

Theologisches Gespräch

1/87

Freikirchliche Beiträge zur Theologie

Themen:

- **Suizid**
- **Gleichnisse Jesu**
- **Der Kanon des Neuen Testaments**

Inhalt:

Herwig H. Mauschwitz „Bevor du dir das Leben nimmst, ruf mich an!“ Humanwissenschaftliches und theologisches Votum zum Problem des Suizids und Überlegungen zur Suizid- prophylaxe	Seite 1
Wiard Popkes Zur Auslegung der Gleichnisse Jesu	21
Wiard Popkes Der Kanon des Neuen Testaments	26
Buchbesprechung	31

„Bevor du dir das Leben nimmst, ruf mich an!“

Humanwissenschaftliches und theologisches Votum zum Problem des Suizids und Überlegungen zur Suizidprophylaxe

Der Artikel ist ein Auszug aus einer größeren Untersuchung des Problems, die der Verfasser als Vikariatsarbeit 1985 durchgeführt hat.

Einleitung

Im Jahr 1954 gab ein Londoner Baptistenpastor¹⁾ seine weltberühmt gewordene Zeitungsanzeige auf, die da lautete: „Before you commit suicide, ring me up. Telephone No . . .“.

Schon am nächsten Tag riefen ca. 100 Ver zweifelte an. Die Presse der ganzen Welt berichtete von dieser erfolgreichen Idee. Dieser Kollege hat im Grunde genau das getan, was Eberhard Jüngel so sagte: „Man kann lebend gegen den Tod nicht genug tun, weil man sterbend gegen den Tod gar nichts machen kann“.²⁾

Wenn ich mich mit der Thematik Suizid beschäftige, so hat dies neben Jüngels Überzeugung, die auch die meine ist, zusätzlich den pragmatischen Grund, mehr über dieses Phänomen zu erfahren, mit dem ich während meines Dienstes schon konfrontiert wurde.

Ich stellte fest, wie das Geschehen meine Umgebung und mich z. T. überforderte.

US 100ingen

09. FEB. 1987

2A 4201

Die mir damals zur Verfügung stehenden theologischen Abhandlungen zur Frage waren wenig hilfreich, da sie sich primär mit moralischen Vorhaltungen zufriedengaben. Aus diesem Grunde wollte ich mich mehr mit dem Problem Suizid auseinandersetzen, um eine differenziertere Sicht zu erhalten und effektivere Hilfestellung geben zu können.

Es ist zunächst festzustellen, daß die Thematik Suizid eine eigenartige Faszination ausübt. Sie weckt beim Zeitgenossen so etwas wie Sensationslust und Interesse, wird zur gleichen Zeit aber tabuisiert, indem Betroffenen oft mit Ablehnung und Berührungsanstöß begegnet wird. Diese natürliche Reaktion bedarf einer Überwindung, wenn man nicht nur passiver Zuschauer, sondern ein wirklicher Begleiter des Suizidanten sein will.

In der vorliegenden Arbeit möchte ich mich zunächst um Klarheit in der Begrifflichkeit bemühen, sodann statistische Beobachtungen folgen lassen und weiter Signale der Suizidgefährdung ansprechen. Von den humanwissenschaftlichen Erklärungsversuchen des Suizids möchte ich das Modell des Wiener Psychiaters Ringel, das „Präsuizidale Syndrom“, erläutern, um ein breiteres Bild zu erhalten. Ferner soll die ethische Fragestellung beleuchtet, die Suizidthematik in der Bibel untersucht und seelsorgerliche Konsequenzen der Suizidprophylaxe aufgezeigt werden. Den Schluß sollen einige Aspekte zum Stichwort „Suizid und Gemeinde“ bilden.

Das Ziel der Arbeit ist der Versuch, eine Zusammenschau von humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und theologischen Überlegungen herzustellen, um so einen umfassenderen Einblick in die Problematik zu gewinnen und somit effizienter – auch als Seelsorger – der suizidgefährdeten Persönlichkeit helfen und prophylaktische Maßnahmen wirksam vornehmen zu können.

Daß dies von großer Wichtigkeit ist, zeigt ein vorweggenommener Blick auf die Statistik, die besagt, daß in der Bundesrepublik Deutschland alle 37 Minuten ein Mensch durch Suizid stirbt und alle 3 Minuten einer durch einen Suizidversuch sein Leben beenden will.

1. Zum Problem der Begrifflichkeit³

1.1. Selbstmord – Freitod – Suizid

Wer sich mit dem Thema dieser Arbeit beschäftigt, stellt fest, daß in der Literatur verschiedene Termini für ein und dieselbe Sache vorkommen. Da aber die jeweiligen Begriffe unterschiedliche Assoziationen beim einzelnen auslösen können, ist es hilfreich, sie auf ihre Wertbesetztheit hin kurz zu überprüfen.

Das Wort „Selbstmord“ ist im deutschen Sprachgebrauch erst recht spät aufgetreten und ist 1643 erstmals belegt. Hingegen taucht das Verb „sel morden“ schon früher auf. Es stellt eine neue Wortkombination – aus „sel“ und „morden“ – dar. Die Selbsttötung wird somit mit dem aus dem germanischen Recht stammenden Wort Mord „vorsätzliche, frevelhafte, moralisch verwerfliche, straffällige Tötung“⁴) in Zusammenhang gebracht. Durch diese Wortschöpfung tritt eine eindeutig ethische Qualifizierung zutage. Baumann hält als Ergebnis seiner Begriffsuntersuchungen fest: „Der Schöpfer des Wortes Selbstmord wollte zum Bewußtsein bringen, daß das Selbst, der Leib und mit ihm der darin wohnende Geist und die Seele vernichtet werden, wollte den ungeheuren Frevel brandmarken, den der begeht, der sich an Gottes Eigentum vergreift.“⁵ Also, der Begriff „Selbstmord“ wird geprägt, um die Selbsttötung als verwerflich zu bezeichnen.

Die meisten theologischen Stellungnahmen benutzen den Begriff „Selbstmord“, wenn sie unser Problem zu beschreiben versuchen. In der Kirchen- und Theologiegeschichte war es üblich, die Suizidthematik losgelöst von der Lebensgeschichte des Suizidanten zu behandeln. Daß die Handlung des Suizids eine nonverbale Botschaft darstellt, war kaum Inhalt des theologischen Nachdenkens.

Ob jedoch eine Behandlung unseres Themas „unter Ausblendung der suizidalen Persönlichkeit“⁶ die richtige ist, scheint zumindest anfragbar.

Wer also den Terminus „Selbstmord“ verwendet, sei es bewußt oder unbewußt, sollte sich über das Assoziationsfeld dieses Be-

griffes im klaren sein.

Der zweite, ungleich weniger häufig vorkommende Begriff in der Literatur lautet „**Freitod**“. Auch er ist nicht problemlos zu verwenden.

Dieser Begriff geht ursprünglich auf Schopenhauer zurück und meint die Tat der Selbsttötung, die jedem Menschen in seiner Freiheit zusteht und die allein von ihm verantwortet werden muß. In wie weit dieser Begriff inhaltlich zutreffend ist oder nicht, werden Beobachtungen zum Punkt 4.3. zu zeigen haben.

Wenn wir beim Begriff „Selbstmord“ eine moralische Qualifizierung ausmachen, so scheint der Begriff „Freitod“ der Gefahr einer heroisierenden Beurteilung zu erliegen.

Auf Grund der bisherigen Beobachtungen scheint der Begriff „**Suizid**“ für uns der adäquateste der zur Auswahl stehenden zu sein. Zwar meint der lateinische Begriff „Suicid“ ins Deutsche übersetzt Selbsttötung und auch Selbstmord, jedoch allein die Verfremdung, die mit Alt- und Fremdsprachen gegeben ist, ist eine Hilfe zu mehr Sachlichkeit in der Problembehandlung, und das ist von großer Wichtigkeit.

2. Statistische Beobachtungen

Man wird gerade bei einem derartig diffizilen Problem wie dem unseren bei offiziellen Statistiken, die durch Kaschierungsversuche, unterschiedliche Kriterien zur Feststellung der Todesursache, und erhebungstechnische Mängel⁷ nicht exakt Auskunft geben können, etwas vorsichtig sein müssen. Doch steht es außer Zweifel, daß statistische Untersuchungen eine hilfreiche Trendangabe darstellen, die uns die Wichtigkeit unseres Problems und die Notwendigkeit der Beschäftigung mit ihm zeigen werden.

Daß der Tod durch Suizid keine seltene oder periphere Angelegenheit ist, dazu einige Zahlen.

Nach gut begründeten Schätzungen der WHO⁸) nehmen sich **täglich** weltweit 1000 Personen das Leben. Die Zahl der Suizidversuche ist wahrscheinlich achtmal höher⁹). Der Suizid gehört in den meisten nordamerikanischen und europäischen

Staaten zu den fünf bis zehn häufigsten Ursachen des Todes.

In den Ländern mit einem hohen Lebensstandard liegt der Suizid in der Tabelle der Todesursachen für die Altersgruppe 15–44 Lebensjahre sogar an der ersten bis vierten Stelle. In West-Berlin, der Stadt mit der höchsten Suizidziffer der Welt,¹⁰) sterben dreimal mehr Personen durch Suizid als durch Verkehrsunfälle. Ferner ist die Selbsttötung zwischen dem 15. und dem 44. Lebensjahr dort die häufigste Todesursache überhaupt.

