik vor seinen Hörern steht — man wird es ihm abspüren, ob alles ‚aus herzlicher Meinung, Ernst und Verlangen herausgeht‘, ob die Einheit von Lied und Leben gewährleistet ist und der ‚Wandel‘ des Musizierenden mehr zu bieten hat als die augenblickliche verkündigende Bestätigung.“² Die geistliche Motivation ist wichtig. Auch moderne christliche Musik soll Werk und Werkzeug des Heiligen Geistes sein.

Der Streit um moderne christliche Musik scheint eine Weiterführung der Fragestellung zu sein, die bereits Augustin, Luther und Zwingli beschäftigt hat.

Kann es sein, daß gerade bei populärer, rhythmischer Musik der Text, die Anbetung und die Verkündigung in den Hintergrund treten und daß dann das Musikerlebnis an erster Stelle steht? Sicherlich besteht diese Gefahr vor allem dann, wenn englische Texte gesungen werden. Aber sie besteht bei allem

kirchlichen Singen, und trotzdem ist geistliche Musik — die einer jeden Zeit — ein ursprünglicher, schöpfungsgemäßer Ausdruck des Glaubens, eine Gabe Gottes.

Meines Erachtens ist es wichtig, daß die christliche Musik, die ein Mensch singt und hört, der ihm gemäße Ausdruck seines Glaubens und die ihm gemäße Verkündigung ist, daß er versteht, was er singt und hört, daß es einen Platz in seinem Leben hat. Das können sowohl die dichterisch wertvollen Lieder Paul Gerhards sein als auch die modernen Lieder, unter denen sehr viele literarisch sehr gut sind.

Über Stil und Gestaltung machen sich unterschiedliche Liedermacher unterschiedliche Gedanken. Jürgen Werth legt großen Wert auf gute Formulierungen und auf eine literarische Ausdrucksweise.³ Demgegenüber sagt Jörg Swoboda in einem Interview mit der Musikzeitschrift „Pack's“ dazu:

„Was heißt ‚billig‘! Zu wenig oder falsche Aussagen, zu viel Umgangssprache? Was nützen Lieder, die zwar einem hohen dichterischen Anspruch genügen, aber nicht unter die Leute kommen? Werden sie doch mal gesungen, bekommt man nicht heraus, was da alles drinsteckt. Die Formulierungen in den Texten müssen abgesichert sein. Es muß auch Lieder geben, die einen Aspekt einfach darstellen, z. B. ‚Eins macht mich froh: Ich bin in Gottes Hand‘. Das ist ein Lied zum Mitsingen und Mitnehmen. Das kann man noch am nächsten Tag. Das kann man auf dem Weg zur Arbeit singen. Man kann es summen, wenn man eingeklemt im Bus steht. Oder beim Kartoffelschälen.“⁴

Ich glaube, beide Arten von Texten, die literarisch anspruchsvollen und die leicht zugänglichen haben ihren Platz in der christlichen „Musikszene“. (Damit soll weder dem Kitsch, noch der dichterischen Platttheit, die es leider viel zu oft gibt, das Wort geredet werden.)

Der sprachliche und der musikalische Stil hängen eng mit dem zusammen, was ein Lied erreichen will, und mit dem, was ausgesagt wird. Je nachdem, ob das Lied eine Wahrheit kurz, knapp und klar deutlich machen will oder ob es zum längeren Nachdenken anregen will, müssen Text und Musik gestaltet sein. Auch der musikalische Stil muß mit der Aussage zusammenklingen. „Man muß sich wohl bei jeder Art von Musik, die man be-

nutzt, fragen: Welche Gesetzmäßigkeiten hat diese Musik? und: Paßt diese Gesetzmäßigkeit zu dem, was ich sagen will? Man kann etwa den Satz: ‚Seht, wie fein und wie lieblich ist es, wenn Brüder einträchtig beieinander wohnen‘ kaum mit Rockmitteln à la Rolling Stones transportieren!“⁵

1.2 Die drei Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses in der modernen christlichen Musik

Der *erste Artikel* wird in den neuen geistlichen Liedern kaum besungen. Gott als der Schöpfer — aber auch als der Richter — wird mit in einigen Anbetungsliedern aus der charismatischen Bewegung beschrieben. Meistens findet man in diesen Liedern die Beziehung zum Menschen.

Ein Beispiel:

„Du bist würdig, du bist würdig,
du bist würdig, oh Herr.
Du bist würdig, von uns zu nehmen
Preis, Anbetung und Dank,
denn du schufst das All
und durch dich kam das Leben,
in dir war der Wille die Kraft.
Du bist würdig, von uns zu nehmen
Preis, Anbetung und Dank.“

Es gibt etliche Lieder über den *zweiten Artikel*, über Christus und über die Erlösung. Aber auch hier herrscht ein Defizit. Unter diesen Liedern über Christus gibt es einige, die sehr persönlich sind und darum zwar etliche persönlich treffen, die anderen allerdings schon zuviel werden können.

Es gibt auch sehr objektive Lieder, wie folgende Nachempfindung des Christushymnus (Philipp 2, 5 - 11):

„Freut euch mit uns, denn wir wissen:
unser Herr ist groß.
Alles, was er hatte, ließ er unsertwegen los.
Er war Gott in allem gleich,
herrlich, mächtig, ewig, reich.
All das gab er her: Unser Schicksal trug er.“
(Übrige Strophen: „Gemeindelieder“ 280).

Ein sehr schönes Lied über die Soteriologie ist das Lied „Jesus Christus starb für mich“ von Peter Strauch, in dem der Satz „Er nahm unsere Schuld auf sich“ in jeder Strophe wiederkehrt. Der Refrain lautet:

Herr, ich danke dir, daß du mich liebst.
Deine Gnade gilt auch mir.

Danke, Herr, daß du die Schuld vergibst.
Ich will leben, Herr, mit dir.

Zwei Aspekte des *dritten Artikels* erleben zur Zeit einen Aufwärtstrend. Das ist zum einen die Pneumatologie. Lieder über den Heiligen Geist werden in Deutschland seit etwa zehn Jahren gemacht. Der eine Grund liegt im Aufkommen der Jesus-People-Bewegung am Anfang der siebziger Jahre und der andere in der beginnenden charismatischen Bewegung. Ein Lied von Manfred Siebold, das direkt keiner dieser beiden Bewegungen entstammt, sei hier genannt; es beginnt:

O heiliger Geist, kehre bei uns ein —
so hast du uns oft beten hören.
Wir wollten deine Wohnung sein,
dich bitten, bei uns einzukehren.

Wir brauchten dich,
wir brauchten deine Gaben,
doch wollten wir noch vieles andere haben,
was deinen Platz in dir uns streitig machte
und was dich nach und nach zum Schweigen
brachte.
Wir ließen dich nicht das tun,
was du wolltest,
weil du nur helfen,
doch nichts ändern solltest.

Der andere Aspekt ist die Eschatologie. Man könnte fast sagen, es herrsche zur Zeit ein starker „Endzeitboom“. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß viele Menschen heute keinen Weg für ihre Zukunft sehen. Die Erwartung einer positiven Zukunft soll Mut machen. So sind die Lieder über das Wiederkommen Jesu hoffnungsvolle, freudige Lieder, wie zum Beispiel das Lied über „Gottes neue Welt“. So heißt es etwa in Strophe 2:

Dort wird es sein, wo keiner mehr den anderen vergißt,
wo nicht mehr auf verbranntes Land
das Blut von Kindern fließt,
wo keiner mehr nach Frieden schreit,
weil endlich Friede ist.
Weil nicht mehr unser Wille,
sondern Gottes Liebe zählt,
in seiner Gegenwart:
In Gottes neuer Welt.

2. Verschiedene Richtungen moderner christlicher Musik

Es gibt eine Fülle verschiedener Stile und Richtungen in der modernen sakralen Musik. Die Bandbreite ist so groß wie die der profanen Musik. Sie geht von eingänglichen Melodien, wie Peter Strauch sie macht, über

Chansons von Manfred Siebold, Liedermacher wie Clemens Bittlinger, den Gebetsliedern der Jesusbruderschaft Gnadalental bis hin zum harten Rock von Semaja.

Auch die eigentlich schon alten Spirituals und Gospels der schwarzen Amerikaner zählen dazu, wobei einige der heute vorhandenen Musikstile ihre Wurzeln darin haben. Im folgenden sollen vier Gruppen der christlichen Musik kurz dargestellt werden.

2.1 Die christliche Popmusik

Als christliche Popmusik möchte ich all das bezeichnen, was im Rahmen irgendeiner Veranstaltung, wie zum Beispiel Kirchentag, Evangelisation oder dem Gospel-Rock-Festival „Commusikultur“ von einzelnen Personen oder Bands vorgetragen wird. Hierbei ist der Übergang zu dem, was im folgenden Abschnitt „Jugendlieder“ genannt wird, fließend, denn sehr viele der vorgetragenen Lieder eignen sich gut für den Gemeinschaftsge- sang und haben Aufnahme in das Liedgut der Jugendgruppen in den Kirchen gefunden. Es stellt sich nun die Frage, ob es gerechtfertigt ist, mit der christlichen Botschaft eine „Show“ zu machen, ob es richtig ist, wenn Leute mit christlicher Musik auf einer Bühne auftreten. Kann nicht dann auf dem christlichen Sektor genau so ein Starkult entstehen wie überall in der Musik? Kann es nicht leicht geschehen, daß der Sänger *sich* präsentiert, anstatt mit Hilfe der Lieder auf Jesus zu weisen? Die Gefahr ist sehr groß, größer, als mancher es vielleicht wahrhaben will. Dennoch bin ich der Ansicht, daß mit solcher Musik Leute vom Evangelium erreicht werden, die sonst kein Ohr dafür haben. Musik und Medien bestimmen das Lebensgefühl. Dabei ist der Mensch vielfach vom Sänger zum Hörer (allenfalls noch zum Mitsänger) geworden. Deshalb sind zum Beispiel Schallplatten oder evangelistische Konzerte ein gutes Medium für Verkündigung.

Die „Interpreten“ christlicher Popmusik sollten sich der genannten Gefahr, ihrer Verantwortung vor Gott und den Menschen und ihres Auftrags, der Mission und der Hilfestellung, immer bewußt bleiben. Der Glaube, von dem sie singen, muß in ihnen lebendig sein. Dann wird die Gefahr, lediglich Show zu machen, sehr klein sein, denn dann können sie und ihre Musik zum Werkzeug Gottes werden, so daß Menschen von der guten Nachricht erreicht werden.

Ebenso ist es wichtig, daß ein christlicher Sänger fest in seine Kirche, seine Gemeinde eingebunden ist, denn es gibt kein Einzelchristsein. In der Kirche oder der Veranstaltung, in der sie singen, müssen Mitarbeiter sein, die mit Menschen, die Fragen bezüglich der Texte, des Glaubens, ihres Lebens haben, reden können und sie seelsorgerlich begleiten können. Die Kirche als Veranstalter ist auch bei christlicher Popmusik von größter Wichtigkeit.

Exemplarisch für die Fülle an christlicher Popmusik möchte ich einige Lieder kurz vorstellen.

a. „Das kleine Kreuz“, von Manfred Siebold
Das Lied beginnt mit den Worten: „Das kleine Kreuz an deinem Hals, das steht dir gut. Man sieht es, wie es zwischen Knopf und Kragen blinkt.“ Der Refrain fragt: „Was ist mit dem Kreuz passiert? Wer hat es so blankpoliert?“ Dieses Lied spricht besonders diejenigen an, die aus Mode eine Kreuzkette tragen, ohne sich Gedanken darüber zu machen, was hinter diesem Symbol steht. Von dem Schmuckstück ausgehend, wird auf das Kreuz auf Golgatha und damit auf Jesus hingewiesen, der am Kreuz die Vergebung bewirkt hat. Knapp, aber deutlich enthält dieses Lied die Rechtfertigungslehre. Der jeweils zweite Teil der Strophen besteht aus Fragen, die den Hörer, der eventuell ein Kreuz trägt, persönlich ansprechen und somit zum Nachdenken anregen. Nur in der letzten Strophe ist der zweite Teil eine Bekräftigung des vorher Gesagten, eine Bekräftigung der Antwort und ein Hinweis darauf, daß das Kreuz auf Golgatha jedem gilt, daß jeder durch den Glauben gerechtfertigt werden kann. „Das ist da am Kreuz geschehn, und das kann jeder sehn, wenn er in Jesus den Sohn Gottes kennt.“

b. „Laßt uns nicht länger schweigen“ von Theophiles

„Wo jeder Recht hat, alles zählt, und doch die klare Linie fehlt . . . Laßt uns nicht länger schweigen dort, wo die Hoffnung fehlt, durch uns will Gott es zeigen, er allein ist das Licht der Welt!“ Dieses Lied richtet sich besonders an Menschen, die zwar Christen sind, in deren Leben aber keine Konsequenzen zu sehen sind, an Menschen, bei denen Christsein eine Einstellung neben vielen anderen, die man haben kann, ist. Das Lied for-

dert auf, einen klaren Standpunkt zu beziehen, und Menschen, die keine Hoffnung mehr haben, die in unwirklichen Illusionen leben, die im Dunkeln sind, auf die Hoffnung, die Jesus gibt, hinzuweisen. Es fordert auf, Gottes Wort zum Maßstab zu machen und sich Gottes Liebe für die Menschen schenken zu lassen, damit anderen geholfen werden kann.

c. „Immer im Kreis“ von Arno und Andreas

„Immer im Kreis, immer nur im Kreis dreht sich mein Leben . . . Morgens klingelt häßlich der Wecker. Es hilft doch nichts, ich muß raus . . .“ Dieses Lied beschreibt die Eintönigkeit und die Langeweile, die manche in ihrem Leben empfinden. Es beschreibt die Sinnlosigkeit, die sie empfinden und die mißglückten Versuche, dieser zu entkommen. Das Leben ist immer dasselbe. Man dreht sich „immer im Kreis“. In der dritten Strophe wird ausgesagt, daß Jesus das Leben verändert, daß es bei ihm sinnvolles Leben gibt, denn er gibt Aufgaben und nimmt die Einsamkeit. Nun heißt es im Refrain nicht mehr: „Immer im Kreis“, sondern „Raus aus diesem Kreis hat er mich gebracht und mir Hoffnung gegeben“.

Bei diesem Lied ist es sehr wichtig, daß die Hörer, die sich in den ersten Strophen wiederfinden, seelsorgerlich betreut werden, denn sonst kann es eine Aussage sein, die für sie keine Gültigkeit hat.

2.2 Die „Jugendlieder“

Unter „Jugendliedern“ verstehe ich alle die Lieder, die in den Jugendgruppen der Kirchen und manchmal auch in Gottesdiensten gesungen werden und nicht zu einem der anderen hier beschriebenen Bereiche gehören. Der Tutzinger Pfarrer Günther Hegele, der in seinem Informationsblatt „Der Plattenteller“ „Neuerscheinungen aus der Unterhaltungsindustrie aus der Sicht eines Christen“ veranstaltete mit der evangelischen Akademie Tutzing 1960 ein Preisausschreiben, bei dem um die Einsendung neuer religiöser Lieder gebeten wurde, die vom musikalischen Stil her modern und jugendgemäß seien. Es sind sehr viele Lieder eingesendet worden. Das Lied „Danke“ des Freiburger Kantors Martin Gotthart Schneider gewann den ersten Preis. Von vielen Einsendungen wurden Notenblätter gedruckt. Hegele wollte das Lied „Danke“ weit verbreiten und erreichte schließlich, daß

eine Single davon aufgenommen wurde. Als das Lied bekannt wurde, stritt man sich in kirchlichen und anderen Zeitungen über dieses Lied. Meistens war die Meinung negativ. Selbst im Fernsehen wurde das Lied kritisiert. Trotzdem — oder vielleicht deshalb — wurde die Platte 700 000 mal verkauft, und das Lied wurde in 18 Sprachen übersetzt. Dieses Lied könnte man als Bahnbrecher für das neue christliche Lied bezeichnen.

Bei der Sichtung der zahlreichen Liederbücher für Jugendgruppen fällt auf, daß die meisten Lieder aussagen, daß Gott da ist und hilft, daß man mit ihm in keinen Schwierigkeiten allein ist, daß Gott Freude und Geborgenheit schenkt. Sie handeln davon, daß Gott die Menschen beschenkt. Einsamkeit und Angst, die Furcht, den nächsten Tag nicht bestehen zu können, werden zusammen mit der frohmachenden Tatsache, daß Gott helfen kann, erwähnt.