Für die Bundesrepublik stellen sich die Zahlen so dar: es gibt im Jahr etwa 14 000 Suizidtote, was deutlich höher als die Zahl der Verkehrstoten ist. Das bedeutet umgerechnet, daß in der Bundesrepublik alle 37 Minuten ein Mensch durch Suizid stirbt. Die Suizidversuche belaufen sich etwa auf das Zehnfache, also 140 000 Personen. Was die erschreckende Tatsache bedeutet, daß sich in der Bundesrepublik alle drei Minuten ein Mensch das Leben nehmen will!¹¹) Die Statistik hat sich natürlich nicht bloß mit der zahlenmäßigen Erfassung der Suizidfälle abgefunden, sondern hat auch eine Reihe anderer Punkte herausgearbeitet.¹²) So z. B. das Verhältnis Suizid : Alter, Gesellschaft, Familienstand, sozialer Status, Beruf, Bevölkerung, dazu der Vergleich Stadt- und Landbewohner, Jahreszeit, Klima, Arten der Suizidhandlung, politisches Umfeld und Religion, um die bedeutendsten zu erwähnen.

Es ist nicht leicht, die unterschiedlichen Ergebnisse in verschiedenen Ländern auf einen Nenner zu bringen. Von daher sind nachfolgende Ausführungen eine Tendenzaufzeichnung.

Man kann feststellen, daß im Durchschnitt Suizid mehr bei Männern vorkommt als bei Frauen, obwohl die Zahl der Frauen stärker ansteigt als die der Männer. Alte Menschen begehen eher einen Suizid als junge. Personen, die sich in einer isolierten Situation vorfinden (Vereinsamung, Witwenstand, Scheidung) sind gefährdeter als solche, die in intakten und guten Beziehungen leben. Menschen in städtischen Ballungsgebieten sind gefährdeter als solche in ländlicher Abgeschiedenheit. Die Auslegung der Statistik zum Thema Suizid und sozialer Status

ist sehr kontrovers geführt worden. Man kann aber sagen, daß der steigende Lebensstandard auch eine steigende Suizidhäufigkeit als Begleiterscheinung hat. Daß gehobene Bevölkerungsschichten anfälliger sind als niedrige, scheint auch erkannt zu sein, obwohl die Aussage Thilos, der Suizid sei im primären eine „Krankheit der Intellektuellen“¹³⁾, so auch wieder zu pointiert erscheint. Auch in wirtschaftlichen Krisenzeiten, wie etwa zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg, steigt die Suizidrate an. Der Frühsommer zeigt sich als die Jahreszeit mit der höchsten Suizidtendenz, was deutlich macht, daß der Suizid „niemals bloß verstandesmäßig, sondern immer auch gefühlsmäßig verursacht ist“.¹⁴⁾

Zu dem gefährdeten Personenkreis im einzelnen kommen wir noch unter Punkt 3.1. Noch ein Wort zum Verhältnis Suizid und Religion. Als eine fast unumstrittene Gegebenheit gilt das Faktum, daß der prozentuale Anteil der Katholiken an der Suizidfrequenz niedriger ist als der der Protestanten. Also: Menschen mit einer protestantischen Konfessionszugehörigkeit legen öfter Hand an sich als Katholiken.¹⁵⁾ Ein Grund dürfte das „im katholischen Bewußtsein“ stark verankerte „Selbstmordverbot“¹⁶⁾ sein. Es ist aber auch möglich, daß der Suizid als ein peinliches Phänomen gilt, daß viele Angehörige bei Nachfrage eine andere Todesursache angeben, z. B. Herzversagen.

3. Signale der Suizidgefährdung

3.1 Der gefährdete Personenkreis

Statistischen Erhebungen zufolge gibt es eine gewisse Suizidgefährdetengruppe. Selbstverständlich wird nicht jeder, der einer solchen Gruppe angehört, Suizid begehen, das hängt natürlich auch mit der psychischen Persönlichkeitsstruktur des einzelnen zusammen, jedoch ist dieser Personenkreis einer erhöhten Gefahr ausgesetzt. Ringel¹⁷⁾ macht dreizehn Risikogruppen aus.

Dazu gehören **Rentner und alte Menschen**, die in der Gefahr stehen, in der Isolation vergessen zu werden. Ebenso Menschen

mit einer **unheilbaren Krankheit** mit einer steigenden Schmerz- und Leidensgrenze. Weiter angeführt sind **Alkohol- und Drogensüchtige, verfolgte Minderheiten** religiöser, rassischer und politischer Couleur. Auch **Flüchtlinge**, die sich in ihrer neuen Heimat nicht zurechtfinden, sowie **landflüchtige Menschen**, die in der anonymen Masse der Großstadt isoliert untergehen können, **Kriminelle, Personen in Liebes- und Ehekrisen** sind gefährdet, ferner Menschen in einer **sozial schweren Lage**, z. B. als Folge eines finanziellen Ruins. **Jugendliche** neigen sehr häufig zu Suizidversuchen. Die Gründe können z. B. sein: Liebeskummer, gestörtes Verhältnis zum Elternhaus, Probleme beim Übergang von der Schul- in die Arbeitswelt. **Verwandte von Suizidanten**, was zeigt, daß der Suizid ansteckend wirkt. **Personen mit einem bereits durchgeführten Suizidversuch**. Als letztes seien **Menschen nach einem Unfall mit ihrem Auto** genannt. Durch den Blechschaden an ihrem Gefährt erleben sie manchmal einen Zusammenbruch ihrer Persönlichkeitsintaktheit, der sie in einer Art Paniktat Suizid begehen läßt.

3.2. Die Suizidankündigung

Dieser Punkt soll uns zeigen, daß wir mit etwas mehr Sensibilität unseren Beziehungsgeflechten gegenüber die Möglichkeit haben, suizidgefährdete Menschen zeitgerecht zu entdecken.

Zunächst muß mit einem Vorurteil ausgeräumt werden, das da lautet: „Wer von Suizid redet, vollzieht ihn nicht“. Diese Erkenntnis gehört der Vergangenheit an. Nach Untersuchungen wird angenommen, daß fast alle Suizidtäter in irgendeiner deutlich erkennbaren Form, sei es direkt oder indirekt, ihr Vorhaben ankündigen. Aber leider kommt es sehr oft vor, daß die jahrelangen Andeutungen nicht ernst genommen werden.

Phänomenologisch dürfte die Suizidankündigung den Sachverhalt der inneren Zerrissenheit des Gefährdeten deutlich machen. Es kämpfen bei ihm die Anteile, die „leben wollen“, mit denen, die „sterben wollen“.¹⁸⁾

Was will nun der Mensch mit seiner Suizidankündigung erreichen?

Folgendes könnte intendiert sein: die Sehnsucht, Hilfe zu erhalten und somit einen Suizid auszuschließen; der Gedanke der Information – die Angehörigen sollen nicht von der Suizidhandlung total überrascht werden; Verwandte unter Druck setzen wäre auch eine Möglichkeit, und das Überfließen der Gedanken, mit denen man sich befaßt, nach dem Motto „Wem das Herz voll ist, dem geht der Mund über“. Die Summe der Ausführungen wäre: eine Bagatellisierung von Suizidankündigungen ist absolut zu unterlassen.

3.3. Der Suizidversuch

Mit Suizidversuch ist hier nicht ein „mißglückter“ Suizid gemeint, wo sozusagen durch den Zufall im noch richtigen Augenblick der „nicht gewünschte Retter“ auftaucht.

Ein mißglückter Suizid ist eine viel schwerere Angelegenheit, da der betroffene Mensch wieder gegen seinen Willen in die Alltagswelt zurückgeholt wird. Hier ist neben einer guten, fachlichen Behandlung der Person wichtig, daß eine Wiedereingliederung in die Gesellschaft von einer sehr einfühlsamen, verständnisvollen und seelsorgerlichen Haltung gekennzeichnet ist. Wenn jedoch hier von Suizidversuch geredet wird, handelt es sich um eine Tat, bei der das Überleben von Anfang an eingeplant ist. Der Suizidversuch soll ein Appell an die Umwelt sein, nach der Devise „Nehmt mich mehr ernst, belastet mich nicht so, habt mich mehr lieb“.

Die Wahl der Mittel zeigt den „Hilfeschrei“ der Person. Es werden zum Beispiel Tabletten genommen, jedoch ist die Dosis geringer als zum Tode notwendig. Oder der Gasbrenner wird kurz vor der voraussichtlichen Rückkehr einer Person geöffnet, die Türen und Fenster vielleicht nicht ganz geschlossen. Die Überlebenschance wird klar mit-einkalkuliert und ist ein besonderes Merkmal des Suizidversuchs. Der Hilfeschrei, den der Suizidversuch darstellt, muß unbedingt ernst genommen werden, sonst folgt in der Regel ein zweiter und eines Tages ein tödlicher Suizid.

Suizidversuche und ihre Botschaft sind oft eine große Belastung für die Mitmenschen. Alle Betroffenen müssen sich sehr ernst-

haft mit dem Suizidgefährdeten auseinandersetzen. Manchmal kann ein Suizidversuch auch als Mittel der Erpressung eingesetzt werden, aber mit diesem Urteil ist sehr vorsichtig umzugehen. Fachliche Beratung und seelsorgerliche Kontakte sind als Hilfen von großer Notwendigkeit.

4. Humanwissenschaftlicher Ursachenklärungsversuch

Die in den letzten Jahrzehnten stark betriebene Forschung hat es uns ermöglicht, mehr über die suizidale Verfassung und die sie auslösenden Faktoren zu erfahren. Das führte dazu, daß man den Umgang mit der Suizidproblematik reflektierter geschehen ließ und man auch effektivere Präventivmaßnahmen anstellen konnte.

Daß dies wichtig war und ist, zeigt die Tatsache, daß wohl kaum ein anderes Thema über die Jahrhunderte hinweg mit so vielen unsachlichen Beurteilungen und Mißverständnissen befrachtet war, wie gerade die Suizidthematik.

Der Blick in die Literatur verdeutlicht, welch sonderbares Verhalten der Suizidtote bei seiner Umgebung auslöste. Es führte z. B. dazu, daß man den Ort der Tat streng mied und ging bis zur Grabschändung.

Das Ganze deutet auf „eine eigenartige Vermischung von irrationaler Bewältigung, streng moralischer Verurteilung und handfest-naiver Verhütung“¹⁹⁾ hin.

Nun ein Schlaglicht auf eine der profiliertesten Suizidtheorien.