Wenn Kirchenlieder Zeugnisse von Glaubens- und Zeitgeschichte sind, muß man daraus schließen, daß die Menschen heute von einer starken Existenzangst und von der Angst vor Einsamkeit geprägt sind. Darum ist der Aspekt von der Gegenwart Gottes, der einem in allen Situationen das gibt, was man braucht, in den Liedern stark hervorgehoben. Ein Beispiel von vielen ist das Lied „Wer mit Gott lebt, kennt auch Schwierigkeiten . . . doch das steht fest: er wird nicht einsam sein“ von Peter Strauch.

Es sind aber auch Lob- und Danklieder vorhanden. Eine Reihe von Liedern beinhaltet das Thema Sendung. Sie berichten von dem Auftrag, Gottes Wort und die Hoffnung, die Gott gibt, weiterzusagen. Es gibt auch einige Lieder, denen biblische Texte zugrunde liegen. Interessanterweise gibt es gerade über den Psalm 139 zwei neuere Lieder, was sicherlich mit dem oben beschriebenen Phänomen zusammenhängt:

„Ich sitze oder stehe . . .“ von Karl-Heinz Willenberg („Gemeindelieder“ 382) und „Herr, du erforschst und du kennst mich, meine Gedanken, mein Wort von Burkhard Kalden (Text: „Jesu Name nie verklinget“ Bd. 3).

2.3 Die Lieder der charismatischen Bewegung

In den letzten Jahren weitet sich die charismatische Bewegung immer stärker in den Kirchen aus. Sie hat in vielen Dingen Ähn-

lichkeit mit dem Pietismus im 18. Jahrhundert. Sie ist an und für sich eine positive Erneuerungsbewegung, die aber sehr stark die Gefahr des Elitedenkens, des Separatismus und der Schwärmerei in sich birgt. Einer der führenden Personen in der evangelisch-lutherischen Kirche ist Pastor Kopfermann von der Hauptkirche St. Petri in Hamburg. Überkonfessionell hat „Jugend mit einer Mission“ hier einen starken Einfluß. Viele Lieder stammen von dieser Organisation.

Die Lieder sind meistens kurze Choruse, die Gebete — vor allem Lob und Anbetung — sind. Sie sollen während des Gebets als Gebet gesungen werden. Vielfach sind es vertonte Bibeltexte. Wie im Pietismus spielen die Lieder zu Gott und das Gefühl eine große Rolle. Da die Texte die Sprache der Bibel sprechen, geraten sie nicht in die Gefahr, kitschig zu werden. In den Liedern steht Gott im Mittelpunkt. Es wird beschrieben, wie Gott ist und was er an den Menschen tut. Beispiele (aus: „Das gute Land“): „Treu und gütig ist der Herr, er leitet uns auf dem guten Weg . . .“ (von Steve Shubin) und „Herrlich in Majestät . . .“ (Shibboleth Basadeh).

2.4 Lieder, die zur Tat auffordern

Lieder, die zur Tat auffordern, werden sehr viel geschrieben. Sie beschäftigen sich mit gesellschaftlichen und politischen Dingen. Sie reden von Umweltverschmutzung und Frieden. Sie kritisieren die Haltung der Menschen und fordern zu konkretem Handeln auf. Sie zeigen, daß der Christ eine Verantwortung in der Welt und für die Welt hat, denn er selbst ist Teil der Welt, Teil der Menschheit. Die Lieder zeigen auf, wie eine Welt aussehen könnte, die nach dem Willen Gottes gestaltet wäre. Ebenso stellen sie die gegenwärtige Situation dar. Die meisten Lieder besagen, daß man mit der Hilfe Gottes seine Verantwortung dem Mitmenschen gegenüber und seine Verantwortung für das Weltgeschehen wahrnehmen könne.

Es gibt Lieder, zum Beispiel „Thunfisch“ von Arno und Andreas, die den Grund für die Ungerechtigkeit und für die Probleme in der Welt beschreiben. Sie sehen ihn in der Trennung des Menschen von Gott. Weil der Mensch gottlos geworden ist, sind seine Handlungen entsprechend. Wenn der Mensch zu Gott umkehren würde, könnte er die Welt vor dem Chaos retten.

Andere Lieder, zum Beispiel „Diese Hoff-

nung“ von Johann Huß, drücken die Hoffnung, die durch Gott für diese Welt besteht, klar aus. Aber auch dieses Lied spricht, wie das Lied „Brich mit den Hungrigen dein Brot“ von Friedrich Karl Barth und Peter Janssens, der führend in dieser Art der Liederichtung ist, von dem nötigen Einsatz, den die Christen leisten müssen. Sie dürfen sich nicht in ihr frommes Schneckenhaus zurückziehen, sondern sollen aktiv werden. Sie sollen aktiv ihren Glauben und ihre Hoffnung weitergeben und dort helfen, wo es nötig ist.

Schlußbetrachtung

Durch die Beschäftigung mit diesem Thema habe ich wertvolle Einblicke in interessante Epochen der Kirchengeschichte erhalten. Ich konnte erkennen, wie stark die Menschen mit allem, was sie sind, fühlen und tun, in ihre Zeit und in die Gedankenwelt dieser Zeit eingebettet sind. Ich habe ein neues Verhältnis zu den Liedern des Gesangbuchs gewonnen, weil ich jetzt die Situationen und die geistlichen und geistigen Strömungen, aus denen heraus sie entstanden sind, besser verstehe. Nun haben die Kirchenlieder nicht mehr nur eine Bedeutung für mich in meiner Zeit, sondern ich kenne ihre geschichtlichen Zusammenhänge und ihre damalige Bedeutung. Damit erweitert sich ihre Aussage für mich. Auf diese Weise wird mir das Singen dieser Lieder noch mehr Freude bereiten. Indem ich mir über das moderne christliche Liedgut Gedanken gemacht habe, konnte ich ein klein wenig von den geistlichen Richtungen erfahren, die es heute in der Kirche gibt. Darum ist es eine lohnende Sache gewesen.

¹ Walter Blankenburg, Musik und Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Gottesdienstlichen Musik, Göttingen 1979, 332.

² Andreas Malessa, Der neue Sound. Christliche Popmusik — Geschichte und Gesichten, Wuppertal 1980, 24.

³ Zeitschrift „Contrapunkt“, Heft 6, Nov./Dez. 1982, 9.

⁴ PACK'S! Das christliche Jugendmagazin für Musik, Kunst und Literatur, 2 (1982) Heft 6. Nov./Dez. 1982, 16.

⁵ Jan Vering, in: „Contrapunkt“ a.a.O.7.

⁶ Malessa, Der neue Sound, 26.

Der Aufsatz ist ein überarbeiteter Teil der „Prüfungsarbeit zur Ersten Staatsprüfung für das Lehramt an Realschulen“ über das Thema „Kirchenlieder als Zeugnisse von Glaubensgeschichte“, Flensburg 1983.

Andrea-Christine Kallweit
Dannewerkerstr. 11, 2381 Busdorf

„Wir feiern und besingen uns selbst“

Zum Menschenbild der Lieder in amerikanischen Gesangbüchern

1. Einleitung

Die Überschrift modifiziert eine Strophe von Walt Whitman; er schreibt in der Ichform. Die Wirform dient hier als Leitmotiv für die Frage, wie wir selber in den Kirchenliedern vorkommen. Um den Wandel in der menschlichen Selbsteinschätzung herauszuarbeiten, habe ich Liedertexte untersucht, die etwas über den Menschen aussagen. Die Lieder stehen seit ca. 150 Jahren in den USA in Gebrauch.

Warum singen wir Lieder? Paulus schrieb, die Christen sollten einander lehren und ermahnen mit Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern (Kol 3, 16). Wir geben Gefühlen Ausdruck, bald frohen, bald traurigen; wir atmen den Geist reiner christlicher Frömmigkeit und Liebe; wir lehren die Jungen und Unerfahrenen beten; wir trösten, erwecken Verantwortung, beleben Glaube, Hoffnung und Liebe; und vor allem bringen wir Gott, dem Schöpfer, Lob. Bewußt und unbewußt werden wir durch die Gedanken der Liederdichter beeinflusst.

Was denken wir dabei über unser eigenes Wesen? Ich habe dazu zwar nur eine Auswahl der vielen hundert Gesangbücher befragt; aber wichtiger als die Auswahl ist der Umstand, wer sie wann benutzt. Und wichtiger als die Verfasser ist, was die Gemeindeglieder über sich selber beim Singen aussagen. Die konfessionelle Position spielt im übrigen keine wesentliche Rolle; denn die Lieder sind weithin Allgemeingut.

Wir vergleichen hier also nicht die theologischen Lehrmeinungen von Konfessionen, sondern verfolgen die Entwicklung des Menschenbildes, so wie es in den letzten ca. 150 Jahren beim Singen zum Ausdruck gekommen ist. Natürlich muß man dabei immer in Rechnung stellen, daß die persönlichen Präferenzen der Versammlungsleiter bei der Liedauswahl für die Gemeinden gewisse Akzente setzen. Zudem werden Lieder oft nicht nach dem Sinn (oder Unsinn) des Textes ausgesucht, sondern nach der Melodie.

2. Der Mensch als „Wurm“

Die englischsprachige Welt verdankt Isaac Watts (1674–1748) überaus viel für seine Liederdichtungen. Der Psalmgesang war damals dermaßen heruntergekommen, daß man etwas Neues brauchte; und das gab Watts. Beim Lesen seiner Sammlung „Hymns and Spiritual Songs in Three Books“ (ich verwende ein Exemplar von 1812) entdecken wir ein subjektives Annehmen der Erlösung. Ist die Erlösung erst einmal vollendet, bleibt für den Menschen nichts weiter zu tun. Er darf sich bereits des himmlischen Segens erfreuen und ebenso an das schreckliche Schicksal des Sünders denken. Watts: „Er hat meine nackte Seele gekleidet und mir die Erlösung geschenkt; über einen armen verschmutzten Wurm läßt er seine Gnade scheinen.“ Watts beschreibt also den Menschen mit demselben Wort, das wir heute bei der „Umweltverschmutzung“ verwenden.

Die Feinde Gottes sind gegenüber Gottes Rache hilflos, während sich die Erwählten unter den „schützenden Flügeln“ freuen dürfen. Die Lieder kennen nur zwei Sorten Menschen: Erlöste und Verdammte; es gab keine Grauzone. Jeder gehörte hierhin oder dorthin. Wie schön, zu den Erlösten zu gehören; wie schrecklich, zu den Verlorenen! Wir sollten auch nicht die glücklichen Gefühle beim Betrachten des Schicksals der Gestraften verschweigen.

Gelegentlich findet man Texte, die Gottes Verehrung aussprechen. Aber die meisten Lieder, die man im frühen 19. Jahrhundert sang, sind Ausdruck einer anderen Welt. Ich kann nicht glauben, daß sich der Mensch täglich und stündlich mit seiner Seele und mit seiner Klage über seinen verlorenen, wurmgleichen Zustand beschäftigte. Diese Lieder sind Ausdruck des unmittelbaren Verhältnisses zu Tod, Hölle und (auch wenn man weniger leicht hineinkommt) Himmel.

In meiner Sammlung befindet sich ein lutherisches Gesangbuch von 1827, dessen Inhaltsverzeichnis sich wie ein theologischer Lehrplan liest. Die Lutheraner übernahmen aus der deutschen Tradition viele Hymnen zum allmächtigen und herrlichen Gott. Und doch wird auch hier der Mensch als wertloser Sünder gekennzeichnet; er wird als von seinen wilden, wütenden Leidenschaften geschüttelt dargestellt. Eins der Lieder besteht zu vier Fünfteln aus der Verurteilung des Stolzes,

nur das Restliche ist ein Gebet um Demut. Der Mensch erscheint als voll von Falschheit und Verbrechen, als irrende, schuldige Kreatur. Nur die letzte Strophe, die Bitte um einen milden und demütigen Sinn usw., ist so etwas wie ein kleiner Lichtschein am Ende eines dunklen Tunnels. Der „Wurm“ entwickelt Wünsche. Doch für den ersten Teil des 19. Jahrhunderts gewinnt man den Eindruck, der Mensch werde lediglich entweder zum Himmel oder zur Hölle gedrängt.

3. Der Mensch als „Marionette“

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts fühlt sich das singende Gemeindeglied wie eine Marionette, deren Gedanken und Handlungen von Mächten außerhalb ihrer kontrolliert werden. Zur Illustration genügt ein Blick in das Baptist Hymn Book von 1871 (Philadelphia). Auch hier liest sich das Inhaltsverzeichnis wie ein theologischer Lehrplan. Der Teil über den Menschen ist gegliedert in: verloren, gewarnt und gerufen, der Sünde überführt, zu Christus eingeladen, zu Christus kommend, ihn liebend, in Christus glücklich usw. bis zu: sich in Christi Willen zufrieden gebend, für Christus wirkend und für Christus streitend.

Der verlorene Mensch ist degeneriert, voller Schande, nur noch gut für Tod und Hölle. Das Gericht wartet seiner. Er hat ein törichtes, erfrorenes, störriges Herz. Er ist Sklave der Sünde, nur auf Arges und Böses aus. Das Wort „arm“ (heute gebraucht für die wirtschaftlich Unterprivilegierten) bedeutete damals in solchen Liedern soviel wie „Sünder“. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts meinte man weithin, daß sich der Mensch über seinen Seelenzustand Sorgen machte. Die Lieder bieten ihm nie versiegenderes Wasser für seinen quälenden Durst an.

Wir könnten in dieser Weise noch die übrigen Unterabschnitte über den Menschen durchgehen und würden meistens doch nichts anderes finden. Hoffnung kommt zunächst beim Abschnitt „Liebe für andere um Christi willen“ auf; aber auch hier wird man enttäuscht.

Einige der Lieder in diesem Abschnitt erreichen fast (aber auch nur fast) die Ebene verantwortungsbewußten sozialen Handelns; einige äußern Mitempfinden über Sterbende. Aber die meisten reden nur von der Liebe für die, die bereits den Herrn lieben — ein kleiner, vertrauter Kreis.

Die beiden letzten Abschnitte der Lieder über den Menschen befassen sich mit dem Wirken und Streiten für Christus. Nur eins enthält einen leichten Hinweis auf den Inhalt des Wirkens; alles übrige ist Predigt an den Sänger, die ihn zu hartem Werk ohne Angabe über dessen Wo oder Wie ruft. Zugleich wird der Sänger erinnert an Feinde, Soldaten Christi und des Kreuzes, an Rüstung, Marschieren und Siegen.

Ein anderes Buch enthält einige Lieder, die zur Zeit der religiösen Erweckungen um 1850 verfaßt wurden: das Baptist Hymnal, bearbeitet von W. H. Doane und E. H. Johnson (Philadelphia 1883). Ein Lied von 1857 ruft den Menschen zur Arbeit für Gott; sicher ein hohes Ideal. Doch leider wird nichts davon laut, um welche Arbeit es sich handelt und wie sie zu verrichten ist. Ein Lied von 1865 ruft zur Schlacht, benutzt also das Bild des Krieges im Sinn des Vormarsches der Christenheit. Das erinnert an Zeiten, da Kriege als glorreich galten, speziell wenn man zu den Siegern gehörte. Zu den „Arbeitsliedern“ ohne Inhaltsbeschreibung gehört auch das bekannte „Auf, denn die Nacht wird kommen“ von A. L. Walker Cogshill von 1865.

„Selig in Jesu Armen“ von Frances Jane Van Alstyne, „Fanny Crosby“, entstand 1868. Das Verlangen nach Zärtlichkeit ist menschlich; es mag Augenblicke geben, wo man wieder als Kind im Arm der Eltern ruhen möchte. Hier wird ein recht bequemliches Christentum angeboten.

Andere Lieder der Zeit müssen das Entzücken introvertierter Leute erregt haben. Sie wenden sich an Menschen, die sich vornehmlich mit sich selbst beschäftigten. Man ist sich bewußt, daß man entweder von Gott gebraucht wird oder zur Hölle geht. Aber dieses Bewußtsein erzeugt nur Ruhe oder Unruhe. Man empfindet sich wie ein Blatt, das dahin treibt, wohin der Wind will.

Die Lieder des späten 19. Jahrhunderts behandeln vor allem das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen. Der Mensch verfügt über wenig Männlichkeit oder Initiative. Er kommt zu Christus der Erlösung wegen. Er wird zur Arbeit gerufen, solange er kann; aber der Zweck der Arbeit wird allenfalls angedeutet.

Viele solcher Lieder bringen die Leute dazu, sich durch ein unvollständiges Christentum auszudrücken. Mancher wünscht sich frei-

lich, daß die Gemeinden mehr verlangten, zielgerichteter und weniger oberflächlich seien. Aber wir wollen uns nicht über die Autoren jener Zeit erheben; denn sie sprachen im Geist ihrer Epoche und lieferten das, was man von ihnen erwartete.

4. Der Mensch von Würde

Im 20. Jahrhundert singt der Mensch über sich selber in neuer Weise. Früher glaubte er, wie ein Wurm in seinen Sünden zu kriechen; später hoffte er, irgendwie würden ihn göttliche Kräfte in eine Lage bringen, in der er nicht anders konnte, als andere Seelen zum Himmel zu führen. Nun begreift er, daß sein Credo und sein Verhalten unauflösbar miteinander verbunden sind. Er wurde zum Individuum, verantwortlich für das Wohlergehen seines Nächsten wie des Bruders auf der anderen Seite der Weltkugel. Der Mensch des 20. Jahrhunderts befaßt sich mit dem Leben. Er ist nicht mehr ein niederer Wurm oder ein Bauer im Schachspiel; er steht aufrecht. Er erhebt Anspruch auf Individualität, um seine jeweiligen Gaben zu gebrauchen. Er hat weitgesteckte Ziele; er weiß sich verantwortlich für die Verbesserung des Weltchicksals. Er glaubt an Menschenrechte. Mit kühnem Verstand und geistlichem Tiefgang handelt er als Bruder aller. Der „Wurm“ sah nach unten, nur mit seiner introvertierten Existenz beschäftigt; die „Marionette“ sah nach oben, ganz in Abhängigkeit vom Meister. Der Mensch von Würde sieht auch um sich herum; er möchte entdecken, wie er seine Intelligenz und geistlichen Kräfte am besten einsetzen kann. Er wendet sich seiner selbst in Würde und Autorität zu.

Das Buch *Hymns and Songs of the Spirit* (1966) enthält für unseren Zweck genügend Lieder aus dem 20. Jahrhundert. Wie auch anderswo wird hier der Mensch dazu gerufen, seinen Dienst heute zu vollziehen. In dieser Nation und Epoche voller Handel, Industrie und Geldmärkten soll der Mensch sein Leben nach dem Prinzip des Dienstes ordnen, nicht nach dem des Gewinns. Seine Beziehung zum Allmächtigen ruft ihn zu makellosem Verhalten, zur selbstlosen Hingabe an andere; er soll die heutigen Probleme lösen. Und in all dem soll er dafür danken, daß er solches Werk tun darf. Lieder von Harry E. Fosdick (1930) S. R. Harlow (1931) oder

Cl. Milton Hill (1938) verleihen dem Ausdruck: Dienst für den Frieden und an der Menschheit. Mit J. H. Holmes (1913) dankt man „für die Hände, mit denen man dienen, für die Arme, die man erheben kann, für die breiten, starken Schultern zum Tragen und für die Füße zum Erledigen schneller Aufträge“.

Der moderne Mensch betet für sich selber, daß er in dieser Welt mehr und mehr einflußreich und effektiv werde. Mit H. H. Tweedy (1929) bittet er um Verstand: „O Gott der Wahrheit, den die Wissenschaft sucht und den andächtige Seelen verehren . . . zerstreue die Schatten der Irrtumsnacht, der Ignoranz und Furcht . . .“ Mary S. Edgar (1925) bittet: „Erhebe meine Gedanken nach oben; wende meine Träume in edle Taten, in Dienste der Liebe.“

Viele Lieder sagen uns, wir seien Brüder in Selbstlosigkeit, Aufrichtigkeit, Gemeinsinn und christlicher Einheit. Schon 1908 schrieb John Oxenham: „Reicht euch die Hände, Glaubensbrüder, gleich welcher Rasse; wer meinem Vater als Sohn dient, der ist wahrhaft mein Verwandter.“ Von weltumspannender Bruderschaft und Nächstenliebe singen W. P. Merrill (1911) und H. V. Kane (1943), von christlicher Einheit R. K. Powell (1948). Der trostlose Zustand vieler Städte bot dem Menschen der Tat Anlaß, sich zu bewähren. So bereits F. M. North (1903), ebenfalls W. N. Williams (1954): „Sende deine Diener auf die Straßen, wo der Schrei der Schmerzen hallt; rufe heim die hungrigen Massen zu dem Fest, das sie erfüllt . . . Deine Kraft verändere die Straßen, reinige die Spuren der Sünde . . .“

Wir singen davon, daß wir mit dem „Obermeister“ (Master Workman) arbeiten; wir singen von unserer sozialen Verantwortung. Schon 1916 rief uns M. S. Littlefield zum Teilgeben (sharing) oder 1958 Elizabeth P. Moss: „Gewähre uns des Meisters Herz und Sinn, sein Sorgen für alle Armen und Blinden . . .“ Sprachen die Lieder früher vom siegreichen Streiter Christi, so können wir uns jetzt als Friedensstifter betrachten, wie Georgia E. Harkness 1953 schrieb: „Dein Geist werd' uns gegeben, der Erde Wunden zu heilen und bitteren Streit zu beenden.“

4. Schlußbemerkung

Bei nahezu jedem allgemeinen Liederbuch zeigt sich auf den ersten Blick, daß wir regel-

mäßig Lieder aus jeder vergangenen Generation singen. Nun besteht zwar weiterhin die Möglichkeit, daß wir Formulierungen benutzen, die den Menschen herabsetzen, das Häßliche betonen oder gar beleidigend klingen. Vor allem jedoch singen wir *die* Lieder vergangener Generationen, die eine zeitlose Botschaft enthalten. Diese großen Gesänge stellen das Ungewöhnliche dar; sie sind nicht unablösbar mit den zeitgebundenen Irrungen ihrer Epoche verbunden. Auch wir heute feiern und besingen uns selber. In unserer Selbsteinschätzung sind wir weit vorangekommen. Ich persönlich bin froh und zugleich nicht ohne Sorge, wenn wir auf das, was uns heute bewegt, im Lied antworten.

Ellwood S. Wolf
Assistant Editor of „Foundations“
Open Door Estates North, Apt. E-205
Norrison Road and Tennis Avenue
Spring House, Pennsylvania 19477
USA

Gekürzte und für den deutschen Sprachbereich überarbeitete Fassung; Original in: Foundations, A Baptist Journal of History and Theology, 22 (1979) 81 - 90.

Evangelisieren in einer säkularen Kultur

Überarbeitetes Referat vor der Evangelisten-Konferenz der Heimatmission des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden im Januar 1984

Daß man das zeitlos gültige Evangelium mit zeitgemäßer Musik weitersagt bzw. -singt, ist seit 25 Jahren nichts Neues. Daß man Filme und Diaserien zeigt, dürfte seit 15 Jahren en vogue sein, und an Tanz-, Theater- und Pantomimegruppen in den Evangelisationen unserer Gemeinden gewöhnen wir uns gerade. Daß neben der klassischen Vortragsveranstaltung mit Beiprogramm eine eigene Art Zusammenkunft entstand (das geistliche Konzert, die Talkshow, der Gästeabend, der Filmabend, das Festival) — darüber freut sich das missionarische Herz unter dem Motto „auf daß etliche für Christus gewonnen würden

. . .“ Daß es aber z. B. im Monat Mai 1984 mehr als 154 reine Konzertveranstaltungen in den freikirchlichen und evangelikal-landeskirchlichen Kreisen der Bundesrepublik gab, was allein bei einem niedrig veranschlagten Durchschnittsbesuch von 250 Leuten knapp 40 000 Menschen bedeutete, darüber machen sich alle Ortspastoren mit schwindendem Gottesdienstbesuch auch kritisch Gedanken. Schon mischt sich in die Euphorie über die Methoden- und Formenvielfalt das Wort vom „Kulturbaptismus“.

Grund genug, sich ein paar grundlegende Gedanken über das Verhältnis des Evangelisten zu seiner Kultur zu machen.

„Jesus hatte nicht nötig, daß ihm jemand Zeugnis über den Menschen ablegte, denn er wußte selbst, was im Menschen ist“ (Joh 2, 25). Wir, seine Nachfolger und Verkündiger, sind nicht Jesus und tun deshalb gut daran, uns die „Zeugnisse dessen, was im Menschen ist“, anzuschauen, uns also sehr interessiert mit Kultur zu beschäftigen.

1. Kultur, der gestaltete Raum

„Kultur“, das ist die gesamte Gestaltung des Lebensraums eines Menschen analog zu seinen Denkvoraussetzungen — ein dürrer philosophischer Oberbegriff für Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion. Literatur, Theater, Kino, Musik und Medien sind sensible Seismographen dessen, was in unseren Herzen und Köpfen vorgeht. Ich sage bewußt: in *unseren* Herzen und Köpfen, denn der Evangelist ist ja kein Außerirdischer, aus dieser Kultur herausgenommen und ihr gegenüberüberstehend, so daß er objektiv be- oder verurteilen könnte. Auch ein Evangelist entscheidet analog zu seiner Tradition und Denkvoraussetzung, welche Bilder er im Wohnzimmer aufhängt, welche Musik er gerne hört, welche Bücher er in den Urlaub mitnimmt. Was *in uns* Menschen also an Gefühlen und Gedanken, an Ängsten und Wünschen vorgeht, fließt über die Zunge und die Finger in unsere Umwelt, materialisiert sich in Manuskripten, Texten, Spielen, Bildern, Noten und Drehbüchern und gestaltet den Lebensraum: „Kultur“ als Aus-Druck, als Projektionswand.

Wenn ich also durch eine aktiv interessierte Beschäftigung mit unserer Kultur mehr über den Menschen erfahren kann, zu dem mich Jesus geschickt hat, woher stammt dann das Desinteresse mancher Verkündiger an ihrer

außergemeindlichen Umwelt? Natürlich beschreibt niemand besser als die Heilige Schrift, „was im Menschen ist“, und doch wäre es eine biblizistische Ignoranz, alle Kultur als unerheblich für die evangelistische Rede abzutun und senkrecht von oben, ohne rechts und links anzustoßen, das ewig gültige Evangelium in den Raum zu stellen. Dieser Raum ist nämlich bereits gestaltet, ist von anderen miteingerichtet worden, und deshalb bricht der Evangelist da nicht siegreich mit „Gott, dem ganz Anderen“, mit der alles erschütternden Krisis des Gerichts hinein, sondern oft genug stellt er als lächerlich ahnungsloser Lieferant ein beziehungsloses Fossil in den Raum und geht wieder. Und selbst wenn wir als Verkündiger uns aus „Liebe zu den Verlorenen“ nach den Denk- und Gefühlsvoraussetzungen unseres Gegenübers erkundigen, tun wir das meist aus Sekundärliteratur *über* sie. Bevor Pastor XY selbst in eine Diskothek geht, mit Studenten in der Mensa spricht oder die Skatbrüder in der Vereinskneipe am Sportplatz kennenlernt, liest er lieber ein Buch über Jugendpsychologie, eins über Geistesströmungen der Gegenwart und eins über die Soziologie der Arbeiterklasse. Die wenigen beherzten Prediger, die tatsächlich mit einem unverheirateten Ehepaar picknicken gehen, sich von einer „roten“ oder „grünen“ Lehrerin in ihr bevorzugtes Programmkino einladen lassen oder zu den jährlichen Besäufnisdaten des Schützen-, Turn- und Kegelveins ihres Dorfes gehen — diese raren Spezies sehen und hören dann aber nur, was sie vom Standpunkt des Evangelisten aus suchen; (glücklicherweise) eingenommen von der heilmachenden Kraft Gottes, sind sie doch (unglücklicherweise) völlig voreingenommen, die Spuren dieser Kraft Gottes schon im Leben des Gott-losen aufzuspüren.

2. Auch säkulare Kultur ist Gottes Welt

Wir sehen den verlorenen Sohn mit den Huren prassen und bei den Schweinen hungern und konzentrieren nun unsere Anrede darauf, die Huren und die Schweine zu identifizieren, die Distanz zum Vaterhaus auszumessen und die Richtung des Heimwegs aufzuzeigen. Was wir manchmal vergessen, ist: Es ist das Erbteil aus des Vaters Haus, das da verpaßt und zweckentfremdet wird! Emil Brunner schreibt: „In der Kunst ist die Begabung, das Talent, das Genie das Entschei-

dende. Es gibt aber keine Begabung, die nicht Gottesgabe wäre, und das Wort Talent ist nicht umsonst dem biblischen Gleichnis entnommen . . . Es ist ein alter humanistischer Aberglaube zu meinen, nur der, dem die Kultur das ein und alles sei, könne ein wahrer Kulturträger sein. Das Gegenteil ist wahr. Kulturvergottung ist der sichere Weg zur Kulturverderbnis. Der Mensch muß eine kulturtranszendente Mitte seines Lebens haben, damit die Kultur menschlich werde und menschlich bleiben kann . . . Nicht die Kultur macht den Menschen menschlich, sondern der wahrhaft menschliche Mensch macht die Kultur menschlich. Der Mensch wird aber erst wahrhaft menschlich nur in dem Maße, als er seine Bestimmung erkennt.“¹ Anders ausgedrückt: Sie können als Evangelist heutzutage allen verlorenen Söhnen die Frage stellen: „Was hast du, daß du nicht empfangen hättest“, und werden auf ein z. Zt. breites Bewußtsein für verlorengegangene Gottebenbildlichkeit, für verzerrte Maßstäbe und zweckentfremdete Schöpfung stoßen. Von Sünde als der Hamartia, der zielverfehlten Bestimmung zu sprechen, empfinden selbst hartgesottene Skeptiker nicht als evangelistische Zwecklogik. Will sagen: Es lohnt sich, Paulus auf den Areopag zu folgen und nach den literarischen oder sonstigen *kulturellen Anknüpfungspunkten* für die Predigt zu suchen. Was voraussetzt, daß wir sie kennen . . .

Aber Vorsicht: Vor allem junge Erwachsene spüren sehr schnell, ob wir nur verbatim unsere vorher festgesetzte Position und nach zwei Sätzen erkennbare Marschrichtung mit Lesefrüchtchen garnieren, ob wir anbiedernd von gewagten Stippvisiten in ihre „Szene“ zu berichten wissen — oder ob es ein aufrichtiges, ein echt gelebtes Abholen ist, ein Wissen um den letzten Rest „Erbteil des Vaters“, der da gefunden wurde.

Ich bin kein Befürworter der „Theologie des Dialogs“ in der Mission und stimme doch dem Neuguinea-Missionar Walter Freytag zu, wenn er sagen konnte: „Man hat die andere Religion nicht wirklich verstanden, bevor man nicht von ihren Erkenntnissen *in Versuchung geführt* wurde.“² Meist halten wir uns das Umgekehrte zugute: Nie, weder emotional noch intellektuell, von einem nichtchristlichen Film, einem Buch, einem Theaterstück zutiefst gepackt worden zu sein.

Wie würden wir in den Gewissensnöten eines

Petrus entscheiden, der eine Vision hat, die im Widerspruch zu seiner bisherigen Schrift-erkenntnis steht, von dem Jesus etwas zu tun verlangt, was ihm bisher streng verboten war, und der schließlich seinen Kornelius dann doch tauft, ohne die Deckung der Jerusalemer Gemeinde vorab einzuholen (Apg 10 und 11). Er begründet sein Abweichen von der bisherigen Praxis damit, daß „Gott den Heiden die gleiche Gabe wie auch uns“ gegeben habe. Und die Jerusalemer „wurden still, priesen Gott und sagten: Also auch den Heiden hat Gott die Buße zum Leben gegeben!“ Was hatte sie überzeugt? Kornelius. Der Heide. Nicht das Heidentum: Es sei hier nur am Rande vermerkt, daß die Bibel den überordnenden Begriff „Heidentum“ nicht benutzt, sondern immer von „den Heiden“ spricht. Müßten wir statt von den vielerlei antigöttlichen „Strömungen“, „Kräften“, „Parteien“ oder statt von „dem Säkularismus“ von namentlichen Einzelpersonen, von im Telefonbuch erreichbaren Menschen reden, fiele manche Predigt ganz anders aus. Anders gefragt: Welche Konsequenzen hat Feindesliebe für die evangelistische Rede?

Ähneln die (musikalischen, bildlichen, diktatischen) Methoden und Formen unserer evangelistischen Verkündigung bis zur Kongruenz den säkularen Pendants, kommt immer wieder die Frage nach der Wertneutralität von Formen auf. Die Befürworter kultureller Vielfalt in der Verkündigung verweisen dann auf Texte, auf die Integrität des Verkündigers, auf die Intention, auf „Ethik vor Ästhetik“. Nicht der Zweck heiligt die Mittel, sondern der Heilige Geist heiligt die Mittel. Die Kritiker solches „Kulturbaptismus“ blasen zur bewußten Abstinenz, beziehen Luthers Zwei-Reiche-Lehre auch auf die Künste und fragen angesichts einer völlig säkularisierten Kultur mit Psalm 137, 4: „Wie könnten wir des Herrn Lied singen auf fremder Erde . . .?“ Dieses Hin- und Hergerissenheit ist so alt wie die Gemeinde Jesu selbst.