4.1. Die psychiatrische Theorie und das sogenannte „präsuizidale Syndrom“

Diese These geht von der Prämisse aus, daß Suizidgefährdete psychisch kranke Menschen sind. Der Wiener Psychiater und Psychoanalytiker Erwin Ringel hat schon 1949 auf Grund einer Untersuchung von Suizidtätern, die gerettet werden konnten, eine Übereinstimmung der seelischen Befindlichkeit der Suizidanten rekonstruiert, die zu ihren Suizidversuchen führten.

Er hat diesen gemeinsamen Nenner aller zu Suizidhandlungen führenden psychischen Erkrankungen, der selbst nicht die Bezeichnung einer Krankheit ist, das „präsuizidale Syndrom“²⁰⁾ genannt und beschrieben. Das

„präsuizidale Syndrom“ besteht aus Einnengung, Aggressionsumkehr und Suizidphantasien.

Diese Arbeit von Ringel gilt als einer der geglücktesten Versuche, die Suizidentwicklung psychodynamisch und psychosozial zu deuten.

Wir wollen uns nun die einzelnen Elemente des präsuizidalen Syndroms näher ansehen.

4.1.1. Einnengung

Ringel unterscheidet die sogenannte Einnengung in vier Bereiche.

Zunächst nennt er die „Einnengung der persönlichen Möglichkeiten“ (situative Einnengung).

Der gesunde Mensch kann durch eine Reihe von Möglichkeiten das Leben gestalten und entfalten. Ist er jedoch im präsuizidalen Zustand, ist ihm dieses Gefühl weitgehend verlorengegangen. Er empfindet seine Situation als eine eingeengte, die ihn umzingelt und einen unsprengbaren Rahmen bildet, in dem er sich eingepreßt vorfindet. In dieser Lage erlebt sich die Person als hilflos, klein, ohnmächtig und ausgeliefert.

Wie kann nun ein Mensch in eine solche situative Einnengung geraten? Dies ist durch Außenfaktoren (Schicksalsschläge, Todesfälle usw.) oder durch Innenfaktoren (Verhalten der betroffenen Persönlichkeit) bedingt, seien sie entweder wirklich (Situation als Resultat von eigenem Fehlverhalten, z. B. Hitler in seiner umzingelten Kanzlei in Berlin vor seinem Suizid) oder nur Einbildung (z. B. unbegründete Krebsangst).

Als zweites nennt Ringel die „Einnengung der Gefühlswelt“ (dynamische Einnengung). Sie ist ein weiterer Schritt in Richtung Suizidhandlung. Zur äußeren Erscheinung der dynamischen Einnengung gehört: Hemmung, passives Verhalten und Spontaneitätsverlust. Die Persönlichkeitsdynamik geht nicht verloren, sondern wird in eine bestimmte Lebensverneinung und Selbstzerstörung kanalisiert. Die Gedanken, Vorstellungen und Stimmungen gehen in eine Richtung ohne eine im Normalfall einsetzende Gegenregulation, die wieder Ausgleich bringen würde. Die Schau durch die „schwarze Brille“ ist für die neue, alles ver-

zehrende „Sehhilfe“ typisch. Durch die einseitige Sicht kommt es zu Depression, Angst, Verzweiflung, auch Panik, bis die Person sich zum Suizid gezwungen fühlt. Als drittes sieht Ringel die „Einnengung der zwischenmenschlichen Beziehungen“. Im Normalfall ist unser Leben durch eine Reihe von Beziehungen gekennzeichnet, im suizidalen Zustand werden diese immer mehr reduziert.

Als viertes und letztes nennt Ringel die „Einnengung der Wertwelt“. Das Verhältnis zu äußeren Werten (Hobbies, Musik) und inneren Werten (Liebe, Treue, Hilfeleistungen) ist gestört. Hobbies werden uninteressant, Musik, die früher vielleicht ein Entspannungsspender war, rauscht am Ohr vorbei. Das eingeengte Ich reagiert mit stark schwankender Lust oder Unlust auf die Alltagsangebote.

Die Einnengung der Wertwelt betrifft auch den Bereich des Glaubens und der Religion oder einer philosophischen Weltanschauung. Mancher neigt dazu, seine Suizidgedanken ideologisch zu rechtfertigen, wenn er nicht schon von Haus aus einer nihilistischen Philosophie anhängt.

Ringel sagt, daß es eine tragische Angelegenheit ist, „daß Weltanschauungen, die an und für sich durchaus geeignet sind, einen Suizid zu verhüten, gerade in jenem Moment versagen, wo sie am meisten benötigt werden; dies deswegen, weil von der präsuizidalen Persönlichkeitseinnengung auch die Wertwelt und damit auch die Religion infiziert werden kann.“⁽²¹⁾

4.1.2. Gehemmte und gegen die eigene Person gerichtete Aggression

Die suizidale Person leidet unter einem starken Aggressionsdrang, hat aber keine Möglichkeit, diese Aggression nach außen freizugeben, so kommt es zu deren Umkehr. Die Aggressionshemmung findet oft in den Worten „Ich fresse alles in mich hinein“ Ausdruck und hat häufig folgende Ursachen.

Die Persönlichkeit des Suizidgefährdeten hat ein sehr stark repressives Normgefüge durch eine gesetzlich-autoritäre Erziehung verinnerlicht. Dieser Ballast an Normen verhindert eine freie Entfaltung des Ichs. Das Nichtbefolgen des Normgefüges löst Schuldgefühle und Depressionen aus. Hier

kann auch eine falsche religiöse Erziehung eine Rolle spielen. Ferner behindern endogene Depressionen eine gesunde Aggressivität, und außerdem kann es an zwischenmenschlichen Beziehungen fehlen. Der Mensch braucht einen „Aggressionspartner“; wenn der fehlt, kann es im Extremfall zu anarchistischem Verhalten kommen oder zur Aggressionsumkehr gegen die eigene Person. Als weitere Ursache für Aggressionshemmung sei ein Leben genannt, das aggressives Verhalten bestraft. Eine übersteigerte Zivilisation erschwert es dem Menschen, seine Aggression nach außen abzuladen.

Als letztes sei der Hang zur Selbstbestrafung erwähnt. Manche Menschen leiden unter permanenten Schuldgefühlen, die oft nicht begründet sind. Als Kind wurden sie oft wegen Lappalien schwer bestraft, was zu einer Persönlichkeitsdeformierung führte. Jetzt, als Erwachsene, vermissen sie immer noch die harte Hand eines „Elternteils“.

4.1.3. Suizidphantasien

Mit Suizidphantasien ist nicht die rein spielerische Erwägung gemeint, etwa nach dem Motto: Was wäre, wenn ich von der Brücke, aus dem Fenster . . . springen würde? So etwas haben sich sicher schon sehr viele irgendwann einmal ausgemalt. Bürger-Prinz ist der Auffassung, „daß wir alle tot wären, wenn wir an unseren Körpern eine Vorrichtung besäßen, die wir ähnlich einem Lichtschalter auf ‚Aus‘ stellen könnten.“²²⁾ Solche gelegentlichen Suizidideen führen nicht zum Suizid.

Grundsätzlich anders ist jene totale gedankliche Beschäftigung mit dem Suizid zu beurteilen, die beim präsuizidalen Syndrom vorhanden ist. Sie ist quasi ein untrüglicher Indikator für eine Suizidgefährdung.

Die Intention der Suizidphantasien erfolgt am Beginn noch aktiv. Sie kann vielleicht sogar noch entlastend wirken, wie z. B. Nietzsche mal sagte, daß der Gedanke an die Möglichkeit, Suizid zu begehen, über manche schwere Nacht hinweghelfen kann; oder wie Hesse im Steppenwolf sagt, sein Held habe die Möglichkeit, sich an seinem 50. Geburtstag umzubringen, wodurch er Kraft gewann zum Überstehen der schweren Jahre.

Jedoch werden die einengenden Faktoren schließlich verstärkt, und die Phantasien entwickeln eine Eigendynamik, der man sich kaum mehr entziehen kann. Sie gewinnen einen Zwangscharakter, und hier ist eine hohe Suizidgefahr gegeben. Das Phänomen erinnert an den im „Zauberlehrling“ gemachten Ausspruch: Die Geister, die ich rief, die werd' ich nicht mehr los.

Inhaltlich unterscheidet Ringel drei Stufen der Suizidphantasien.

- a) Die Vorstellung, tot zu sein. Hier wird der Suizid nicht speziell durchdacht, sondern nur sein Ergebnis. Totsein wird als Fortsein gedeutet, ähnlich wie bei Kindern.
- b) Die Vorstellung wird ventiliert, sich etwas anzutun, jedoch werden noch keine genauen Überlegungen über das Wie angestellt.
- c) Hier in dieser Phase werden bestimmte Methoden der Suizidausführung bis ins einzelne geplant. Allein schon die differenzierte Durchführungsphantasie fördert den Suizid ungemein.

Zum Schluß der Beschreibung des „präsuizidalen Syndroms“ muß mit Ringel²³⁾ darauf hingewiesen werden, daß die drei Symptome der suizidalen Entwicklung nicht in einem zeitlichen Nacheinander ablaufen, sondern durch ein verhängnisvolles Zusammenspiel einen Teufelskreis von Verstärkungen darstellt. So z. B. wird die Isolation die Angst erhöhen und die Aggressionsentladung mindern, oder die Einengung der Gedanken- und Gefühlswelt wird Suizidphantasien fördern; um nur einiges zu nennen.

4.2. Wertung

Ringels „präsuizidales Syndrom“, das den gemeinsamen Nenner aller zur Suizidhandlung führenden psychischen Erkrankungen darstellt, empfindet der Verfasser auch als sehr hilfreich, um die Suizidgefährdung besser erkennen zu können.

Der Einblick in den humanwissenschaftlichen Klärungsversuch, der in der Suizidfragestellung einer von mehreren, jedoch der profilierteste ist, ist aber nur eine Seite des Problems, damit ist ein Einblick in die Entstehung, Entwicklung, Pathodynamik des Selbsttötungsphänomens gegeben,

aber keine Aussage gemacht über die ethische Dimension, die in unserer Fragestellung steckt, und sie ist von Wichtigkeit für den Verfasser, der nicht an einer wertfreien Untersuchung – wenn es die überhaupt gibt – des Suizids interessiert ist.

Da das Wichtigste in der Suizidproblematik die Suizidverhütung ist und diese einen mehrdimensionalen Charakter hat, nämlich einen medizinischen, psychologischen und geistlichen, ist es für den Verfasser als Seelsorger wichtig, auch von den „anderen Dimensionen“ eine Kenntnis zu haben.

4.3 Exkurs: Suizid – Symptom einer Krankheit oder Freitod?

Die Frage wird da aktuell, wo scheinbar seelisch völlig gesunde Personen aus freier Entscheidung Hand an sich legen. Die moderne Forschung stellt nicht in Frage, daß es einen Tod, der nach nüchterner Lebensbilanz frei gewählt ist, gibt, doch geht sie von der Beobachtung aus, daß die meisten Suizidtäter sich in einem außergewöhnlichen Zustand befinden, der auf sie sehr drängend und zwingend wirkt, so daß die Bezeichnung „Freitod“ als sehr fraglich anzusehen ist, was besagt, daß die Suizidanten ihre Willensfähigkeit weitgehend eingebüßt haben.

Die medizinischen Untersuchungen gehen in der überwiegenden Mehrzahl von der Überzeugung aus, daß der absolut größte Teil der Suizidtäter psychisch krank ist. Nach Ringels „präsuizidalem Syndrom“ ist der suizidale Mensch durch die höchste Einengung – siehe Punkt 4.1. – keineswegs willens- und handlungsfrei, sondern er steht in einer sehr großen Zwangslage. Ringel sagte zu Améry in einer Podiumsdiskussion: „Aus der Erfahrung mit Tausenden von Selbstmordpatienten ist für mich derjenige, der das Wort Freitod wählt, ein Philosoph, ein Betrachter aus der Ferne, der von dem wirklichen Geschehen keine Ahnung hat.“²⁴⁾

Jedoch ist die sich immer stärker durchsetzende Krankheitsthese, die den Suizidanten als eine leidende, kranke, auf Hilfe angewiesene Person sieht, manchmal in der Gefahr, zu schnell alle über den Kamm der Krankheitshypothese zu scheren. Daß das Suizidphänomen mit einer totalen Lebens-

krise zusammenhängt, wird manchmal nicht deutlich genug hervorgehellt.

Albert Camus stellte ja die weitergehende Frage nach dem SINN DES DASEINS überhaupt. Die Fragen lauten dann ja: Wozu soll ich weiterleben? Ist es überhaupt sinnvoll, weiterzuleben? Hier ist der besondere Auftrag der Theologie zu sehen, nämlich die Sinnfrage von Gott her zu entschlüsseln („Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie“²⁵⁾), und die Frage, die hinter einer Suizidat zunächst oft steckt: Gibt es irgendeinen Menschen, der sich für mich und meine Probleme interessiert? ist von der christlichen Gemeinde besonders zu hören. Dies zeigt wiederum, daß Suizidalität ein „interdisziplinäres Phänomen“ darstellt und als ein solches behandelt werden muß.

5. Suizid in ethischer Beurteilung

Im Gegensatz zur humanwissenschaftlichen Betrachtungsweise, die auf dem empirisch Erforschbaren fußt und von daher Aussagen über die Entwicklung, Ursachen, Dynamik und Gesetzmäßigkeiten macht, beschäftigt sich eine theologisch-ethische Fragestellung mit der theologischen Beurteilung des Phänomens.

Die Fragestellung der welt-immanenten Ethik ist aus Platzgründen hier ausgespart.

5.1. Suizid und theologische Ethik

5.1.1. Vom Problem einer theologisch-adäquaten Behandlung unserer Frage

Die Grundlage von ethisch-theologischen Überlegungen zum Thema Suizid ist die Überzeugung, daß Gott der Schöpfer allen Lebens ist. Nur Gott, der das Leben gibt, hat auch das Recht, das Leben wann er will zu beenden. In dieses schöpferische Handeln Gottes darf der Mensch nicht eingreifen.

Diesem Argument folgend, begegnete und begegnet man theologisch jeder Form von Mord, auch dem Suizid. Daß Suizid mit Mord zusammen gesehen wird, wird schon durch die Tatsache deutlich gemacht, daß die meisten theologischen Stellungnah-

men unser Problem mit Selbstmord benennen.

Ob jedoch dieses Argument – Suizid ist einfach Mord, also die gewaltsame, unrechtmäßige Tötung menschlichen Lebens – immer die angemessene Beurteilung darstellt, ist nach den Ergebnissen obiger humanwissenschaftlicher Untersuchung fragwürdig. Auch im Suizid nur einen Akt des freien Willens – ob der gegeben ist, ist höchst zweifelhaft – und damit eine Auflehnung gegen Gott zu sehen, ist eine zu einseitige Beobachtung des Problems und ist für das seelsorgerliche Handeln zu wenig.

Daß es früher vielmehr Theologen gab, die sich zum Thema Suizid äußerten, als dies heute der Fall ist, lag wohl zum größten Teil daran, daß die Beurteilung damals nicht so schwierig schien, weil die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht vorlagen. Das Phänomen Suizid losgelöst von der Biographie des Suizidanten zu behandeln (wie dies überwiegend in der Theologiegeschichte geschah – mit Ausnahme von Luther – wie G. Krause²⁶⁾ nachgewiesen hat –), ist ein Weg, der „letztlich in Sackgassen“²⁷⁾ führen muß.

Was wir für unsere Fragestellung heute brauchen, ist eine theologische Erörterung der Suizidproblematik, die nicht mit den humanwissenschaftlichen Erkenntnissen kollidiert.

Dabei soll das Ziel aller theologischen Bemühungen nicht, pointiert gesagt, ein Glasperlenspiel unter „nicht-akut-suizidalen“ Menschen sein, sondern es gilt, Präventivmaßnahmen zu finden, die helfen können, daß es erst gar nicht zum Suizid kommt.

In den nachfolgenden Punkten wollen wir versuchen, durch eine Beleuchtung unserer Fragestellung in der Bibel, in der christlichen Kirche, bei Luther sowie einiger konkreter Überlegungen von seiten des Verfassers Hilfen in der ethischen Beurteilung zu finden.

5.1.2. Die Suizidproblematik in der Bibel

Es ist sehr interessant, daß die Bibel über Suizide, ferner über Suizidversuche und über das Problem der Lebensmüdigkeit berichtet. Dies macht deutlich, daß die Verfasser der Bibel das Thema Suizid nicht tabuisierend verheimlichten.

5.1.2.1 Berichte über Suizide

In der Bibel werden uns sechs Vorkommen von SUIZID berichtet.

Der erste Bericht steht in Richter 16,27–30. Dort drückt **Simson** die beiden Mittelsäulen des Tempels ein und begräbt die Philister und sich selbst unter den Trümmern. In 1. Samuel 31,4–6 wird uns berichtet, daß **Saul**, nachdem er von den Philistern besiegt wurde, seinem Waffenträger befiehlt, ihn zu töten. Als dieser sich weigert, nimmt Saul sein Schwert und stürzt sich hinein. Sein Waffenträger sieht dieses Geschehen und gibt sich ebenfalls den Tod (1. Samuel 31, 5).

Wir haben hier ein Beispiel von Doppelsuizid!

In 1. Samuel 17,23 wird uns vom Verräter **Ahitophel** berichtet, der sich erhängte.

Ferner erwähnt das Alte Testament noch den Suizid des Königs **Simri** (1. Könige 16,18), der sich in seinem Palast verbrannte. Im Neuen Testament (Mt 27,5; Apg 1,18) ist uns die Selbsttötung von **Judas Ischarioth**, der sich erhängte, überliefert.

5.1.2.2. Suizidversuch und Lebensmüdigkeit

In der Apostelgeschichte 16, 25–31 wird uns der SUIZIDVERSUCH des **Gefängniswärters in Philippi** geschildert. Auf Grund der offenen Gefängnistüren der Meinung, die Gefangenen seien geflohen, will er Suizid begehen.

Auch die LEBENSMÜDIGKEIT ist für die Menschen der Bibel keine unbekannte Tatsache. Dazu einige kurze Beispiele:

So wird in 4. Mose 11,14f von der Lebensmüdigkeit des **Mose** berichtet, dem angesichts des murrenden Volkes seine Verantwortung zuviel wird und er nicht mehr leben kann und will.

Vom Propheten **Elia** (1. Könige 19,4), der auf der lebensgefährlichen Flucht vor Isebel war, wird erzählt, daß er sagt: „Es ist genug, so nimm nun, Herr, meine Seele.“ Auch **Jonas** Ausspruch „So nimm nun, Herr, meine Seele von mir; denn ich möchte lieber tot sein als leben“ (4,2) zeugt von seiner Lebensmüdigkeit, nachdem er für Ninive Gericht ansagte, Gott sich jedoch erbarmte und er quasi als Lügner vor den Menschen dandand.

Hiob ruft in Kap. 9,21 und 10,21 des Hiobbuches aus: „Ich möchte nicht mehr leben; ich verachte mein Leben; mich ekelte mein Leben an.“ Hiob verlor seine Kinder (1,19), seine Knechte und Herden (1,15–17), litt unter einer schweren Krankheit (2,7), seine Frau zeigte sich verständnislos (2,9; 19,17) und auch seine seelsorgerlichen Freunde beschuldigten ihn (4,7–9).

Der Ausspruch des Apostels Paulus in Philipper 4,23 „Ich sehne mich danach, aus der Welt zu scheiden“ deutet übrigens nicht auf eine Lebensmüdigkeit hin, sondern Paulus sehnt sich nach einem vollkommenen Leben, was für ihn gleichbedeutend ist mit ununterbrochener Gemeinschaft mit Christus.