3. Der kirchengeschichtliche Pendelschlag

Jesus lehrt vom Reich Gottes in einer Weise, die keinerlei Interesse für das, was wir Kultur nennen, zu verraten scheint. Das Reich Gottes ist zunächst etwas völlig Kulturtranszendentes. In den Briefen der Apostel ist es die Predigt vom Heil in Christus, die Predigt von der Vergebung der Sünden und von der Erlösung aus dem göttlichen Gericht, vom Wir-

ken des Heiligen Geistes, von der baldigen Wiederkunft des Herrn, die den Blick und das Herz der Christen gefangen nehmen soll — was hat das mit den Aufgaben kultureller Gestaltung zu tun?

Und doch muß es eine tiefe Beziehung geben zwischen Kunst und christlichem Glauben. Alle großen Propheten Israels sind zugleich große Dichter gewesen, von Amos bis zum großen Propheten im Exil. Es gibt kaum ein Wort Jesu, das nicht ein kleines Kunstwerk wäre. Weil die biblische Ausrichtung des Menschen auf das Gottesreich den Menschen nicht aus seinem zeitlich-irdischen Leben herausnimmt und von diesem jedes Interesse abziehen läßt, spiegelt die Kirchengeschichte eine im neutestamentlichen Zeugnis selbst angelegte Dialektik zwischen Kulturtranszendenz und Kulturimmanenz wider.

Eine ursprünglich rein eschatologische Bewegung wird in dreihundert Jahren zum weltintegrierten Staatskirchentum; die dagegen protestierende, asketisch-weltflüchtige Bewegung des Mönchtums wird in den folgenden 1 200 Jahren zum entscheidenden Kulturträger, zum Brennpunkt von Wissenschaft und Kunst. Der Bildersturm der Reformation zieht eine Hochblüte der Kirchenmusik nach sich, und der wieder weltflüchtige Pietismus stimuliert eine Fülle von Erbauungsschrifttum, erfindet den Buch-Kolporteur und gründet Verlage.

Immer geht es um die auch formale Identität der Gemeinde in einer fortschreitenden Säkularisierung. Der prophetische Verkündigungsauftrag, den die Mission ja wesensmäßig mit dabei hat, bedeutet außer Spiegelung des Zeitgeschehens im Lichte des Wortes Gottes *auch: Über die Zeit hinaus deuten*. Nun sind aber christliche Geschichtsdeutungen ein heikles Geschäft, weil den stark eschatologischen Entwürfen das Odium der „Erbsenzählerei“ und Zwecklogik anhaftet und den mehr diesseitig-sozialen Vorstellungen vom siegreich hinanwachsenden Gottesreich leicht naiver Optimismus vorgeworfen werden kann. Und selbst wenn man ganz auf theologische Sinngebungen der Geschichte verzichtet und lediglich streng neutestamentlich feststellt, daß alle menschliche Geschichte unter dem Zeichen des Ausreifens der Dämonien dieser Welt steht, daß sie uns dem Ende näher bringt — selbst dann hätten wir wahrscheinlich den Vorwurf eines alle Lebensge-

staltung und Kultur lähmenden Geschichtspessimismus im Nacken. Obwohl es im Sinne des neutestamentlichen Glaubensverständnisses ein „christliches Europa“ nie gegeben hat, sprechen wir ja von einer immer noch voranschreitenden „Säkularisierung“ der Gesellschaft und damit der Kultur. Wir bekennen einen sich in der Geschichte offenbarenden und darin wirksamen Gott und gehen wohl auch davon aus, daß er ja nicht geschlafen hat, als unsere Welt so wurde, wie sie heute ist. Für mich bedeutet deshalb ein Nachzeichnen des Säkularisierungsprozesses immer auch eine kritische Anfrage an mein Gottesbild. Genau *das* aber höre ich beim Lamento der christlichen Kulturkritiker selten bis nie heraus: Daß die vielbeklagte Säkularisation auch eine Frage an Gott als Herrn der Geschichte ist.

Je heftiger die Diskussion um die Angemessenheit von Formen und Stilmittel geführt wird, desto mehr drängt sich mir der Verdacht auf, man traue dem Urbekenntnis der frühen Christen nicht mehr, daß „*Christus der Herr ist*“. Lieber zirkeln wir nach eigenem Schriftverständnis (oder geschmacklichem Gusto) ab, was er zum Bau seines Reiches benutzen und heiligen darf und was nicht. Nicht der platonische Gedanke von der Eigenmächtigkeit der Musen, denen wir uns willenlos ausliefern, sondern das neutestamentliche Bekenntnis, daß Christus der Herr über alles Geschöpfliche ist, sollte uns zu einer heiligenden Beschlagnehmung der „Welt-dinge“ ermuntern. „Denn alles Geschaffene ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Danksagung empfangen wird, denn es wird durch Gottes Wort und Gebet geheiligt“ (1. Tim 4, 4). Weil dieser Satz natürlich eingebunden ist in die Offenbarung des Gotteswillen durch Christus und die Schrift, werden wir weder die Kultur noch sonst etwas „Geschaffenes“ vergotten, sondern gemäß 1. Kor 7, 29ff behandeln: „Das aber sage ich euch, Brüder: Die Zeit ist kurz, darum seien die, welche Frauen haben, so, als hätten sie keine, und die Weinenden, als weinten sie nicht, und die Fröhlichen, als freuten sie sich nicht, die Kaufenden, als behielten sie es nicht, und die die Dinge der Welt benützen, als nützten sie sie nicht aus; denn das Wesen dieser Welt vergeht.“

Angesichts der Wiederkunft Jesu die Dinge der Welt benutzen, ohne sich dran zu hängen

— da haben Sie die ganze Dialektik von christlicher Kulturbejahung und Kulturkritik wieder drin.

Andreas Malessa
Rennbahnstr. 107 b, 2000 Hamburg 74

¹ Emil Brunner, *Christentum und Kultur*, Zürich 1979, 260.

² Zitiert nach Johannes Triebel, *Bekehrung: Die Theologie* Walter Freytags, Erlangen 1976, 57.

Taufe, Eucharistie und Amt

Zu den Konvergenzerklärungen von Lima

Die folgenden drei Gutachten sind Stellungnahmen vom Dozentenkollegium des Theologischen Seminars, Hamburg. Sie sind von den Verfassern namentlich gezeichnet, aber vom gesamten Kollegium diskutiert und angenommen worden. In Analyse und Beurteilung bzw. Zustimmung und Kritik soll so eine Grundlage für die Stellungnahme der Bundesgemeinschaft vorgelegt werden. Die Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“, die die Limaerklärungen erarbeitete, hat alle Kirchen um Stellungnahmen gebeten.

Taufe

I. Analyse

Zum Tauftext als Ganzem

Der Abschnitt zur Taufe ist der kürzeste Teil der Konvergenzerklärung von Lima. Hier war eine weitgehende Annäherung, ja wechselseitige Anerkennung der Kirchen offenbar gegeben. Nur wir Täuferkirchen bilden eine Ausnahme. Davon zeugt auch die außergewöhnliche Länge der Diskussion um die Gläubigen- und Säuglingstaufe, die allerdings als Problem der Taufpraxis dargestellt wird (Teil IV), während sie für uns doch ein großes theologisches Gewicht hat.

Einsetzung und Bedeutung der Taufe (I und II)

Hier wird ein großer biblischer Reichtum ausgebreitet. Auffällig ist dabei dreierlei. Er-

stens werden außer den Bibelstellen, die ausdrücklich von der Taufe reden, noch andere herangezogen (Eph 1, 13.14; 2, 5.6; 5, 14; 2. Kor 1, 21.22). Das ist eine Tendenz, die sich durch den ganzen Text hindurch zeigt und eine höhere Einschätzung der Taufe als im Neuen Testament verrät. Zweitens erscheinen neben dem Neuen Testament Taufpraxis und -liturgie der Kirche als Begründung der Taufe. Schrift und Tradition erscheinen nicht im kritischen Gegenüber, sondern in Harmonie. Der Ansatz der Betrachtung liegt bei der faktischen kirchlichen Wirklichkeit und ihrer Legitimität. Drittens wird zu wenig deutlich, in welchem Zusammenhang von Glauben und Leben die Wirklichkeit der Taufe gilt. Ist es schon das bloße Faktum der Taufe, das Bekehrung, Vergebung, Waschung und Gabe des Geistes in sich schließt?

Eingliederung in den Leib Christi

Die ekklesiologische Bedeutung der Taufe ist für uns ein wichtiges Thema, das im Text jedoch nur mit Blick auf Eph 4 und den ökumenischen Einheitsgedanken entfaltet wird. Außer dem Ephesertext werden die vier altkirchlichen Kirchenattribute herangezogen. Der Abschnitt 6 zielt also sehr schnell auf die universale Kirche, statt auf konkrete Mitgliedschaft in der Ortsgemeinde, die das Neue Testament im Zusammenhang mit der Taufe vor allem im Auge hat. Folgerichtig mündet der Abschnitt in einen Appell und einen unterstreichenden Kommentar zur Verwirklichung der durch die Taufe gegebenen Einheit des Leibes Christi. Wir haben hier offenbar einen ersten Höhepunkt und zentrales theologisches Interesse des Tauftextes von Lima vor uns. Die Taufe ist ein ökumenisches Hauptmotiv der Einheitstheologie. Hier wird der Grund gelegt für die in Punkt 15 zu fordernde gegenseitige Anerkennung der Taufe. Die so stark hervorgehobene Schlüsselstellung der Taufeinheit für die „wahre Einheit“ und „echtes Zeugnis“ der Kirchen entspricht wieder der oben benannten Isolierung der Taufe als solcher gegenüber dem Kontext von Glaube und Leben.

Das Zeichen des Gottesreiches

Die Taufe wird hier als eschatologische Gabe, als Angeld künftiger Herrlichkeit beschrieben. Die neutestamentlichen Belege fehlen in diesem Abschnitt, sind auch wohl kaum beizubringen, weil die Kennzeichen des Geistes nach dem Neuen Testament (vgl. z. B. Röm 8,

23) im Limatext der Taufe zugeschrieben werden. An dieser Stelle wird die gewaltige Überschätzung der Taufe deutlich. Sie wird an vielen Stellen zum handelnden Subjekt, welches tut, was nur der dreieinige Gott selbst tun kann, z. B. „Die Taufe führt . . . besitzt . . . eine Dynamik“ usw.

Taufe und Glauben (III)

Abschnitt 8 sucht harmonistisch volkskirchliche und täuferische Positionen miteinander zu verbinden. Die Behauptung allseitiger Anerkennung der Notwendigkeit des Glaubens verschleierte, wie unterschiedlich das Verhältnis von Glaube und Taufe und damit auch das Glaubensverständnis in den verschiedenen Traditionen ist.

In Abschnitt 9 geht es um das lebenslange Hineinwachsen in Christus aufgrund der Taufe. Auch hier zeigt sich ein großkirchliches, vor allem orthodoxes Interesse, von der Taufe zu reden.

In Abschnitt 10 geht es um das gemeinsame Zeugnis und die ethischen Folgen der Taufe. Warum aber wird dann nicht auf neutestamentliche Tauferrmahnung wie z. B. Röm 6 verwiesen? Das für uns Täuferkirchen wichtige Thema des Wandels entsprechend der Taufe wird sehr schnell auf die ganze Menschheit bezogen. Dabei wird nicht deutlich genug, daß die Einheit der Getauften allein durch Christus und den Glaubenden möglich wird, nicht aber durch die weltweite Praxis des Taufens.

Taufpraxis (IV)

Die Taufe von Glaubenden und die Taufe von Kindern (Säuglingen)

In diesem sehr breiten Teil des Tauftextes hat sich die Diskussion der Großkirchen mit den Täuferkirchen am deutlichsten niedergeschlagen. In Abschnitt 11 wird zunächst beschreibend über die Praxis seit neutestamentlicher Zeit in den drei Grundtypen Säuglingstaufe, Glaubenstaufe und Missionstaufe informiert. Abschnitt 12 ist zusammen mit dem langen Kommentar der allerausführlichsten und zeigt das Bestreben, die Gemeinsamkeit von Säuglingstaufe und Glaubenstaufe in mehrerer Hinsicht herauszustellen. Ziel dieser Bemühungen ist es, Kindertaufe und Gläubigentaufe als zwei gleichberechtigte Optionen herauszustellen, um die gegenseitige Anerkennung fordern zu können (vgl. auch Abschnitt 15).

Abschnitt 13 trägt einen völlig anderen Charakter. In zwei schneidend kurzen Sätzen wird zum bekannten Streit um eine „Wiedertaufe“ Stellung genommen. Begründet wird der deutliche Ton mit der „sakramentalen Integrität der anderen Kirchen“, die unerläutert bleibt. Es fällt auf, daß hier zum ersten Mal im ganzen Tauftext von „Sakrament“ die Rede ist. Hier meldet sich der Anspruch der Großkirchen deutlich zu Wort.

Auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe

Wir haben hier das Hauptziel des ganzen Tauftextes vor uns. Nachdem oben im Abschnitt 12 die beiden Tauftypen als Varianten der einen Taufe behauptet worden waren, soll man nun den Weg zur gegenseitigen Anerkennung beschreiten können. Diese Empfehlung gilt natürlich vor allem den Täuferkirchen, denn ihre Taufe wird ja von den Großkirchen anerkannt. Aus unserer Perspektive handelt es sich keineswegs nur um Vorschläge zur Praxisverbesserung, sondern um elementare Fragen nach dem theologischen Ort und Stellenwert der Taufe im Verhältnis zum Glauben und zum Ganzen der Theologie.

II. Beurteilung

1. Der alte Dialog um die Wahrheit in der Tauffrage hat an manchen Stellen seinen Niederschlag gefunden. Dennoch wird er nicht ausgetragen, sondern relativiert. Das geschieht etwa dadurch, daß er nicht in den theologischen Passagen II B und III, sondern unter IV Taufpraxis verhandelt wird. Das geschieht dadurch, daß die Taufe insgesamt als Konstante, Glaube / Bekehrung / Sündenbekenntnis etc. dagegen als Variable erscheinen. Sie gehören dazu, können aber ihren Ort an ganz unterschiedlicher Stelle haben: vor und nach der Taufe, in der Gemeinschaft der Glaubenden und im lebenslangen Prozeß. Die Relativierung geschieht vor allem durch das Denkmodell, daß Säuglingstaufe und Gläubigentaufe als zwei Unterformen der einen Taufe erscheinen und nicht mehr im Zeichen des Dissens Nichttaufe — Taufe. Folgerichtig kann dann der Weg der Vergleichung nach jeweiligen Schwerpunkten und Desideraten gewählt werden. Beide Taufformen haben sie dann in je unterschiedlicher Weise, vor allem aber haben beide vieles gemeinsam. Die alte Wucht des Streites um die Wahrheit erscheint

nur in der knappen unmißverständlichen Ablehnung der Taufwiederholung. Das ist einerseits logisch, wenn man sich denn auf das Denkmodell von der einen Taufe geeinigt hätte, dennoch ist es bezeichnend für den ganzen Text, daß hier der irenische Stil zu Ende ist. Bei aller Offenheit zeigt der Abschnitt Taufe die Handschrift des sakramental orientierten Kirchentyps, zu dem die anderen im ganzen freundlich, u. U. aber auch streng dazugeladen werden.

2. Größer aber als das Befremden über diese relativierende Behandlung der theologischen Kernfrage ist die Sorge, die den im ganzen Abschnitt erkennbaren Rang und Stellenwert der Taufe betrifft: Danach wäre sie unser eigentlicher Auftrag; sie erschließt die ganze Fülle des Heils; sie muß beständig neu bekräftigt werden, wobei bezeichnenderweise die Eucharistie die offenkundigste Form einer solchen Bestätigung ist. Mit dieser Wucht und diesem Sendungsbewußtsein können wir nicht von der Taufe reden. Biblisch wird so nur von Christus, vom Heil selbst, von der Notwendigkeit seiner Verkündigung und seiner Annahme geredet. In diesem zuletzt genannten Bereich bejahen und suchen wir über Konfessionsgrenzen, auch über unterschiedliche Taufverständnisse hinweg die Einheit, um die Jesus den Vater gebeten hat.