5.1.2.3. Ergebnis des biblischen Befundes

Wir müssen feststellen, obwohl die Bibel von sechs Selbsttötungen berichtet, gibt es nirgends eine Stelle, die den Suizid als solchen verwirft und ihn zur Sünde erklärt. Ein *expressis verbis* göttliches Verbot von Suizid gibt es also nicht. Eine ethische Wertung wird in keinem der sechs Fälle vorgenommen.

Karl Barth sagt dazu: „Eine beschwerliche Tatsache für alle, die sie (die Selbsttötung) moralisch verstehen und anwenden wollen!“²⁸

5.1.3. Die Beurteilung des Suizids in der christlichen Kirche

Die christliche Kirche hatte in den Anfängen keine eindeutige Haltung zu unserer Problematik. Das hatte die Ursache wohl in der biblischen Tradition. Im Hebräerbrieff Kap. 11, 32 f. wird Simson, der durch Selbsttötung verstarb, wie wir vorhin sahen, als Glaubensheld gepriesen.

Es bestand auch Zweifel, wie man den Suizid christlicher Frauen zu beurteilen hatte, die es vorzogen, sich in Zeiten der Verfolgung selbst zu töten, „statt ihre Keuschheit preiszugeben“.²⁹ So gestanden einige altkirchliche Theologen wie Eusebius, Chrysostomos und Hieronymos den Jungfrauen das Recht zu, sich durch Selbsttötung einer drohenden Vergewaltigung zu entziehen. Augustin dagegen verwarf den Suizid gänzlich. Er setzte sich mit ihm in *De civitate*

Dei I, 17 ff. auseinander und kam zu einer radikalen Ablehnung. Sein absolutes Verwerfungsurteil hat sich dann in der gesamttheologischen Tradition durchgesetzt.

In seinem Brief an Dulcitius (Nr. 204)³⁰ springen schon wichtige Kriterien der späteren christlichen Moraltheologie ins Auge. Der Selbstmord ist auch Mord. Die Sünde des Judas, der Verrat an Jesus, erhält durch Judas' Suizid eine Steigerung. Und der Suizid ist eine besonders schwere Verfehlung, weil die Hoffnung auf Gottes Gnade damit vertan ist. Mit diesen Begründungen verwirft Augustin den Suizid. Motive der antiken Moral treten später in der christlichen Tradition noch dazu. Schon bei Cicero war es verboten, ohne Gottes Befehl seinen „Lebensplatz“ zu verlassen.

Thomas von Aquin schrieb dann die Kirchenlehre fest, nach der Suizid verwerflich sei. Den Suizidanten erwarten ob seiner widernatürlichen Tat ewige Strafen. Ab dem 6. Jahrhundert gab es kirchliche Verordnungen, die dem Selbsttöter das kirchliche Begräbnis verwehrten.

Der Verdammung des Suizid durch die Kirche folgte auch die staatliche Gesetzscheidungsordnung.

So erklärte die karolinische Halsgerichtsordnung 1532, die Erben eines Suizidanten für erbbunfähig, was zur Folge hatte, daß nicht nur die höllischen Strafen als Mittel der Abschreckung dienten, sondern auch noch die soziale Verelendung ganzer Familien hinzu verordnet wurde.

Die katholische Kirche verurteilt auch heute noch den Suizid rigoros. So steht z. B. im katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands: „Besonders schwer sündigt, wer sich freiwillig das Leben nimmt. Der Selbstmörder greift in die Rechte Gottes ein; denn Gott allein ist der Herr über Leben und Tod; er kündigt Gott den Dienst auf und wirft das Kreuz weg, daß er mit Christus tragen sollte; er entzieht sich seinen Aufgaben an den Mitmenschen, bringt schweres Leid über seine Familie, sich selbst aber stürzt er ins ewige Verderben... Wer sich freiwillig das Leben nimmt, darf nicht kirchlich beerdigt werden.“³¹

5.1.4. Luthers neue Sicht von den Dingen

Wie G. Krause³²⁾ nachzuweisen sucht, war Luthers theologisches Arbeiten zum Thema Suizid von drei Motivationen her bestimmt.

Zunächst interessiert ihn der biblische Befund. Dort stellte er ähnlich wie wir fest, daß es keine ausgesprochene Verurteilung des Suizids gibt.

Die zweite Motivation entstand aus der Tatsache, daß Luther feststellte, daß auch Propheten manchmal „lebensmüde“ waren. Elia, Jona, Jeremia baten Gott um den Tod und wurden von Gott dafür nicht bestraft, sondern erhielten neue Gnade.

Auch Luther selbst kannte diese Anfechtungen ganz persönlich. Zum Beispiel meinte er nach dem Augsburger Reichstag: „Ich hoffe, meines Lebens Ende stehe bevor“ oder bei einem schweren körperlichen Leiden sagte er: „Wenn nicht der Glaube an Christum Jesum wäre, wäre es nicht verwunderlich, wenn ich mir mit einem Schwert das Leben nähme“³³⁾.

Die Berichte in der Bibel und seine persönlichen Anfechtungen führten Luther zur dritten Motivation, sich mit dem Thema Suizid zu befassen, nämlich zur Frage: Wie steht es um die geschichtliche Wirklichkeit des Suizids, und wie sieht es mit der Beurteilung der Selbsttötung bei Heiden und Christen aus? Natürlich waren Luther die unterschiedlichen Beurteilungen des Suizids der jungen Christenfrauen von Eusebius und dessen Meinungsgenossen einerseits und Augustin andererseits bekannt. Auch mit der heroisierenden Lehre vom Suizid, den die spätantiken Philosophen auf ihre Fahnen geschrieben hatten, befaßte sich Luther.

Nun zu Luthers theologischer Suizidbeurteilung. Es ist auffällig, daß bei ihm ethische, pädagogische und psychologische Erkenntnisse zusammengreifen. Diese drei Faktoren sind theologisch verankert, ohne jedoch ein gänzlich glattes theologisches Prinzip darzustellen.

Daß der Suizid ein Problem „von großer Weite wie alles Moralische“³⁴⁾ ist, bei dem es keine klar mathematischen Formeln gibt, sondern nur eine Vielzahl von wechselnden Situationen, ist Luther deutlich. Er ist bemüht, allzuschnelle Erklärungen zu

hinterfragen und auch das Umfeld, die Angehörigen und ihre Sprachlosigkeit mit zu sehen.

Er geht davon aus, daß der Suizid ein „Teufels Ding“ sei. So ordnet er die Suizide ein, die in seiner Umgebung geschehen. Er wird nicht müde, immer wieder zu betonen, daß der Suizidtäter kein Selbstmörder sei, sondern daß ihn vielmehr der Teufel umgebracht habe. In einem Brief an Friedrich Myconius³⁵⁾ schreibt Luther: „Ich pflege zu urteilen, daß ein solcher einfach und unmittelbar vom Teufel getötet wird, gerade wie der Reisende vom Räuber... Ich glaube, man muß daran halten, daß der Teufel eines solchen so spottet, daß er der Person die Einbildung beibringt, sie tue etwas ganz anderes, z. B. Beten oder ähnliches.“ Aufgrund dieser Prämisse ist für ihn auch die Verdammung des Suizidanten nicht möglich.

An einer anderen Stelle spricht er: „Sie tun es nicht gerne... haben nicht ihren Willen... sind ihrer selbst nicht mächtig.“³⁶⁾

Wenn für Luther zwar klar ist, daß der, der sich selbst tötet, ein Unrecht begeht, so ist für ihn die Frage, ob der Suizidant sich selbst umgebracht habe, gegeben. Luthers Bezweiflung, daß der Suizidant in Willensfreiheit handelt, ist gleichzeitig eine Ausschaltung der katholischen Ansicht, die sich juristisch begründet, nämlich: „Der Einbruch in Gottes Recht ist der einzige Grund, der die ausnahmslose Verwerflichkeit des Selbstmordes beweist.“³⁷⁾

Man muß jedoch – um Luthers Verständnis von Suizid nachvollziehen zu können – auch um seine Gottesanschauung und der damit in Beziehung stehenden Rede von der satanischen Anfechtung wissen. Er meint damit eine irdisch-geschichtliche Wirklichkeit, die sich z. B. darin zeigt, daß Ohrensausen, Ohnmacht, Kopfschmerzen als „eine Gesandtschaft des Satans an mich“³⁸⁾ von ihm verstanden werden. An seinen Kurfürsten schreibt Luther: „Es weiß Gott, daß ich aus keiner anderen Ursache Eu. kurfürstl. Gnaden solchen Brief schreibe, denn daß ich Sorge, der Satan, der ein Meister ist böser Gedanken, möchte Eu. kurfürstl. Gn. betrüben, sonst weiß und acht ich wohl, daß unser Herr Christus selbst Eu. kurfürstl. Gn. Herz besser trö-

stet, denn ich oder jemand vermag.“³⁹⁾ An Severin Schulze, einen Suizidgefährdeten, schreibt Luther: „Wo die Ärzte nicht Hilfe wissen, so ist es gewiß nicht eine schlichte Melancholie, sondern mehr eine Anfechtung des Teufels, der man durch Glaubensgebet in Christi Kraft begegnen muß.“⁴⁰⁾

Also, der Satan ist der, der zum Suizid treibt. Nun zeigt sich für Luther der Satan als der persönliche Wille, der Gottes Vergeltung – im Evangelium Jesu Christi angeboten – bestreitet. Seine Anfechtung zielt auf den Christusglauben und will ihn völlig verdunkeln und auslöschen.

Anders ausgedrückt, der aus Gott lebende und nur durch Gottes Wort heilbare Mensch wird in Widerspruch gegen Gott und in die Flucht vor dem Allmächtigen gesetzt, was die Spaltung und Zerstörung des Personseins bedeutet.