Dr. W. Eisenblätter/S. Liebschner

Eucharistie

I. Analyse

1. Die Erklärung folgt grundsätzlich demselben Aufbau wie die über die Taufe: Einsetzung, Bedeutung und Feier; der Taufabschnitt ist freilich um zwei Zwischenstücke erweitert (Taufe und Glauben; Taufpraxis). Beide Abschnitte setzen einen Schwerpunkt bei der „Bedeutung“, während die „Einsetzung“ jeweils nur in einem § behandelt wird. Die „Bedeutung“ ist auch jeweils in fünf Unterabschnitten eingeteilt; nach Auskunft der Kommentare steht dahinter der Ablauf der Messe. Die Gliederung des Themas folgt also weithin liturgischen Gesichtspunkten. Das

Vorgehen, die Theologie aus der Praxis zu entfalten, bestimmt die Eucharistieerklärung generell. Man geht (s. § 27) von einem bestimmten Verständnis der eucharistischen Liturgie aus; sie soll kirchen- und theologieverbindende Wirkung ausüben. Das liturgische Prinzip erklärt auch die argumentativ nicht ausgewogene Gestalt der Erklärung (Doppelungen, Sprünge, ungleiche Längen).

2. Einen theologisch-sachlich einheitlichen Eindruck macht die Erklärung allerdings nicht. Zugrunde liegt die orthodox-anglikanische Tradition (Betonung von Liturgie, Geist und Gebet; Stichwort „eucharistische Ekklesiologie“). Dazu kommen ein auch anderswo vertretener Sakramentalismus (Eucharistie als „Gabe“; Gegenwart Christi als „Zentrum“), aber auch die Einbeziehung der Schöpfung (gegen eine Anthropozentrik), die gesellschaftliche Dimension und das Gemeinschaftsmotiv (mit Christus und dem Bruder). Als biblische Basis gelten nicht nur Jesu Einsetzungsworte und Passion, sondern sein ganzes Erdenwirken und die Praxis der frühen Kirche. Die römisch-katholische Tradition wird nur stellenweise näher behandelt (§ 8 und 32). Ausgeklammert bleibt weithin die Amtsfrage (§ 29).

3. Die Theologie der Erklärung läßt sich etwa folgendermaßen skizzieren: Zentral für die Gemeinde ist das Abendmahl („eucharistische Ekklesiologie“); zentral für das Abendmahl ist die Gegenwart Jesu Christi; diese Gegenwart erfolgt beim Abendmahl in besonderer Weise (Realpräsenz); die Vergegenwärtigung Jesu (Anamnese, Memorial) geschieht durch den Heiligen Geist (Epiklese); die Gegenwart Jesu wirkt sich in verschiedenen Weisen, Zeiten und Dimensionen aus (z. B. auch Welt, Sendung, Gemeinschaft, Freude, Vorwegnahme der Gottesherrschaft; Gebet und Fürbitte beziehen alle Gläubigen, ja die ganze Schöpfung in die Eucharistie ein).

II. Beurteilung

1. Von den neutestamentlichen Texten her gesehen, ist als erfreulich die Weite der Perspektive, d. h. über die Einsetzungsberichte hinaus, zu beurteilen, indem auch die Mahlfeiern des irdischen Jesus und der frühen Gemeinde einbezogen werden, vor allem unter dem Aspekt der Gottesherrschaft (§ 1). Das gilt auch z. B. für die Berücksichtigung der

sozialen Dimension (§ 20). Andererseits erscheinen die neutestamentlichen Texte stellenweise überstrapaziert; so z. B. beim Begriff („Sakrament der) Gabe“ mit Berufung auf 1. Kor 11, 23 - 25 (§ 1) oder beim Motiv „Hoherpriester/Opfer“ (in bezug auf das Abendmahl!) mit Hinweis auf Röm 8, 34; Hebr 7, 25 (§ 8). So gut die Betonung des Geistes ist, so sehr vermißt man biblische Belege z. B. für die Aussagen in § 14. Problematisch ist auch die starke theologische Ausdeutung des Wortes „Eucharistie“ (als „Lobopfer“), das so im NT ja nicht für das Abendmahl verwendet wird.

2. Systematisch-theologisch betrachtet, ist die Aufspaltung traditioneller Engführungen zu begrüßen (besonders hinsichtlich Passionskontext und „Elemente“). Die Erklärung nimmt viele theologische Faktoren auf, darunter Geist, Gebet, Heilsgeschichte, Welt, Gesellschaft, Freude, Gemeinschaft. Auch das Bemühen, die Gemeindelehre einzubeziehen, ist grundsätzlich zu begrüßen. Man muß allerdings fragen, ob dem Abendmahl nicht ein insgesamt zu hoher Stellenwert (Zentrum von Kirche, Glaube und Welt) gegeben wird und ob nicht zu viele theologische Funktionen damit verbunden werden (z. B. „Lobopfer für die ganze Schöpfung“). Die Erklärung ist theologisch überfrachtet, wobei verschiedene Interessengruppen anscheinend jeweils ihr Anliegen unterbrachten, so daß das Ganze einen teilweise theologisch diffusen oder additiven Eindruck macht. Zwar wurde ein massiver materieller Sakramentalismus durch die Betonung des Geistes in gewissem Maße zurückgedrängt; aber das Verständnis des Geistes hat (nach orthodoxer Tradition) einen stark schöpferischen (nicht nur erlösungs-) bezogenen Charakter, so daß die Welt in einer Weite einbezogen wird, die doch zu denken gibt. Die theologische Konzeption eines liturgisch-pneumatologisch-kosmischen Sakramentalismus steht jedenfalls in Spannung zu einer Linie, die die Faktoren Heilsgeschichte, Glaube, Bruderschaft usw. herausstellt. Insgesamt gesehen vermißt man einen klaren theologischen Ansatz, was davon vorhanden ist (Stichwörter: Liturgie, Sakramentalismus usw.), ist in sich theologisch problematisch.

3. Konfessionell besehen, notieren bereits die Kommentare, daß die nichtsakramentalistischen Freikirchen die größten Probleme mit

der Erklärung haben werden; und so ist es. Positiv ist zunächst festzustellen, daß die Freikirchen die Betonung der Faktoren Geist, Gemeinschaft, Eschatologie, Freude usw. begrüßen werden. Zu lernen haben wir ebenfalls hinsichtlich der gesellschaftlichen Dimension; und Impulse können wir den Abschnitten z. B. über die Welt oder die Gemeinde ebenfalls entnehmen.

Problematisch bleibt vor allem die liturgisch-sakramentale Gesamtlinie der Erklärung. Jeder theologische „Automatismus“ ist verdächtig. Das Abendmahlsgeschehen muß viel stärker in das Leben und Handeln der Gemeinde einbezogen werden; die Häufigkeit der Feiern ist als solche z. B. kein Wert in sich. Auch die Betonung „der“ liturgischen Form, wie sie der Erklärung gerade auch theologisch zugrunde liegt, muß in Frage gestellt werden; was trägt eine „liturgische Reformbewegung“ (§ 28) wirklich aus, auch in bezug auf die engere Zusammenführung der Kirchen?

4. Insgesamt erscheint die Erklärung eher ein einzelner, bestimmter Schritt auf dem Weg zu einer wirklichen „Konvergenzerklärung“. Sie ist zu stark einer konfessionellen Position und Tradition (Ostkirche und Anglikaner) verhaftet; sie greift andererseits zu viele unterschiedliche Gesichtspunkte auf. Sie mutet dem Abendmahl zuviel zu. Sie setzt methodisch zu stark von der Praxis (Liturgie) her ein. Der positive Wert liegt vor allem in der Ausweitung der Perspektive, so daß die Vielfalt der Gesichtspunkte in den Blick kommt. Darin kann die Erklärung für die Weiterarbeit gute Dienste leisten.

Dr. W. Popkes

Amt

Der Limatext über das Amt ist der längste der drei Konvergenztexe, etwa so lang wie die beiden Texte über Taufe und Eucharistie zusammengenommen. Dies deutet hin auf die Schwierigkeit der anstehenden Probleme. Die gegenseitige Anerkennung der ordinierten Ämter durch die getrennten Kirchen wird als einer der Wege gesehen, die zur Kirchengemeinschaft führen. In Würdigung und Kritik soll auf den Text nun eingegangen werden.

1. „Die Berufung des ganzen Volkes Gottes“ zum Dienst an der Welt bildet völlig neutestamentlich den Ausgangspunkt aller Überlegungen über das Amt. „Die Kirche ist berufen, das Reich Gottes zu verkündigen und vorweg darzustellen. Sie verwirklicht dies durch die Verkündigung des Evangeliums an die Welt und durch ihre Existenz als Leib Christi.“ Es wird zu recht festgestellt, daß sich alle Kirchen in diesem allgemeinen Verständnis der Berufung des Volkes Gottes einig sind. Die Differenzen ergeben sich erst bei den Lebensordnungen der Kirchen, die Stellung und Formen des ordinierten Amtes betreffen.

2. Ebenso bemerkenswert ist die Erkenntnis der „Vielfalt der Charismen“. „Der Heilige Geist verleiht der Gemeinde verschiedene und einander ergänzende Gaben. Sie werden für das gemeinsame Wohl des ganzen Volkes gegeben und äußern sich in Werken des Dienstes innerhalb der Gemeinschaft und an der Welt.“ Berufung und Sendung des ganzen Gottesvolkes und seine charismatische Grundordnung werden in neutestamentlicher Weise beschrieben. Diese Sicht von Gemeinde, Mission und Charismen ist auch die freikirchliche. Anschließend geht es weiter: Von einem solchen Grundverständnis her können wir auch die Aussage positiv würdigen, daß das ordinierte Amt nicht zu einem Hindernis für die Vielfalt dieser Charismen werden darf. Im Gegenteil, „es wird der Gemeinschaft helfen, die Gaben zu entdecken, die ihr vom Heiligen Geist verliehen sind, und wird die Glieder des Leibes Christi ausrüsten, auf vielfältige Weise zu dienen“.

3. Ebenfalls einleuchtend wird die Vielfalt der Ämter in der Bibel herausgestellt. „Das Neue Testament beschreibt nicht eine einheitliche Amtsstruktur, die als Modell oder bleibende Norm für jedes zukünftige Amt in der Kirche dienen konnte. Im Neuen Testament findet sich vielmehr eine Vielfalt von Formen, die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten bestanden haben.“

4. Die Limaerklärung äußert sich ausführlich zum Thema „ordiniertes Amt“ in folgendem Sinn:

„Der Ausdruck *ordiniertes Amt* (ordained ministry) bezieht sich auf Personen, die ein Charisma empfangen haben und die die Kirche zum Dienst ernennt durch die Ordina-

tion, durch Anrufung des Geistes und Handauflegung.“ Dabei wird vorausgesetzt, daß der auferstandene Christus der eigentliche Ordinator ist und das Charisma verleiht.

„Um ihre Sendung zu erfüllen, braucht die Kirche Personen, die öffentlich und ständig dafür verantwortlich sind, auf ihre fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen.“

„So wie Christus die Apostel auserwählt und ausgesandt hat, so fährt Christus durch den Heiligen Geist fort, Personen für das ordinierte Amt auszuwählen und zu berufen.“

„Die Autorität des ordinierten Amtsträgers ist begründet in Jesus Christus, der sie vom Vater empfangen hat (Mat 28, 18) und der sie durch den Heiligen Geist im Akt der Ordination verleiht.“

„Die hauptsächliche Verantwortung des ordinierten Amtes besteht darin, den Leib Christi zu sammeln und aufzuerbauen durch die Verkündigung und Unterweisung des Wortes Gottes, durch die Feier der Sakramente und durch die Leitung des Lebens der Gemeinschaft in ihrem Gottesdienst, in ihrer Sendung und in ihrem fürsorgenden Dienst.“

„Diese Aufgaben werden nicht ausschließlich durch das ordinierte Amt ausgeübt. Da das ordinierte Amt und die Gemeinschaft eng aufeinander bezogen sind, haben alle Glieder an der Erfüllung dieser Funktionen teil.“

Für die Limapapiere spielt das „ordinierte Amt“ eine zentrale Rolle. Für uns als Freikirchler erhebt sich die Frage, inwiefern unsere Vorstellung vom vollzeitlichen Dienst damit vergleichbar ist.

5. Kritik wird da einsetzen müssen, wo in das Amt Züge eingezeichnet werden, die das neutestamentlich begründete Amt überzeichnen. Daß die Amtsträger einen „Bezugspunkt“ der Einheit der Kirche darstellen und das Amt „konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche ist“, ist eine solche Überzeichnung. Dabei soll nicht bestritten werden, daß das Amt einen Einheitsfaktor im Leben der Kirche darstellen kann und in fast allen Kirchen maßgeblich deren Leben und Zeugnis bestimmt. Diese Einsichten dürfen aber nicht dazu führen, daß das über das Neue Testament hinaus profilierte Amt, das als Konstitutivum und Einheitsfaktor der Kirche schlechthin gesehen wird, zu einem integrierenden Bestandteil des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses erhoben und auf diese Weise zum Dogma gemacht wird.

6. Kritik ist da angebracht, wo das Amt in einer bestimmten geschichtlich gewordenen Form für alle Kirchen verpflichtend gemacht werden soll. Der Limatext plädiert für eine Anerkennung des dreigliedrigen Amtes: Bischof — Presbyter — Diakon. Dieses dreifache Amt hat sich im 2. und 3. Jahrhundert herausgebildet. Daß es sich hierbei um ein Ergebnis geschichtlicher Entwicklung handelt, wird deutlich an der Feststellung: „Die dreigliedrige Amtsstruktur bedarf offenkundig einer Reform.“ Besonders die Kollegialität des Amtes wird im folgenden betont, wenn auch die Verlegenheit im Blick auf das Diakonenamt bleibt. In vielen freikirchlichen Gemeinden ist ein Gegenstück zur dreifachen Gliederung des Amtes zu finden. Es gibt in ihnen Pastoren, Älteste und Diakone, also eine Dreiheit von Ämtern. Diese Ämter sind jedoch auf die Ortsgemeinde bezogen und begründen keine Herrschaft des einen Amtes über das andere. Das von dem Limadokument vorgeschlagene dreigliedrige Amt ist jedoch hierarchisch konzipiert und trägt die Kennzeichen des Amtes, wie es sich in der alten Kirche herausgebildet hat. Dieses Amt für alle Kirchen verpflichtend zu machen, hieße, daß die Heilige Schrift von der alternativen Tradition absorbiert wird.

7. Es war zu erwarten, daß der Limatext die apostolische Sukzession der Bischöfe den Kirchen empfehlen würde, die sie „nicht bewahrt haben“. Hier haben sich die auf diese Weise bischöflich verfaßten Kirchen mit ihren Lehren durchgesetzt. Dieser Vorschlag hält dem Maßstab des Neuen Testaments nicht stand. Er kann nur abgelehnt werden. Zu begrüßen ist dagegen das Bemühen, Formen des ordinierten Amtes zu würdigen, die nicht durch die apostolische Sukzession der Bischöfe legitimiert sind.

8. Schließlich sei eine Empfehlung ausgesprochen: Neben der bischöflichen und der presbyterialen Verfassung der Kirchen hat die kongregationalistische seit der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) die Aufmerksamkeit ökumenischer Theologie gefunden. Leider wird diese Form der Kirchenverfassung im Limatext über das Amt arg vernachlässigt, wenn nicht sogar verdrängt. Dabei hat der Kongregationalismus mit seiner presbyterial-synodalen Kirchenverfassung samt dem durch sie begründeten übergemeindlichen

Leitungsamt in den letzten Jahrzehnten zu einem neuen Ansehen des Amtes in vielen Kirchen geführt. In ihm wird dem Wirken des Heiligen Geistes Raum gegeben, der Konsensus schafft. Auch die ökumenische Bewegung versteht sich als konziliare Gemeinschaft und sieht in diesem Zeichen auch die Einheit der Kirche, auf deren Suche wir alle sind. Ein Weiterkommen in der Amtsfrage wird nur möglich sein, wenn statt des Episkopalismus der Kongregationalismus mit seiner starken Betonung des Zusammenwirkens von Ordinierten und Laien inmitten der versammelten Gemeinde betont wird.

Dr. E. Schütz

Zum Verständnis der Taufe nach den Limatexten

Anmerkungen aus baptistischer Sicht

I. Die Textvorlage

Das Dokument über die Taufe in den Limatexten umfaßt 23 Thesen und 6 Kommentare. Die Erklärung ist in 5 Abschnitten aufgeteilt. Als Vertreter der Baptistengemeinden will ich vor allem auf den alten theologischen Streitpunkt eingehen, ob die Taufe als Gabe Gottes oder als Antwort der Menschen verstanden werden soll. Im Dokument heißt es: „daß beide Formen der Taufe Gottes eigene Initiative in Christus verkörpern und eine Antwort des Glaubens, die innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden gegeben wird, zum Ausdruck bringen“ (Tz. 12K). Dabei geht es bei beiden Formen der Taufe um „ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus“ (Tz. 9.).