Mit seiner Infragestellung der Willensfreiheit und der satanologischen Beurteilung des Suizids befreit Luther die Thematik von beherrschenden Kategorien der Moralbeurteilung.

Die Konsequenzen, die Luther aus seiner Beurteilung des Suizids zieht, sind in zweierlei Richtungen festzustellen und stehen auch so unausgeglichen nebeneinander.

Auf der einen Seite kann er sagen: „Als Privatperson kann und darf man die Person des Selbstmörders nicht verdammen und auch nicht für verdammt halten, denn Gott kann ihre Seelen retten.“⁴¹⁾

Auf der anderen Seite sagt er, müßten die öffentlichen Kommunalbehörden anders verfahren als der Christ im einzelnen und die Kirche, da der Suizid nicht nur eine private, sondern auch eine öffentlichrechtliche Angelegenheit sei.

So kann Luther gelegentlich raten, mit aller Entschiedenheit gegen Suizidtote vorzugehen, sie z. B. zu verbrennen. Auch er hat die sogenannten Suizidepidemien beobachtet und meint, man könne sie nur mit Abschreckungsmaßnahmen zum Stillstand bringen, diese „Ungeheuerlichkeit des Satans“.⁴²⁾

Er verstand die harte Vorgehensweise nicht als Mittel der Diskriminierung, sondern als Mittel der Abschreckung gegen weiteres

Unheil, das aber nur von der politischen Instanz betrieben werden durfte. Einer Beerdigung durch die Kirche für Suizidtote stimmte Luther zu.

Die Spannung also zwischen der Ansicht des Glaubens einerseits, daß der Suizid eine satanische Vergewaltigung des Menschen sei, und der Aussage die Willensfreiheit betreffend und den menschlichen Unverdammbarkheitsaspekt mitbeleuchtend, und andererseits der politischen Pflicht, durch Abschreckungsmaßnahmen an der Leiche des Suizidanten den Massensuizid zu verhindern, bleibt bestehen.

Von daher erklären sich wahrscheinlich auch die unterschiedlichen Ergebnisse in der Literatur zu Luthers Suizidbeurteilung. Luther wollte mit seiner Sicht der satanologischen Beurteilung des Suizids nicht einen Freipaß für verantwortungsloses Handeln ausstellen. Seine Ansicht ist kein weltanschaulicher oder moralischer Common sense, sondern eine theologische Sichtweise.

Was Luther in bezug auf Suizid sagt, nämlich, daß der Satan sichtbar ist, kann nur vom Welt- und Wirklichkeitsverständnis des Glaubens her gesehen werden.

5.1.5. Überlegungen zur theologisch-ethischen Sicht

Wie wir gesehen haben, gibt es in der Bibel expressis verbis keine Verurteilung des Suizids. Was ist also die Grundlage für eine christlich-ethische Argumentation?

Die Grundlage für christlich-ethische Überlegungen ist die Aussage, daß Gott als der Schöpfer der alleinige Herr über das Leben und den Tod ist; folglich hat der Mensch nur ein „Nutzungsrecht aber kein Verfügungsrecht“⁴³⁾ über sein Leben.

Diesem Souveränitätsargument oder Schöpfungsargument zufolge wird der Suizid verworfen.

Dies hatte und hat auch Auswirkungen für die kirchliche Praxis, wie z.B. daß Suizidtote – wenn überhaupt – nach einem anderen Ritus als sogenannte natürlich Verstorbene bestattet werden.

Nun ist die Voraussetzung für die theologische Beurteilung und kirchliche Behandlung von der Selbsttötung und dem Suizidanten von der Annahme geleitet, daß der

Suizidant völlig frei und bewußt seine Selbsttötung vollzieht.⁴⁴⁾

Aufgrund dieser Annahme zieht man den ethischen Schluß, Suizid unter Androhung von Strafe wie Mord zu behandeln und zu verbieten.

Im *codex juris canonici* (1280)⁴⁵⁾ findet sich die Regel, „daß Suizidtote kirchlich beerdigt werden dürfen, wenn ärztlicherseits bescheinigt wird, daß zum Zeitpunkt des Suizids geistige Unzurechnungsfähigkeit vorgelegen habe“. Es ist also eine leichte Eingrenzung festzustellen, wobei es interessant wäre zu wissen, was diese geistige Unzurechnungsfähigkeit immer sei.

Wer das Suizidproblem nur unter norm-ethischen und verantwortungsethischen Gesichtspunkten verhandelt und die Verwerflichkeit erkennt, der soll auch um eine richtige Einordnung derselben bemüht sein. „Die Verwerflichkeit des Selbstmordes gilt nicht vor dem Forum der Moral oder der Menschen, sondern allein vor dem Forum Gottes.“⁴⁶⁾

Wir wollen jetzt die in dieser Arbeit auch betrachteten humanwissenschaftlichen Perspektiven zum Problem des Suizids mitbedenken, wenn wir nach einem ethischen Votum fragen.

Es ist wichtig, daß die Suizidhandlung bei der Beurteilung des Problems mitgesehen werden muß. Das Phänomen des Suizids losgelöst von der Biographie des Suizidanten zu betrachten, wie dies vorwiegend in der Theologiegeschichte geschah (mit Ausnahme von Luther), ist wohl aufgrund der humanwissenschaftlichen Gegebenheiten nicht adäquat.

Wenn wir die humanwissenschaftlichen Perspektiven mitbedenken, die davon ausgehen, daß es sich beim Suizid in der Regel um den notvollen Abschluß einer psychischen Erkrankung handelt, wird man in der theologischen Ethik nicht mehr so einfach von einer voll zurechenbaren Handlung des Suizidanten ausgehen können. Die These, daß Suizid ein freier Willensakt sei, ist somit hinterfragt.

Schon Luther sagte, daß Suizidanten keinen freien Willen haben; „viele von denen sind ihrer selbst nicht mächtig“.^{47, 48)}

Wo wir von freiheitsmindernden Gegebenheiten ausgehen, stellen wir fest, daß es

sich beim Suizid um ein ethisches Grenzproblem handelt, bei dem eine „normtheoretische und wertethische Fragestellung nicht mehr unabhängig von den subjektiven Bedingungen“⁴⁹⁾ gesehen werden kann. Von daher scheint die Aufgabe der theologischen Reflektion des Themenkreises Suizid eine Stellenwertverschiebung zu erfahren, nämlich, daß nicht das „SOLLEN“ und das „MÜSSEN“ an der ersten Stelle stehen, sondern ins zweite Glied treten und die theologisch-anthropologischen und pastoralen Fragestellungen nachrücken; Fragen also nach dem suizidalen Menschen und nach Möglichkeiten der Prävention.

Die humanwissenschaftlichen Ergebnisse und auch die im Umgang mit suizidgefährdeten Menschen gewonnenen Beobachtungen deuten darauf hin, daß das Phänomen Suizid neben allen pathogenen Faktoren anthropologisch gesehen eine totale Sinnkrise darstellt. Der Suizidant befindet sich also in einer Krise der Daseinsbewältigung und des Daseinssinns.

Wenn dies so stimmt, ist die vorrangige Aufgabe der theologischen Betrachtungsweise das Aufgreifen dieser Sinnproblematik und die Hilfestellung zur Daseinsbewältigung.

Und hier finden wir mit K. Oesterreich⁵⁰⁾ keine bessere Daseinsbewältigung als die des Angebots des Glaubens und der Nachfolge Jesu Christi. „Sein Wille, sterben zu wollen, wird belanglos, wenn er erfährt, daß Gott ihn gnädig annimmt, auch in diesem Augenblick, ... erfährt der in Vereinsamung Befindliche, daß er von Gott nicht allein gelassen ist, dann weiß er sich getragen.“

Viele erfahrene Krankenhausseelsorger kennen die Tatsache, daß die suizidale Persönlichkeit viel offener ist für ein grundsätzliches Wandlungs- und Bekehrungserlebnis als der „gesunde Mensch“.⁵¹⁾

Was wir unter Glauben in diesem Zusammenhang meinen, hat Tillich⁵²⁾ sehr gut gesagt: „Glaube bedeutet nicht Für-wahr-Halten von unbeweisbaren Behauptungen, sondern Ergriffensein von einer Macht, die uns aufrüttelt, umwirft, umwandelt und heilt. Sich dieser Macht ergeben, heißt glauben. Im Neuen Testament lieferten sich diese Menschen aus mit ihrer Zerspalt-

tenheit und ihrem Selbstwiderspruch, mit ihrem Abscheu vor sich selbst, ihrer Verzweiflung über sich selbst, mit ihrem Haß gegen sich selbst und der daher stammenden Feindseligkeit gegen alle anderen. Sie lieferten sich aus mit ihrer Lebensangst und ihrer Schuldbeladenheit, mit ihren Selbstanklagen und ihren Entschuldigungen, auf ihrer Flucht vor den anderen in die Einsamkeit, auf der Flucht vor sich selbst zu den anderen. Sich Jesus Christus ganz auszuliefern, heißt glauben.

Hierzu gehört auch der Versuch, den Drohungen der Existenz endgültig zu entrinnen in die schmerzhafteste und trügerische Sicherheit geistiger und körperlicher Krankheit (erg. und Selbstmord!). Daß schließlich Verzweiflung, diese gefährlichste aller Spaltungserscheinungen, diese wirkliche Krankheit zum Tode (Kierkegaard) geheilt würde und wir aus Selbstzerstörung gerettet werden – darum glauben wir.“

Wo man von einer suizidgefährdeten Person Kenntnis erhält, sei es durch eine Ankündigung verbaler Art, hat man diese ernst zu nehmen und die betreffende Person aufzusuchen. Natürlich wird am Anfang oft nur die situative Schwierigkeit angesprochen, aber sehr bald wird auch an ethisch religiösen Grundfragen gerührt. Dabei sollten nicht Vorwürfe gemacht werden, sondern von der Gnade Gottes, von seiner Barmherzigkeit, Vergebung und Allgegenwart die Rede sein.

Bonhoeffer sagt: „Der am Rande des Selbstmords Stehende hört kein Verbot oder Gebot mehr, er hört nur noch den gnädigen Ruf Gottes zum Glauben, zur Errettung, zur Umkehr. Den Verzweifelten rettet kein Gesetz, das an die eigene Kraft appelliert, es treibt ihn nur noch hoffnungsloser in Verzweiflung; den am Leben Verzweifelnden trifft nur die rettende Tat eines anderen, das Angebot eines neuen Lebens, das nicht aus eigener Kraft, sondern aus Gottes Gnade gelebt wird.“⁵³

Das Reden von Gott als Hilfe zur Daseinsbewältigung darf sich natürlich nicht in bloßen Worten ergehen, sondern muß auch durch die Begegnung mit dem Suizidanten für diesen non-verbal erfahrbar werden. Durch das Verhalten soll ihm auch Gott nahegebracht werden. Annahme und Lieben

der Person ist von großer Notwendigkeit. Der Vorbildcharakter ist eminent wichtig. Die adäquate Form glaubensethischer Aussagen zum ethischen Grenzproblem des Suizids ist da gegeben, wo diese auf der „Sinnebene“ formuliert werden und weniger auf der „Soll- und Mußebene“. Dort, wo Gottes Ja zum Menschen persönlich gebracht und gehört und erlebt wird, stellt sich eine neue Grundlage für Weiterleben ein, ist der Sinn des Lebens gezeigt, der zur Ruhe führt im Sinn von Augustinus: „Für dich hast du uns geschaffen, o Gott, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.“ Also nicht religiöse Gesetze, die ein Leben wollen-müssen verordnen, sind notwendig, sondern der Heilandsruf: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid“ (Mt. 11, 28–30) ist angesagt, und zwar möglichst zeitig, und wenn es geht vor der sich anbahnenden Krisis!

6. Suizid – ein Appell an die Seelsorge und die christliche Gemeinde

6.1. Persönliche Voraussetzungen

Der Umgang mit selbstmordgefährdeten Menschen löst nicht nur bei der Gruppe der „unmittelbar Betroffenen“⁵⁴) – wie der Familie, den Freunden, Berufskollegen, Nachbarn, also Menschen, mit denen der Gefährdete ständig Umgang hat – negative Gefühle aus, nein, auch mancher Seelsorger ist von einer großen Unsicherheit und Angst gezeichnet.

Während die unmittelbar Betroffenen, z. B. die Familienmitglieder, häufig Angst vor der öffentlichen Schande durch eine Aufdeckung des suizidalen Geschehens haben, da die landläufige Meinung weitgehend von der Tendenz geprägt ist, Suizid als Mangel zu werten, oder Angst vor Mitschuld oder die Angst vor dem eigenen Tod, der heute ja aus unserem Bewußtsein ausquartiert ist, um nur einiges an Angistaspekten zu nennen, kann es bei dem Seelsorger u. a. zu einer Angst vor Ohnmacht⁵⁵) kommen. Der suizidale Mensch signalisiert ja, sei es bewußt oder unbewußt, daß er Hilfe haben

möchte. Der Seelsorger kann sich da überfordert fühlen, und so kann es zur Angst vor Unfähigkeit und Hilflosigkeit kommen.

Was ist für den Seelsorger und alle anderen, die helfen wollen, wichtig zu tun?

Es ist wichtig, daß Menschen, die helfen wollen, sich **informieren**. Oft beginnt die Beschäftigung mit dem Suizidproblem erst beim oder nach dem Geschehen. Das ist zu spät. Wenn man die Zahlen vor Augen hat, daß alle 37 Minuten in Deutschland ein Mensch durch Suizid stirbt und alle 3 Minuten ein Mensch einen Suizidversuch begeht, dann ist es höchste Zeit, sich Gedanken zu machen.

Eine tabuisierende Haltung, also ein Totschweigen des Themas, ist genauso unmöglich wie eine gleichgültige Einstellung, die das Geschehen nur in den Privatbereich abschiebt, in den man sich ja „nicht einmischen“ darf; auch ein zu rasches, ohne viel Überlegen theologisches Stellungnehmen ist nicht angemessen. Was not tut, ist eine sachliche Auseinandersetzung mit der Problematik so früh wie möglich.

Da das suizidale Geschehen auch auf eigene unverarbeitete Probleme des Helfers hinweisen kann, wie z. B. unbewältigte Angst vor dem Tabuthema des eigenen Sterbens, ist es wichtig, daß er sich auch damit vorher auseinandersetzt.

Es ist dann, wenn er mit einem suizidalen Geschehen konfrontiert wird, leichter, mit den eigenen Reaktionen fertig zu werden.

6.2. Biblische Aspekte⁵⁶⁾

6.2.1. Beobachtungen zur Suizidprophylaxe in der Bibel

Nachdem wir im Punkt 5.1.2.2. gezeigt haben, daß auch in der Bibel von einem Suizidversuch und von mancher Lebensmüdigkeit berichtet wird, wollen wir einen Blick auf die konkrete Hilfestellung und Helfer werfen.

Es ist auffällig, daß an erster Stelle der Reaktion ganz nüchterne Ratschläge und Schritte der Hilfe zu finden sind.

So ist festzustellen, daß David an Saul eine Art Musiktherapie vornimmt, wenn dieser in tiefer Niedergeschlagenheit war (1. Samuel 16, 14 ff.). Oder in 1. Könige 19, 5

sagte ein Engel zu Elia: „Steh auf und iß!“⁵⁷⁾. Hiob wird das Auge neu für die Schöpfung geöffnet, damit er sich an ihr freut.

Sicher muß man festhalten, daß in der Bibel hinter jeder rettenden Tat Gottes Handeln stand. Er sprach selbst mit Mose, dieser erfuhr auch, daß Gott dem Volk die Verfehlungen vergab (4. Mose 14, 20 f.), daß Wasser aus dem Felsen kam auf Gottes Verheißungen hin. Auch ein Elia hatte eine neue Gottesbegegnung; Hiob erfuhr erneute Segnung und die Hilfe Gottes (Hiob 42, 10), oder die Rettung des Kerkermeisters in Philipp, wo Paulus so gut reagierte, war Gottes Wirken. Die biblischen Berichte zeigen, daß den Suizidgefährdeten durch Gott und den Menschen geholfen wurde.

Es wird aber an Hiob auch deutlich, was nicht hilfreich war, nämlich das permanente Moralpredigen einer falschen Seelsorge durch Hiobs Freunde. Gott sagt von ihnen in Hiob 42, 7, „... ich bin zornig auf dich und deine beiden Freunde; denn ihr habt nicht die Wahrheit über mich gesagt.“

6.3. Einige Gedanken zur seelsorgerlichen Praxis

Es ist – wie für alle seelsorgerliche Praxis – wichtig zu wissen, daß es kein Standardschema gibt, wie man mit Suizidgefährdeten umgehen soll. Jede Person ist anders und braucht auch den individuellen Weg der seelsorgerlichen Betreuung.

Jedoch ist es möglich, vier Gruppen⁵⁷⁾ von verschieden stark gefährdeten Personen je nach ihrer momentanen Hilfsnotwendigkeit zu unterscheiden. Die einzelnen Vorgehensvorschläge zum Umgang mit ihnen sind auch z. T. untereinander auswechselbar.

6.3.1. Symptome des präsuizidalen Syndroms als Gefährdungskennzeichen

Da wir um die Symptome des präsuizidalen Syndroms wissen, können wir die Suizidgefährdung von betroffenen Personen erkennen (vgl. Punkt 4.1.). Natürlich ist es nicht die Aufgabe des Seelsorgers, sichere psychiatrische Diagnosen vorzunehmen, aber es sollte das Bemühen des Seelsorgers sein, Entwicklungen schon möglichst früh zu begegnen.

Es ist notwendig, die Person auf ihre Probleme anzusprechen, „dem Angefochtenen ein Bruder in Christus“⁵⁸⁾ zu sein, um mit ihm gemeinsam zu überlegen, wie der meist „situativen Einengung“ zu begegnen ist.

In diesem Stadium ist auch die Möglichkeit gegeben, mit dem Umfeld des Gefährdeten ein Gespräch zu führen, jedoch nur, wenn es von dem Menschen in Not gewünscht wird.

Gebet und Verkündigung sind möglich, jedoch die **Haltung** des Seelsorgers muß das Gesagte unterstützen.

6.3.2. Gefährdete Personen, die Suizidankündigungen verlauten lassen

Vergleiche auch Punkt 3.1.

Dieser Personenkreis befindet sich schon in einem fortgeschrittenen Stadium des präsuizidalen Syndroms. Diese Phase signalisiert schon eine Ausweglosigkeit des gefährdeten Menschen, jedoch ist das Ausprechen seiner Gedanken und Absichten ein Hinweis, daß er Hilfe möchte. Es zeigt seine innere Zerrissenheit zwischen Lebenwollen und Sterbenwollen.

An dieser Stelle sei auch erwähnt, daß Menschen, die suizidgefährdet sind, nicht wie manchmal angenommen, keine Angst vor dem Tode hätten; im Gegenteil, aber das Leben mit seinen Verpflichtungen und Aufgaben macht ihnen noch mehr Angst. Es ist notwendig, daß zu diesem Zeitpunkt Schritte eingeleitet werden, die eine unmittelbare Gefährdung verkleinern.

Es ist außerordentlich wichtig, daß der Seelsorger dem Gefährdeten zuteil seine ganze mitmenschliche Unterstützung zuteil werden läßt. In einem nichtdirektiven Gespräch soll er sich die Nöte und Klagen des eingeengten Menschen anhören. Dies kann schon eine Erleichterung verschaffen. Auch darf er sich nicht zu schade sein, vielleicht als ein Aggressionsblitzableiter gebraucht zu werden.