Eigentlich setzt das Limapapier drei unterschiedliche Taufverständnisse voraus:

- a) Die Säuglingstaufe mit Versiegelung und Empfang des Abendmahls (orthodoxes Verständnis).
- b) Säuglingstaufe als Initiationsritus mit dem Hinweis auf einen nie abgeschlossenen Prozeß und
- c) die Gläubigentaufe.

In diesem Zusammenhang werden die Befürworter der Gläubigentaufe aufgefordert, die Unterstellung von Kindern unter den Schutz

der Gnade Gottes sichtbar zum Ausdruck zu bringen. Den Vertretern der Säuglingstaufe wird geboten, sich gegenüber einer Praxis einer offensichtlich unterschiedslosen Taufe zu schützen, indem „getaufte Kinder zu einer bewußten Verpflichtung Christus gegenüber“ einzuführen sind (Tz. 16). Die ekklesiologische Beschreibung der Taufe wird im Anschluß an Eph 4, 3 - 6 als „grundlegendes Band der Einheit erläutert“. Von da aus wird die ökumenische Bedeutung der Taufe formuliert: „Unsere eine Taufe in Christus ist ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren“ (Tz 6).

Die Taufklärung in dem Limapapier hat also das Ziel, 1. zu einer Prüfung der Tauftheologie und -praxis in den verschiedenen Kirchen beizutragen und 2. zu empfehlen, daß sich die Kirchen die gegenseitige Anerkennung der Taufe ausdrücklich erklären (Tz. 15).

II. Die Bedeutung der Taufe in den Ev.-Freikirchlichen Gemeinden

Wegen der Kürze der Zeit versuche ich einige Sätze zur Tauftheologie zu formulieren. Das geschieht unter der Voraussetzung, daß für Leben und Lehre unserer Gemeinden die Heilige Schrift als einzige und verbindliche Richtschnur Geltung hat.

1. Die Taufaussagen des Neuen Testaments sind im Zusammenhang mit der missionarischen Situation der Gemeinde und mit den Ermahnungen der apostolischen Briefe zu verstehen. Die Einheit beider Aussagenreihen besteht darin: Taufe wird dort vollzogen, wo der zuvor nicht an Christus glaubende Mensch die Botschaft des Evangeliums hört und für sich gelten läßt. Darum lehren die Baptisten, daß Hören und Annehmen des Wortes Gottes der Taufe vorausgehen haben und das Verständnis des Taufgeschehens entscheidend beeinflussen.

Zwischen der Taufe und der grundlegenden Hinwendung zu Christus besteht also ein unlösbarer Zusammenhang. Sie bezeugt die Einheit des am Täufling vorhergehenden Wirkens des Heiligen Geistes. Das personale Geschehen zwischen Gott und Mensch ist für das Wesen der Taufe konstitutiv. Die Taufe ist darum nie voraussetzungslos. Es ist mehr als nur eine Frage der Form, wie es im Limapapier formuliert wird, welche Taufpraxis in

der Kirche geübt wird. Lima spricht in diesem Zusammenhang wohl wesentlich von der Praxis der Taufe, nicht aber von ihrem Wesen. Ich anerkenne die Überbrückungsmechanismen für beide Taufformen, wenn gesagt wird, daß in Kindertaufe und Gläubigentaufe das konstitutive Moment in der Treue Jesu liegt, und daß beide Taufformen eine Glaubensgemeinschaft voraussetzen. Nach unserem Verständnis liegt der entscheidende Mangel der Lehre von der Säuglingstaufe darin, daß die Taufe verdinglicht wird und den Taufakt vom Kontext des personenhaften Gegenübers von Gott und Mensch abstrahiert. Eine solche Taufe wird nach unserer Erkenntnis dem Taufverständnis des NT nicht gerecht.

2. Unter der Voraussetzung, daß die Taufe nicht vom grundlegenden Akt des Glaubens gelöst wird, steht die Taufe aber auch unter der Zusage der Hinwendung Gottes in Jesus Christus zum Menschen. Diese Hinwendung Gottes zum Menschen, die in der Verkündigung des Evangeliums zugesagt wird, wird für den einzelnen in der Gabe der Taufe aktuell. Die Taufe empfangen heißt, Christus empfangen. Dabei bekennen wir, daß dieses Geschehen unter dem Zeichen der Freiheit der Gnade Gottes steht, von seiten des Menschen aber im Glauben angenommen werden muß.

3. Mit Christus schenkt uns Gott „alles“ (Römer 8, 32). „Es gibt keine Gabe oder Kraft, die die apostolischen Dokumente nicht der Taufe zuschreiben“ (Adolf Schlatter). Hier kann für die Tauftheologie der Baptisten im wesentlichen das benannt werden, was im Limapapier unter II. (Tz. 2 - 7) dargestellt ist. Weil die Taufe als grundlegender Akt der Inanspruchnahme des Menschen für Gott und als grundsätzliche Hinwendung des Menschen zu Christus benannt wird, ist sie nicht wiederholbar. Allerdings lebt der Getaufte unter dem Anspruch Gottes in der certitudo des Glaubens, nach unserem Verständnis aber nicht in einer sakramentalen securitas (1. Kor 10, 1ff).

4. Die Taufe begründet das korporative Leben in der Gemeinde Jesu Christi (Tz. 6). Die eine Gemeinde bekennt den einen Glauben und die eine Taufe, weil es der eine Herr ist, der alle unter seine Herrschaft stellt (Eph 4, 5; 5, 25ff).

Diese Einheit aller Getauften ist außerdem begründet in dem einen Geist, der im Taufgeschehen alle Christusgläubigen zu einem Leibe verbindet (1. Kor 12, 13). Die Taufe des Glaubens ist also Taufe in den Leib Christi, weil der Glaubende mit Christus in seinem Heilswerk durch den Geist vereint wird.

Lima spricht in diesem Zusammenhang sehr eindeutig vom Glauben des Täuflings und nicht vom Glauben der Kirche. In III. „Taufe und Glauben“ (Tz. 8) heißt es: „Persönliche Verpflichtung ist notwendig für eine verantwortliche Gliedschaft am Leibe Christi“. Damit bindet die Tauflehre des NT und auch der Limatext das zusammen, was in der Theologie und Praxis der heutigen Kirchen oft getrennt wird: Glaube und Taufe, Wassertaufe und Geistestaufe, Zugehörigkeit zu Christus am Ort und Gliedschaft in der universalen Gemeinde des einen Herrn. Nach unserer Erkenntnis ist der Boden der neutestamentlichen Tauftheologie, die zu dieser Einheit des Leibes Christi führt, dort verlassen, wo die Zuordnung von Glauben und Taufe mißachtet wird, wo über das geistgewirkte Geschehen der Wassertaufe eine zusätzliche Geistestaufe gefordert wird, wo die Taufe im „Kreis der Familie“ oder im „Winkel“ den korporativen Aspekt des Taufgeschehens mißachtet und wo die eine Taufe auf den einen Herrn der weltweiten Gemeinde zur Übertrittstaufe zwischen Kirchengemeinden entleert wird. Beim Letztgenannten ist darum in unseren Gemeinden ein neues Fragen nach „Taufe und Gemeindegliedschaft“ entstanden.

5. Die Tauftheologie der Baptisten möchte beide theologischen Aspekte betonen: Taufe ist Handeln Gottes und Tat des Menschen. Die Alternativen „Handeln Gottes oder Tat des Menschen“ werden nach unserer Meinung neutestamentlichem Denken nicht gerecht. Das NT ist der Auffassung, daß niemand Jesum einen Herrn nennen kann außer durch den Heiligen Geist (1. Kor 12, 3; 1. Joh 4, 2f). Der immer wieder geäußerte Verdacht gegenüber der Glaubenstaufe, daß dabei die Gnade pelagianisch an menschliche Voraussetzungen, etwa an den Glauben als menschliches Werk, gebunden ist, ist mir nicht begrifflich, weil völlig unbegründet. Die Baptisten bekennen mit allen Christen – auch in bezug auf die Taufe: „Das Heilswerk Gottes in Jesus Christus geht jeder menschlichen Tat

und Leistung voraus.“ Es ist mir nicht verständlich, inwieweit man das Argument der Nichterkennbarkeit des Glaubens des Täuflings als Stütze für die Praxis der Kindertaufe heranziehen kann.

Der Vorwurf, die Baptisten haben ein subjektives Glaubens- und Taufverständnis, weil die Bekehrung zur Voraussetzung der Taufe gemacht wird, kann von mir nicht als begründet anerkannt werden. Auch mein Glaube hat eine objektive Grundlage in der Wirksamkeit des Handelns Gottes an mir. Vielleicht hängt es an einem unterschiedlichen theologischen Denkstil, daß wir Subjektives prinzipiell für minderwertiger halten als das Objektive. Persönlich glaube ich, daß beide Dinge unerläßlich zusammengehören. Wenn ich recht sehe, wird auch in der lutherischen Tauf liturgie festgestellt, daß es eine stellvertretende Subjektivität des Glaubens geben muß.

Die bei den Baptisten kritisierte Subjektivität des Taufkandidaten wird in der lutherischen Taufe von Kleinkindern durch die Paten wahrgenommen. Insofern ist der Glaube bei der Gläubigentaufe wie auch der Säuglingstaufe gefordert. Die Frage der Überprüfbarkeit stellt sich darum nicht, wenn Glaube als das Geschenk der Gnade Gottes angesehen wird. An dieser Stelle muß aber noch ein Wort zu dem Vorwurf der Wiedertaufe gesagt werden:

Der Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden betrachtet das Täufer tum der Reformationszeit als wichtigen Teil seines geschichtlichen Erbes. Die Täufer der Reformationszeit konnten das Gemeindeverständnis der Volkskirchen, römisch-katholischer, lutherischer und reformierter Prägung mit ihrer Säuglingstaupraxis nicht als die neutestamentliche Gestalt der Gemeinde Jesu Christi ansehen. Die Volkskirchen ihrerseits haben die täuferische Glaubens-, Tauf- und Gemeindepraxis mit Verurteilung und Verfolgung belegt.

Heute sind wir im ökumenischen Kontext miteinander gefragt, ob wir dieses durch die Entscheidung des 16. Jahrhunderts bewirkte Gegeneinander der kirchlichen Tradition vor dem gemeinsamen Herrn noch weiter verantworten können und ob es uns nicht daran hindert, unserem Auftrag als Kirche zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst in einer verpflichtenden Gemeinschaft stärkeren Ausdruck zu verleihen.

Der Baptismus ist streng genommen keine Taufbewegung, sondern eine Gemeindebewegung. Unsere Bruderschaft in den einzelnen Konfessionen als Glieder am Leibe Christi beginnt nicht erst mit der Taufe, sondern dort, wo der souveräne Gott durch sein Wort und seinen Heiligen Geist in dem anderen und bei mir das Wunder des Glaubens vollbracht hat.

Der Leib Christi ist wesenhaft einer, auch wenn er sich in unterschiedlichen geschichtlichen Ausprägungen manifestiert. Wir anerkennen diese Manifestation der einen Kirche Christi, wenn wir daran festhalten wollen, die Gläubigentaufe als die vom NT bezeugte Taufpraxis weiterhin durchzuführen. Darum meine ich, daß ein bekannter ökumenischer Theologe der Baptisten, G. R. Beasley-Murray, recht hat, wenn er in bezug auf die Taufe formuliert: „Gottes gnädiges Schenken an den Glauben gehört zum Zusammenhang der Taufe, genau wie Gottes gnädiges Schenken in der Taufe an den Glauben gerichtet ist.“

Fazit: Wer die Taufe zum selbstwirkenden Sakrament erhebt, das, um empfangen zu werden, des Glaubens des Täuflings nicht bedarf, verdrängt das sola fides aus dem Taufgeschehen. Wer die Taufe zum kraftlosen Symbol erniedrigt, das nur vom Tun des Menschen spricht, verdrängt das sola gratia aus dem Taufgeschehen. Darum möchten die Baptisten mit ihrer Tauftheologie und ihrer Taufpraxis beides betonen:

Die Taufe gründet in dem Handeln des Dreieinigen Gottes. Dieses Handeln Gottes in der Taufe setzt aber den von Gott geweckten Glauben des Täuflings voraus.

III. Konsequenzen und Lernschritte

Bevor der zweiten Zielsetzung des Taufdokumentes in den Limatexten entsprochen werden kann, nämlich die gegenseitige Anerkennung der Taufe ausdrücklich zu erklären, müßte nach meinem Verständnis zuvor geklärt sein, welchen Stellenwert die Taufpraxis im Verhältnis zur Tauftheologie hat. Ich meine, daß in der Erörterung „Säuglingstaufe – Gläubigentaufe“ das Grundverständnis der Taufe selbst zur Diskussion steht. Es ist für mich auch im ökumenischen Kontext nicht einsehbar, warum der Kindertaupraxis alle nur möglichen theologischen Argumente zugebilligt werden, während einer Erwachsenen

taufpraxis ständig mangelnde theologische Motivation unterstellt wird.

Die Letztgenannte wird als Ausnahme behandelt. Diese Interpretation ist im Lichte der Taufaussagen des Neuen Testaments zumindest ein „hermeneutischer Kunstfehler“ und legt den Verdacht einer Apologie der Säuglingstaufe nahe. Es müßte im ökumenischen Kontext mit dem Primärfall bezeugter Glaubenstaufe im NT doch gefragt werden, ob die entscheidenden Aussagen über die Glaubenstaufe mit sinngemäßer Modifikation auch für die Säuglingstaufe gelten können. Hier ist also die hermeneutische Fragestellung unerlässlich, ob die neutestamentlichen Texte in der Bezeugung des Wesens und der Praxis der Taufe ohne tiefgreifenden Bedeutungswandel auf die Säuglingstaufe übertragbar sind.

Ich bin davon überzeugt, und das lehrt inzwischen die auch geschichtlich belegbare Erfahrung der weltweiten Baptistenkirche, daß eine praktizierte Gläubigentaufe für die Weckung eines besseren Taufverständnisses und für die Förderung einer strengeren Taufverantwortung sehr hilfreich ist (mir ist in diesem Zusammenhang nicht bekannt, ob diese Erfahrung auch von jenen Landeskirchen bestätigt werden kann, wo laut Synodalbeschluß beide Taufpraxen kirchenrechtlich möglich sind).

In der ökumenischen Diskussion müßten wir m. E. in bezug auf die Taufpraxis über die Status-quo-Frage hinauskommen, denn für mich bleibt vor allem der Schritt nach vorne in der Sehnsucht nach Erneuerung der Kirchen entscheidend.

Im Schlußbericht „Schritte auf dem Wege zur Einheit“ der VI. Vollversammlung des ÖRK von Vancouver heißt es: „Der Limatext ist eine Herausforderung und zugleich eine Chance für die Kirchen. Zum ersten Mal werden die unterschiedlichen Traditionen herausgefordert, einander nicht lediglich auf die Grundlage ihrer jeweiligen Identität zu bringen, sondern in der Gegenwart ihrer gemeinsamen Bestrebungen zu einer konvergierenden Erklärung des apostolischen Glaubens zu finden . . .“ Das Dokument ist eine Einladung an unsere Kirchen, den Weg aus der Isolation ihrer Identität zu größerer Gemeinschaft zu gehen.

Obwohl der vorliegende Limatext für keine Kirche bindend ist, da er kein neues Glaubensbekenntnis sein will, bedeutet die Rezeption – zu der wir alle aufgerufen sind –

doch eine entscheidende Herausforderung. In dem von Max Thurian herausgegebenen Kommentar zu dem Limatext (Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt, Paderborn 1983) wird dieser Rezeptionsprozeß so beschrieben: „Erstens Anerkennung der grundsätzlichen Übereinstimmung in der einen, apostolischen Tradition und dem biblischen Erbe und zweitens Bestätigung dieser Grundübereinstimmung als ersten, sehr wichtigen Schritt zu einem endgültigen Konsensus in diesem entscheidenden Bereich“ (Seite 11). Um diese Rezeption als Wirkung auf Leben und Dienst der Kirche voranzutreiben, ist m. E. für unsere Taufdiskussion der soziologische Gesichtspunkt ganz neu aufzuarbeiten. Manfred Mezger hat in einem Vortrag 1966 in der Ev. Akademie in Mülheim/Ruhr so formuliert: „Die Kirche ist durch ihre (neutestamentlich fadendünn belegbare) Kindertaufpraxis nicht ruiniert worden; sie ist durch eine (neutestamentlich besser begründbare) Erwachsenen-Taufpraxis nicht gerettet worden. Es hängt alles an der gleichzeitig erforderlichen richtigen Predigt und Lehre von der Taufe, der Unterweisung von Kindern und Erwachsenen.“

In welche Gesellschaft ist die Taufpraxis der Kirchen eingebettet? Geht es heute nicht vordringlich darum, eine Mitverantwortung in echter ökumenischer Gesinnung zu übernehmen, um der Taufe als dem grundlegenden Band der Einheit wieder größere Bedeutung beizulegen? Nach meiner Überzeugung trägt jede Konfessionskirche Mitverantwortung an der Darstellung des universalen Leibes Jesu Christi in dieser Welt.

Die Befürworter der Kindertauf-Praxis wären zu fragen, ob die im NT bezeugte Missionstaufe nicht die heute in unserem sozialen Umfeld einzig legitime Taufpraxis ist; und den Baptisten ist gemäß der Aufforderung des Limapapiers zu sagen, daß sie der „Unterstellung von Kindern unter den Schutz der Gnade Gottes sichtbar zum Ausdruck bringen“ größeres Gewicht beimessen müßten. Wir bemühen uns mit der Praxis der Kindersegnung im Gemeindegottesdienst, dieser Forderung Ausdruck zu verleihen. Dabei soll der Segnungsakt nicht Taufersatz sein, sondern neutestamentlich gebotene Praxis (Mark 10, 13ff).

Der vorliegende Konvergenztext könnte schrittweise zum Konsens führen, wenn in der folgenden Taufdiskussion stärker berück-

sichtigt wird, daß es hierbei nicht um die Wahrheit als Richtigkeit, sondern als Wirklichkeit geht. Karl Rahner hat von der normativen Kraft des faktischen Glaubens gesprochen (sensus fidelium), und es wäre zu prüfen, ob die Kirchen bei der Erhellung dieses faktischen Glaubens nicht auch zur Erneuerung ihrer Taufpraxis geführt werden. Bei dem Ziel der gegenseitigen Erneuerung der Taufe erkenne ich vor allem die Barriere der Identitätsfrage. Nichts ist für eine Konfessionskirche so gefährlich wie der Identitätsverlust. Gerade Konvergenztexte mit ihrer Zielsetzung einer Konsensfindung im Zuge der Rezeption geben solche Ängste frei, die in der ökumenischen Arbeit nicht zu verharmlosen sind. Dabei lehrt uns die ökumenische Theologie, daß es einen Weg von der Konfessionsidentität zur ökumenischen (partnerschaftlichen) Identität über den Vorgang der „metanoia“ gibt.

Mir ist berichtet worden, daß in den auf Weltebene inzwischen zahlreichen Lehrgesprächen der Konsensus im wesentlichen erreicht wurde bei dem Bekenntnis zu dem lebendigen Gott und zu der Tat Gottes für die Menschheit in Jesus Christus

Die Konvergenz bleibt bestehen bei der Frage der Heilungsvermittlung heute. Das gilt auch für die vorliegenden Limatexte. Ich bin davon überzeugt, daß sich unsere jeweilige Angst vor dem Identitätsverlust, gerade auch im Ringen um den Vorgang der Heilungsvermittlung heute, in einer neuen Hinwendung zu Jesus Christus als dem Herrn der Gemeinde überwinden läßt.

Es geht auch in der Tauftheologie und der -praxis um mehr als um eine Bestandsaufnahme. Gerade in der Konvergenzmethode als Fortschritt der vergleichenden Methode liegt die Chance, einander näherzukommen, indem wir gemeinsam Christus näherkommen. Dabei spüre ich allerdings den Mangel an Handlungsmöglichkeiten. Texte wie der hier vorliegende brauchen praktische Lernfelder, benötigen die Interaktion im christlichen Alltag. Der gegenseitige Besuch bei Taufgottesdiensten wäre hier ein erster Schritt.

Vor allem aber benötigen wir in diesem Konvergenzgeschehen eine neue Sensibilität für die Macht des Heiligen Geistes (ökumenische Spiritualität), damit wir alle gemeinsam

neu zu hören vermögen, was der Geist den Gemeinden heute sagt.

Dr. Wolfgang Lorenz
Sterkrader Straße 24

1000 Berlin 27

Auf der Suche nach „neuen Schläuchen“

Fortsetzung von Heft 1/84

Die drei exemplarischen exegetischen Untersuchungen zu den jeweiligen Interpretationen H. Wolffs haben gezeigt, daß H. Wolff sich in ihrer Auslegung *nicht* auf die Ergebnisse der modernen Bibelexegese stützen kann. Obwohl sie sich in allen drei Büchern ausdrücklich auf diese Methode der Schriftauslegung bezieht, hat sich an drei Beispielen gezeigt, daß die Theologin H. Wolff diese Methode bei ihrer Textauslegung nicht oder doch nur sehr begrenzt angewendet hat. Alle neutestamentlichen Exegesen, die hier gegenübergestellt wurden, führten hinsichtlich der Kernaussage der Gleichnisse zu wesentlich anderen Ergebnissen.

Es stellt sich die Frage, warum die Tiefenpsychologin und Theologin H. Wolff zu solch unterschiedlichen Ergebnissen kommt. Die drei untersuchten Texte stammen bei H. Wolff aus dem Zusammenhang des Kapitels „Richtet nicht!“ Es geht ihr hier darum darzustellen, „daß Jesus mit dem gesamten Komplex des Richtens und Rächens nichts zu tun haben will“ (III 43). Destruktiver Richtgeist entstammt der patriarchalischen Stufe, die Jesus überwunden hat. Es hat für das Christentum tragische Folgen gehabt, daß auf Jesus dieser Richtgeist projiziert worden ist. Die Identität des Christentums wurde auch von *diesem* Schatten übermalt. H. Wolff will die Projektion abbauen. Darum zeigt sie in ihrer Gleichnisuntersuchung, daß Jesus sich hier selber keinerlei Richterverhalten aneignet. Dort, wo die Theologen meinen, solches Denken bei ihm finden zu können, handelt es sich um ihre Projektion.

Der Vergleich der verschiedenen exegetischen Ergebnisse hat meines Erachtens folgendes gezeigt:

(1) H. Wolff will einen Gerichtsgedanken abbauen, der der patriarchalischen Stufe entspricht. Dabei hat sie übersehen, daß die Richtervorstellung Jesu, die die neutestamentliche Wissenschaft zutage fördert, mit dem Willkür- und Rachegeanken des Patriarchats nichts gemein hat. Die Richtervorstellung Jesu stellt dem alten Richterbild den völlig neuen Maßstab der Gottes- und Nächstenliebe gegenüber. H. Wolff kann auf Grund ihres Ansatzes nur den Patriarchenrichter finden, den sie verwirft.

(2) Zu dieser falschen Einschätzung muß H. Wolff kommen, da sie Jesus auf einer zwar hoch entwickelten, aber eben doch nur menschlichen Stufe sieht. Alle Worte, die Jesus gegen das Richten sagt, alle Gleichnisse und Bilder, in denen Richter erscheinen, werden ausschließlich auf dieser rein zwischenmenschlichen Ebene gedeutet. H. Wolff ist sicher beizupflichten, wenn sie sich so massiv dafür einsetzt, daß der destruktive, alle menschliche Gemeinschaft zerstörende Richtgeist abgebaut werden soll. Daß der Imperativ Jesu „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet!“ (Mat 7, 1) jedoch nicht nur auf der zwischenmenschlichen Ebene, sondern auch in der Relation des Menschen zu Gott seine Bedeutung hat, ist ihr entgangen.

Es läßt sich also die These aufstellen: *Die von den Ergebnissen der theologischen Exegese stark abweichenden Textinterpretationen H. Wolffs haben ihre Ursache im eindimensionalen Jesusbild, das Jesus nur als Menschen kennt.*

So hilfreich wie die tiefenpsychologische Betrachtung sein mag, so ist H. Wolff vorzuwerfen, daß sie von diesem einseitigen Ansatz her exegetische Aussagen macht, die theologisch unhaltbar sind. Es kann hier keine Theologie des neutestamentlichen Gedankens vom Endgericht entfaltet werden. Aber ich denke, es ist doch deutlich geworden, daß H. Wolff mit ihrer rein menschlichen Interpretation der Jesusworte wesentliche Gedanken des „Evangeliums“ und damit der tieferen Bedeutung der Gestalt Jesu nicht erfaßt hat. In diesem Sinne ist H. Wolff nun auch entschieden zu widersprechen, wenn sie behauptet, daß sie das Evangelium Jesu „kenne“

(III 43). Das von ihr vorgestellte Evangelium als Zentrum der Identität des Christentums ist in wesentlichen Zügen einseitig verkürzt. Zu bejahren ist ihre Kritik an einer Jesus zugehobenen Weltenrichterrolle, die dem Patriarchat entstammt. Hier lassen sich in der Theologiegeschichte sicher manche Projektionen aufdecken. Daß mit dieser Ablehnung der negativen Auswüchse der neutestamentlichen Theologie aber auch der Blick für Jesus den Menschensohn, der ja eine Richtergestalt im ganz anderen Sinne verkörpert, verlorengeht, ist auf den einseitigen tiefenpsychologischen Ansatz H. Wolffs zurückzuführen und aus der Sicht der Theologie abzulehnen. Für ihren Umgang mit dem Evangelium und der Theologie ist zweierlei festzustellen:

(1) Die tiefenpsychologische Aufdeckung und Darstellung vieler wahrhaft entstellender Projektionen birgt für den Theologen manche hilfreiche und erhellende Erkenntnis.

(2) Der Abbau dieser Projektionen führt bei H. Wolff dann aber zum Abbau der theologischen Kernaussagen, die von den Projektionen übermalt wurden. Dies ist auf den einseitigen tiefenpsychologischen Ansatz H. Wolffs zurückzuführen und von der Theologie abzulehnen.

Wir fassen das Resultat wieder in einer These zusammen:

H. Wolff nimmt auf dem Hintergrund der tiefenpsychologischen Betrachtung des nur Menschen Jesu eine Beurteilung der Theologie vor. Dies ist eine Grenzüberschreitung seitens der Tiefenpsychologie in das Fachgebiet der Theologie, die Jesus immer als Mensch und Gott zugleich sieht.

D Rückblick

Der Rückblick auf die durchgeführte Untersuchung soll nicht noch einmal die Ergebnisse zusammentragen: Diese lassen sich aus den am Schluß jeden Abschnittes aufgestellten Thesen entnehmen. In einer Art Rückbesinnung soll hier der Ertrag der „Prüfung“ des Werkes H. Wolffs vor Augen geführt werden. Zunächst möchte ich darauf hinweisen, daß sich in den drei Büchern H. Wolffs ein Gefälle in mehrfacher Hinsicht beobachten läßt. Während sie im 1. Buch stark darum bemüht ist, „eine sachgemäße Indienstnahme tiefenpsychologischer Einsichten“ zu vollziehen, um einen „für den Existenzvollzug

aktuellen Jesus¹⁹ darzustellen, findet sich im II. Buch eine spezielle ausschnittthafte Untersuchung der jesuanischen Menschenbehandlung. Auf dieser Grundlage wird im III. Buch *die* Theologie in voller Breite diskutiert und angefochten. Wir haben deutlich gemacht, daß ihr hier der Vorwurf einer Grenzüberschreitung, noch dazu auf exegetisch unsicherem Boden, zu machen ist. Soviel zum inhaltlichen Gefälle. Es wird damit deutlich, daß die einzelnen Bücher durchaus unterschiedlich zu würdigen und zu kritisieren sind und daß erst das Gesamtwerk zu massiver Kritik veranlaßt.

Ein weiteres Gefälle läßt sich an H. Wolffs Sprachstil beobachten. Während sie im ersten Buch sehr darum bemüht ist, den Leser an ihre Sichtweise und Fragestellung vorsichtig heranzuführen, konfrontiert sie im III. Buch den Leser mit Unmengen von bewußt polemisch gehaltenen Äußerungen, die zum Widerspruch herausfordern. Warum das? Ich persönlich vermute, daß H. Wolff nach Erscheinen ihres I. Buches bereits nicht überall auf bereitwillige Aufnahme gestoßen ist, insbesondere nicht bei den Theologen. Ihr polemisches III. Buch, das sechs Jahre später erschien, verstehe ich als Gegenreaktion auf entgegengebrachte Kritik. Daß der Stil des III. Buches rein als bewußt angesetztes Mittel zu verstehen ist, der dazu dienen soll, sich Gehör zu verschaffen, erscheint mir doch recht unwahrscheinlich, zumal ich von Teilnehmern einer Tagung der „Internationalen Gemeinschaft Arzt und Seelsorger“, die im Frühjahr 1983 stattfand, hörte, daß H. Wolff sich als Referentin ebenso streitbar gibt wie als Schriftstellerin. Es wäre sicher interessant zu erfahren, wie die Analytikerin diese Haltung zum Publikum selber erklärt.

Die Diskussion im Teil 8 der Arbeit hat gezeigt, daß H. Wolffs methodischer Ansatz als Modell für eine neue biblische Hermeneutik nur sehr eingeschränkt begrüßt werden kann. Hilfreich ist ihre neuartige Darstellung des Menschen Jesu; die Grenze zeigt sich jedoch bereits bei der Erforschung des anthropologischen Ansatzes H. Wolffs für diesen Menschen. Der kerygmatische Christus bleibt völlig verborgen. Scharfe Kritik ruft auch die Untersuchung der exegetischen Arbeitsweise hervor. Wenn H. Wolff sich auf die

historisch-kritische Methode beruft, muß sie sie auch konsequent anwenden. Dies jedoch unterblieb. Es tut sich vielmehr der Verdacht auf, daß H. Wolff die in der Untersuchung gefundenen Aussagen über den Menschen Jesus und die Theologie zu ihrer eigenen Voraussetzung gemacht hat. Tiefenpsychologisch gesprochen: Daß H. Wolff ihr tiefenpsychologisches Menschenbild auf Jesus projiziert. So widerspricht sie ihrer eigenen methodischen Grundforderung an jeden Theologen.

These 9:

H. Wolff fordert die Entprojizierung des Forschers und projiziert dennoch selber.

Das Jesusbild, das H. Wolff vorstellt, ist jedenfalls nicht vom biblischen Text ausgehend entwickelt worden. Sie hat tiefenpsychologische Charakteristika des integrierten Menschen bei Jesus gesucht und gefunden und hat sich dann leider dazu hinreißen lassen, dieses Jesusbild absolut zu setzen und an ihm die Theologie zu messen. Die Dimension des Christus ist ihr dabei entgangen. Die Suche von Theologen und Psychologen nach einer Hermeneutik, in der die beiden Disziplinen in hilfreicher gegenseitiger Ergänzung ohne gegenseitige Disqualifizierung miteinander umgehen, muß also auch nach H. Wolff fortgesetzt werden.

Ein persönliches Wort zum Schluß. Meine erste doch recht begeisterte Einstellung zu den Büchern H. Wolffs hat sich durch die Untersuchung stark relativiert. Das Bild des integrierten Mannes, der alle patriarchalischen Strukturen, die den Frauen die Möglichkeit zur Entfaltung ihrer Begabung so oft verhindern, überwunden hat, spricht mich nach wie vor an. Doch kann ich persönlich diesen Jesus nicht nur als integrierten Mann sehen. Er hat für mich als Christus eine Bedeutung, die weit über die tiefenpsychologisch definierte „Integration“ hinausgeht. Meine theologische Kritik an H. Wolffs Werk ist damit hinreichend deutlich geworden.

¹⁹ Vergl. Gerhard Wehr, Rezension zu H. Wolff, Jesus der Mann, in: Dt. Pfarrerblatt 5/1976, 76. Jahrg.: S. 148.

Die mißverständene Bergpredigt

In letzter Zeit wird im politischen Raum — und im Zusammenhang mit der „Friedensbewegung“ — des öfteren die Bergpredigt erwähnt. Da muß man zunächst anmerken, daß der Hinweis auf „*die*“ Bergpredigt sachlich nicht gerechtfertigt ist. Und es ist sicher gut, wenn wir schon an dieser Stelle rein sprachlich korrekt zu bleiben versuchen. Wenn „*die*“ Bergpredigt genannt wird, meint man „natürlich“ das Wort bzw. die Forderung der Gewaltlosigkeit. Das ist dann vor allem — und lediglich! — der Abschnitt Matthäus 5, 38 - 42. Nun steht allerdings noch vieles andere in der Bergpredigt. Etwa das Wort vom Mord (Mat 5, 21 - 26) oder vom Ehebruch (Mat 5, 27 - 32) u. a. Diese Erörterungen, die heutzutage unsere ganze Aufmerksamkeit verdienen, sind leider ausgeklammert, wenn von „*der*“ Bergpredigt die Rede ist. So ist der Hinweis auf „*die*“ Bergpredigt m. E. nicht recht zutreffend (um nicht zu sagen: er ist irreführend).

Aber nun steht das Wort von der Gewaltlosigkeit (Menge-Übersetzung: „Gebot der Wiedervergeltung“) eben auch in der Bergpredigt und damit in unsrer Bibel. So sind wir genötigt, darüber nachzudenken und uns um ein angemessenes Verständnis dieser Weisung zu bemühen. Dazu sollen diese Zeilen ein wenig beitragen.

1) Zuerst muß man wohl feststellen, daß niemand Zugang zur ganzen Bergpredigt und speziell zu diesem Abschnitt ohne ein echtes Interesse für *den Bergprediger* haben kann. Die hier genannten Weisungen ergehen ja *als Worte Jesu* an uns. Hinter ihnen steht in jedem Fall *Jesus selbst*. Wer sich mit der Bergpredigt beschäftigt, *muß* sich mit Jesus beschäftigen. Das gilt in jeder Hinsicht. Wenn z. B. in Vers 39b der konkrete Appell lautet: „Wer dich auf deine rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin!“; dann wird der Bibelleser sogleich an Jesu eigenes Verhalten erinnert, wie es im Johannesevangelium (18, 22f) berichtet wird. (Jesus, der als wehrloser Angeklagter vor dem Hohenpriester steht, wird von einem Diener ins Gesicht geschlagen. Darauf hält er auch nicht sein Gesicht zu einem erneuten Schlagen hin, sondern er weist den Schlagenden eindeutig zu recht.)

2) Diese Überlegung führt uns zu weiterem Nachdenken. Wir können nämlich die Bergpredigt (einschließlich der Rede von der Gewaltlosigkeit) niemals ohne das von *Golgatha* darauffallende Licht sehen und bedenken! Tun wir das nicht, dann kommen wir stracks zum Sinai, unter Umständen ohne es zu wollen oder zu bemerken. Wir stehen dann — biblisch gesprochen — „unter dem Gesetz“ und nicht mehr „unter der Gnade“. Der Christ hat mithin keinen Zugang zur Bergpredigt — trotz alles redlichen Bemühens, aller Ernsthaftigkeit, aller Askese — ohne *Golgatha*! Auch über der Bergpredigt *muß* die Botschaft von der Gnade, vom Heil in Jesus Christus, von der Erlösung, stehen.

3) Eine andere Überlegung: Es ist die übereinstimmende Auffassung der Neutestamentler und der meisten ernsthaften Schriftforscher — und man wird ihr m. E. letztlich kaum widersprechen können —, daß die Bergpredigt nicht eine „Predigt“ im heutigen Sinne ist. Sie ist nicht in einem Zug so von Jesus gehalten worden. Der Evangelist Matthäus hat in diesen drei Kapiteln (Mat 5 - 7) mehrere Jesusworte zusammengestellt. Jesus hat diese einzelnen Reden an verschiedene Zielgruppen gerichtet. Unser Abschnitt (Mat 5, 38 - 42) wendet sich an Menschen, die unter dem Eindruck der römischen (Militär-)Gewaltherrschaft nun ihrerseits offenbar auch meinten, daß die Herrschaft Gottes auf der Erde so ganz ohne Gewalt nicht zustande käme. (Man denke nur an die damaligen — meist messianischen — „Freiheitsbewegungen“; an die Tatsache, daß einige im Jüngerkreis noch Schwerter mit sich führten; das auch die Jünger von diesem Denken mehr oder weniger beeinflußt waren; daß Weg und Tun des Judas Ischarioth wahrscheinlich auch von daher verstanden werden muß usw.) Daß wir mit dieser Deutung auf dem richtigen Weg sind, beweist m. E. Vers 41. Man muß wissen, daß damals der römische Legionär in einem von Rom eroberten und besetzten Land das — oft zähneknirschend anerkannte — Recht hatte, sein Gepäck zu jeder Zeit und von jedweden Menschen *eine* Meile weit tragen zu lassen. (Man lese dazu auch Markus 15, 21.) Von daher bekommt Jesu radikale Forderung — sein Wort von der *zweiten* Meile — seinen Sinn. — Jesus fordert seine Zuhörer, in erster Linie wohl seine Jünger, zum Verzicht auf jegliche Gewalt (und „Ver-

geltung“) und zum Frieden, auch wenn er erhebliche Opfer erheischt, auf. — Es wäre von daher töricht, würde man das Wort: „Widersteht nicht dem Bösen!“ als Lebensregel für den Jünger Jesu verstehen. Wie wäre es denn auch zusammenzubringen mit dem Appell der Bibel (Jak 4, 7): „Widersteht dem Teufel, so wird er von euch fliehen!“? (Vgl. auch 1. Petr 5, 8f.) Schon gar nicht kann gemeint sein, daß ein Christ keinen Widerstand gegen das Böse, das einem andern, für den er verantwortlich ist (Gatte, Kind u. a.), angetan werden soll, leisten soll!

4) Vor allem aber ist es völlig illegitim, ja, geradezu unmöglich, die Weisung Jesu aus dem Raum des Vertrauens zu Gott herauszureißen und sie in den politischen Raum — und überhaupt in den Bereich der mitmenschlichen Beziehungen — hineinzustellen und als Motto dafür in Kraft zu setzen. (Der von Jesus geforderte völlige Gewaltverzicht kann nur da erfolgen, wo Vertrauen in Gottes Führung und Bewahrung vorhanden ist! Der Christ soll doch bei seinem Verzichten wissen und sich dessen trösten, daß *Gott* ein *Vergelter* ist und daß die Rache sein ist!) — Keine politische (und staatliche) Regel! Von Martin Luther ist der Ausspruch überliefert, daß „die Bergpredigt nicht aufs Rathaus gehört“. Und Bismarck war davon überzeugt — er hatte über diesen Themenkomplex schon seine Doktorarbeit geschrieben —, daß man „mit der Bergpredigt nicht die Welt regieren könne“. Um es noch einmal zu sagen: Es ist m. E. unstatthaft und verfehlt, das Wort Jesu von der Gewaltlosigkeit und vom Frieden zur Maxime des staatlichen und politischen Handelns zu machen. Auf diese Weise würde man nur einer argen Mißdeutung des Evangeliums Vorschub leisten.

5) Schließlich wird man sagen müssen, daß Jesu Forderung einer völligen Gewaltlosigkeit sich nicht an eine *Gruppe*, ein Kollektiv, richtet, sondern an den *einzelnen Jünger*. Nicht einmal für die gesamte Gemeinde Jesu und ihr „Gemeindeleben“ sind hier die verbindlichen „Gebrauchsanweisungen“ zu finden, sondern dem einzelnen Jünger Jesu wird hier die Forderung zum „Gewaltverzicht“ und zum Friedenmachen und Friedenhalten gegeben. — Der Jünger Jesu wird unbedingt darüber nachzudenken haben, was es dann konkret für ihn bedeutet, wenn er zum

„Nichtwiedervergelten des Bösen“ und zum „Gewaltverzicht“ aufgerufen wird. Er wird dann immer wieder nach Jesu Vorbild Ausschau halten, um Leitung durch den Heiligen Geist bitten und dann in großer Liebe, aber auch in „Besonnenheit“ (d. h. mit Vernunft und Mäßigung) handeln. — Gewiß werden in unserem Abschnitt konkrete Weisungen (Wange hinhalten; Unterkleid und Oberkleid hingeben; zwei Meilen statt einer Meile mitgehen; Geld verleihen ohne es zurückzufordern) gegeben. (In der Jüngerschaft geht es immer um konkrete Lebensentscheidungen!) Aber wir werden niemals aus den hier genannten Konkretisierungen verbindliche christliche Gesetze machen dürfen. Nie wird der Jünger Jesu ohne ernsthafte Frage nach dem Willen Gottes hier und jetzt zurechtkommen. Jüngerschaft heißt ja nicht Übernahme neuer Gesetze und Lebensregeln, sondern *Nachfolge* (d. h. „hinter Jesus hergehen“).

Kurt Barthel

Otto-Hahn-Str. 10, 3417 Bodenfelde

Buchbesprechungen

Gerd Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*. (FRLANT Bd. 131) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 419 S., kart. DM 68,—, ISBN 3-525-53803-0.

Gerd Theißen, seit 1980 Neutestamentler in Heidelberg, bislang vor allem durch seine Beiträge zur Soziologie der frühen Christenheit bekannt, greift hiermit die schwierige Frage einer psychologischen Interpretation biblischer Texte auf. Psychologie und Exegese stehen seit langem in deutlicher Distanz zueinander, weil die Gefahr einer überfremdenden Psychologisierung groß ist. Theißen weiß um die Gefahr, die durch den jeweiligen Einfluß bestimmter Schulen nur noch größer ist, und liefert deshalb eine lange Einleitung „Theoretische Probleme religionspsychologischer Exegese“ (S. 11–65). Darin stellt er drei Ansätze vor, die jeder ein Recht haben, aber nicht absolut stehen dürfen, sondern „hermeneutisch integriert“ werden müssen: den lerntheoretischen („Religion als sozial gelerntes Erleben und Verhalten“), psychodynami-

schen („Religion als Auseinandersetzung mit dem Unbewußten“) und kognitiven Ansatz („Religion als Aufbau einer gedeuteten Welt“). Die drei Ansätze werden dann auch für die untersuchten Texte benutzt; als sorgfältiger Exeget stellt Theißen jedoch der psychologischen Analyse jeweils eine Text- und eine Traditionsanalyse voraus. Theißens „Prinzipien einer hermeneutischen Psychologie“ gehen von fünf Prämissen aus: Menschliches Erleben ist interpretativ vermittelt, geschichtlich bedingt, läßt sich in Texten (oder anderen Zeichen) objektivieren, bildet einen ganzheitlichen Zusammenhang und ist inhaltlich geprägt. Psychologische Exegese will „Texte als Ausdruck und Vollzug menschlichen Erlebens und Verhaltens“ deuten.

Alle untersuchten Texte stammen von Paulus. Theißen behandelt sie nach Themengruppen, zumeist mit einem Schwerpunkttext: (1) Das Verborgene des Herzens — die Aufdeckung unbewußter Motive (1. Kor 4, 1 - 5; Röm 2, 16; 1. Kor 14, 20 - 25); (2) Die Hülle des Mose und die unbewußten Aspekte des Gesetzes (2. Kor 3, 4 - 4, 6); (3) Gesetz und Sünde — die Bewußtwerdung des Konflikts nach Röm 7, 7 - 23; (4) Glossolie — Sprache des Unbewußten? (1. Kor 14) und (5) Weisheit für Vollkommene als höheres Bewußtsein (1. Kor 2, 6 - 16). Die Gründlichkeit und Umsicht der Analysen Theißens ist schlicht beeindruckend. Wo findet man soviel Material unterschiedlichsten Charakters z. B. zum Phänomen der Zungenrede? Freilich wirken die Analysen zuweilen auch etwas schematisch; so hilfreich und durchdacht die Betrachtungsrastrer sind — werden sie immer der Individualität des Textes und der Thematik gerecht? Doch lassen sich solche Mängel angesichts einer methodischen Sauberkeit und Durchsichtigkeit nicht leicht vermeiden. Theißens Verdienst ist es, wirklich einmal exegetisch verantwortete psychologische Interpretation zu unternehmen, und das ist angesichts anderer Versuche ein außerordentlicher Vorteil und Fortschritt, auch wenn man manche Ergebnisse nicht teilt.

Theißen ist, was seinen eigenen Ansatz betrifft, Religionswissenschaftler (das zeigt sich auch in seinen anderen Werken); er will religiöse Phänomene verstehen. Darin liegt zugleich das theologische Problem seiner Ausführungen. Er fragt nach der „vorgegebenen zentralen Wirklichkeit“, die „letztlich ‚Schöpfer‘ unserer Lebenswelt“ ist. „Ist es so

unverständlich, wenn einige Menschen intuitiv ahnen, sich bewußt machen und ihr Leben als Echo auf diese verborgene jenseitige Wirklichkeit führen wollen? Ist es unberechtigt, diese Wirklichkeit ‚Gott‘ zu nennen?“ (S. 64/65). Man kann Theißens Ansatz auch schöpfungstheologisch nennen; jedenfalls erhält die Weltwirklichkeit, einschließlich der psychischen, theologischen Aussage-, ja Offenbarungsqualität. Wo gibt es noch eine Grenze zur sogenannten natürlichen Theologie? Das ist meine Hauptanfrage. Handelt es sich nicht um mehr als um eine Bewußtwerdung?

Auch wenn Theißen im Gefolge des kognitiven Ansatzes dem Bewußtsein gegenüber der Überbewertung des Unbewußten wieder mehr Geltung schenkt, bleibt doch die Kategorie „(un)bewußt“ leitend. Ist die menschliche Seele letztlich selber die Quelle religiösen Erlebens und Verhaltens? Inwiefern ist das göttliche Gegenüber gewahrt? Wo liegen die Grenzen zwischen religiösen Symbolen und der Offenbarungswirklichkeit Gottes? Darf man z. B. bei der „Weisheit“ (1. Kor 2) davon reden, daß „aus einer urzeitlichen Tiefendimension der Wirklichkeit . . . etwas bis ins Herz des Menschen gedrungen (ist): eine kosmische Tendenz, die in der Schöpfung einprogrammiert ist . . .“ (379/380)? Die Fragen verraten meine Kritik.

Die exegetische und psychologische Hermeneutik müßte m. E. um eine theologische erweitert werden; auf diesem Feld kommen die eigentlichen Fragen zur psychologischen Interpretation biblischer Texte (nicht nur bei Theißen) zum Austrag. Das in Rechnung gestellt, erwartet den Leser eine hochinteressante, differenzierte und zweifellos neue Aspekte bringende Darstellung.

W. P.

Mission im Neuen Testament. Hrsg. von Karl Kertelge. Reihe: Quaestiones disputatae, Bd. 93. Verlag Herder, Freiburg 1982, 240 S. Paperback 46,— DM. ISBN 3-451-02093-9.

Das Thema „Mission“ wird heute von ganz unterschiedlichen Perspektiven betrachtet. Einerseits weiß man: „die Kirche ist wesentlich missionarische Kirche“; andererseits

spricht man von einer Grundlagenkrise. Auf diesem Hintergrund versuchen die Beiträge, vom Neuen Testament her „die Intention des Missionsauftrages Jesu besser zu erfassen und seine konkret-geschichtliche Realisierung zu beurteilen“. Die Autoren — deutschsprachige katholische Neutestamentler — behandelten das Thema bei einer Tagung im April 1981. Die Beiträge fragen „nach den tragenden Impulsen der urchristlichen Missionsbewegung“ (K. Kertelge im Vorwort). Ausführlich und überaus informativ referiert R. Pesch über „Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission“, G. Schneider über die Darstellung des Missionsauftrages Jesu in den Evangelien. Drei Aufsätze behandeln die Theologie der Mission in den synoptischen Evangelien: H. Frankemölle bei Matthäus, K. Stock bei Markus und J. Kremer bei Lukas; den entsprechenden Beitrag zu Paulus liefert D. Zeller. N. Brox schließlich führt die Thematik in die nachbiblische Zeit fort („Zur christlichen Mission in der Spätantike“). — Die Gesamtbeurteilung möchte ich folgendermaßen zum Ausdruck bringen: Der Aufsatzband regte mich spontan an, ein Seminar über das Thema zu planen. W. P.

Carl Heinz Peisker, Evangelien-Synopse der Einheitsübersetzung. Oncken Verlag Wuppertal und Kassel, Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart, 1983, 182+XV Seiten, DM 19,60.

Der Oncken-Verlag bewies schon vor zwei Jahrzehnten ein gutes Gespür, als er eine preiswerte Evangelien-synopse auf den Markt brachte, die in vielen Kreisen, darunter auch in Schulen, weite Verwendung fand. Zuerst legte man die Zürcher Übersetzung zugrunde: der Luthertext folgte. Jetzt wurde, zusammen mit dem katholischen Bibelwerk, die Einheitsübersetzung nutzbar gemacht; auch deren erläuternde Anmerkungen fanden Aufnahme. Einteilung und Layout der früheren Synopsen werden weitgehend beibehalten — und deshalb auch der Name des 1980 verstorbenen Bearbeiters. Zahlreicher wurden die Hinweise auf außerkanonische Parallelen. Selbstverständlich weist jede Bearbeitung einer Synopse im einzelnen Probleme auf; das liegt in der Natur der Sache. W. P.



Oncken-Mitarbeiterzeitschrift

Gesamtredaktion: Joachim Zeiger

Redaktion des Theologischen Gesprächs:

Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstraße 115,

2000 Hamburg 74, Telefon: (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: halbjährlich. Bezugspreis DM 3,50 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, Postf. 10 28 29, 3500 Kassel, Tel.: (05 61) 2 10 81.
Druck: Bundes-Verlag eG, Witten.*