Es soll neben dem Verstehen und Annehmen auf seiten des Helfers auch die Bemühung treten, dem Entmutigten, dessen Selbstbewußtsein ja am Boden liegt, durch neue Wege neue Möglichkeiten zu Erfolgserlebnissen zu verhelfen. Jedoch muß hier sehr behutsam vorgegangen werden; es

darf zu keiner Überforderung kommen, da sonst eine erneute Entmutigung die Folge wäre.

Die Haltung des Helfers darf nicht von einem überschwenglich pastoraalem Gehabe gekennzeichnet sein, sondern eher von einer nicht aufdringlichen Freundlichkeit.

Der Gefährdete soll merken, daß Gott ihn liebt durch die Person des Helfers, jedoch kann eine Stärkung des Selbstwertgefühls auch durch das Angebot des Glaubens erfolgen. „Wenn es der Suizidant annehmen kann, daß er trotz seiner Schuld und seines Versagens um Christi willen von Gott bejaht wird, dann gelingt es ihm auch, sich selbst zu bejahen.“⁵⁹⁾

Mit dem Ja zu seiner Person kann er ein neues Ja zum Leben gewinnen.

Am Ende des Gesprächs ist es wichtig, daß der Helfer dem Gefährdeten einen neuen Termin für ein Weiterbedenken der Probleme anbietet. In der Zwischenzeit soll von beiden Seiten nach einer Lösungsmöglichkeit der situativen Einengung gesucht werden. Vielleicht ist es auch für den Helfer gut, wenn er bis dahin etwa einen psychiatrischen Fachmann um weiteren Rat fragt. Die eventuelle Vermittlung an einem solchen Fachmann soll als Möglichkeit von Gefährdeten und Helfer ventiliert werden.

6.3.3. Personen nach einem Suizidversuch

Es wird in der Regel so sein, daß Personen nach einem Suizidversuch vom Seelsorger im Krankenhaus besucht werden. Der Helfer gehört somit zu den ersten Personen, die den Appell oder Hilfeschrei des notleidenden Menschen ernst nehmen.

Die Haltung des Seelsorgers darf daher nicht eine des Vorwurfs sein, etwa nach dem Motto „Wie konnten Sie nur?“, sondern um dem Menschen, der einen Suizidversuch unternommen hat, Peinlichkeiten oder Ausreden zu ersparen, sollte ihm gesagt werden „Ich weiß, warum Sie hier sind, und ich freue mich, daß Sie wieder bei uns sind“.

Das seelsorgerliche Gespräch ist zunächst nur ein Angebot, das vom Suizidanten erst gewollt sein muß. Dabei sollte nach gemeinsamen Wegen gesucht werden, wie es zu einer Konfliktlösung kommen kann. Der Seelsorger sollte auch die Angst vor der

Rückkehr des Suizidanten in seine Umgebung – Elternhaus, Familie usw. – vor Augen haben, um da eventuell Vermittlungshilfe zwischen dem Menschen und seinem Umfeld herzustellen. Jedoch nur, wenn er dies wünscht. Es sei noch bemerkt, daß der Seelsorger immer auf der Seite des Suizidanten stehen soll, wie mir ein Krankenhauspfarrer aus seiner Erfahrung gesagt hat.

Es muß auf jeden Fall gemeinsam nachgedacht werden, wie der „Hilfeschrei“ des Suizidanten in Zukunft besser beachtet werden kann.

Jörns⁶⁰ ist der Meinung, daß Nahestehende nicht geeignet seien, dem Suizidanten zu helfen, da er ja in ihren Beziehungen gescheitert ist.

„Wirkliche Hilfe, die also die Ursachen der scheiternden Lebensbeziehung betrifft und nicht bloß auf eine zeitweilige Suizidverhinderung hinausläuft, kann nur von außerhalb der Primärgruppe kommen“.

Wer als Mensch mehr und mehr das Gefühl bekam, in seinen bisherigen Beziehungen nicht mehr leben zu können, braucht jemanden von außen, der ihm hilft, seine alten Beziehungen umzustrukturieren, so daß ein Leben möglich ist, oder er muß für neue Beziehungen sorgen. Dies macht deutlich, daß hier die Rolle des Seelsorgers sehr hilfreich sein kann.

6.3.4. Personen nach einem mißglückten Suizid

Was wir mit einem mißglückten Suizid meinen, haben wir schon in Punkt 3.3. angesprochen.

Hier ist ein Mensch gegen seinen Willen wieder in die Alltagswelt zurückgeholt worden.

In dieser schwierigen Angelegenheit soll verantwortliches seelsorgerliches Helfen in Zusammenarbeit mit einem Fachmann geschehen. Hier ist an einen Psychiater zu denken.

Es ist auf jeden Fall wichtig, daß eine Person beim Aufwachen des Suizidanten dabei ist, wenn er erschreckend feststellt, daß er doch wieder leben »muß«. Jedoch kann gerade bei Personen mit einem mißglückten Suizid nach einiger Zeit der Begleitung ein

wirklicher Neuanfang mit Hilfe des Glaubens geschehen.

Es ist gut, wenn man für solche speziellen Problemfälle in der Gemeinde oder im Kirchenkreis einen besonders zur Thematik seelsorgerlich geschulten Mitarbeiter kennt. Hier ist auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, sogenannte Suizidberatungsstellen zu kontaktieren sowie eine Hilfestellung von seiten der Telefonseelsorge in Anspruch zu nehmen.

Zum Schluß sei noch auf A. Reiners⁶¹ sehr gute Untersuchung hingewiesen, die spezielle Suizidgefährdete und die seelsorgerlichen Möglichkeiten der Prophylaxe zum Thema hat.

6.4. Suizid und christliche Gemeinde

Allein zu diesem Thema könnte man eine ganze Arbeit schreiben, hier wollen wir nur einige Aspekte ansprechen.

Die Gemeinde interessiert sich für Suizid in der Regel erst angesichts der geschehenen Selbsttötung und der Bestattung. Das ist viel zu spät. Ringel nennt die Suizidverhütung eine „Aufgabe mitmenschlicher Verantwortung“.⁶² Wenn dies für jedermann gelten soll, dann wohl erst recht für die christliche Gemeinde, da sie ja von ihrem Verständnis her zum Nächsten gewiesen ist.

Neben dem, was in Punkt 6.1. und Punkt 6.3. schon gesagt wurde, sei hier noch etwas herausgestellt.

Suizidgefährdete Menschen leben in gestörten zwischenmenschlichen Beziehungen. Unsere Zeit ist gezeichnet von einem Nebeneinander statt Miteinander der Menschen. Als christliche Gemeinde müßte es doch möglich sein, dieses Nebeneinander in ein Miteinander umzuwandeln, so daß die Christen auf gute zwischenmenschliche Beziehungen achten, von denen sie ja oft reden.

Wodurch kann das geschehen? Was sind die Kriterien?

Zunächst braucht der einzelne in der Gemeinde die Bereitschaft, Zeit für den anderen zu haben. Er soll gewillt sein, mit ihm einen Dialog zu pflegen. Gehemmten und

verhaltensgestörten Menschen gegenüber soll nach neuen Kontaktmöglichkeiten gesucht werden. Wo schwierigen Leuten in der Gemeinde nachgegangen wird, ist man suizidprophylaktisch tätig. Schon Telefonkontakte signalisieren dem Gefährdeten: Wir sind an dir interessiert. Die Einstellung zu Schwachen und Außenseitern soll gerade in einer christlichen Gemeinde eine andere sein, als sie es sonst heute vielfach ist. Das Ziel einer effektiven Suizidprophylaxe könnte sein, daß in der christlichen Gemeinde eine Atmosphäre der Kommunikation geschaffen wird, wo jeder seine Not sagen kann, wo es Personen des Vertrauens gibt, so daß wirklich das Angebot der Aussprache von Not besteht. Durch eine intakte Kommunikation innerhalb der Gemeinde schafft diese ein „antisuizidales Klima“⁶³), und das ist wohl das christlich adäquateste.

Zur Legitimation für diese Bemühung könnte man viele Bibelstellen zitieren. Zwei möchte ich erwähnen: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ und „Ich bin gefangen gewesen, und ihr seid zu mir gekommen“. Suizidgefährdete sind solche Gefangene ihrer selbst.

Nachwort

Der Ausgangspunkt der Überlegungen war, ein differenzierteres Bild der Suizidproblematik zu gewinnen, um so effizienter der suizidgefährdeten Persönlichkeit helfen und prophylaktische Maßnahmen anstellen zu können.

Durch diese Arbeit wurde deutlich, daß das vorrangige Ziel jeglicher Themabeschäftigung, *die Suizidverhütung*, kein eindimensionales Geschehen ist, also weder durch bloße medizinische oder psychologische noch theologische Maßnahmen erreichbar wird, sondern einen mehrdimensionalen Charakter hat.

Die Zusammenarbeit von Arzt, Psychologe und Theologe stellt eine wirkliche Grundlage für Suizidverhütung dar. Wobei das Zusammenwirken der verschiedenen Disziplinen ohne den führenden Anspruch des einzelnen Fachgebiets geschehen soll, son-

dern allein von der Rettung und der weiteren Lebensfähigkeit der suizidalen Persönlichkeit getragen werden soll.

Bei der Suizidverhütung geht es nicht nur darum, daß eine Person überlebt, sondern auch darum, daß sie sinnvoll das Leben weiterführen kann, und gerade hier ist auch der Platz des Theologen anzusiedeln.

Daß es sich bei der Suizidprophylaxe nicht bloß um eine Sache von verschiedenen „Fachleuten“ handelt, sondern um die „mitmenschliche Verantwortung“ (Ringel) von jedermann, haben wir zu zeigen versucht.

Wenn speziell wir Christen, die wir doch zum anderen Menschen gewiesen sind, es schaffen, in unseren einzelnen Beziehungsgeflechten sensibler zu leben und wenn wir in unseren Gemeinden durch eine intakte Kommunikation ein „antisuizidales Klima“ (Langendörfer) schaffen könnten, so wäre das sicher eine äußerst wünschenswerte Suizidprophylaxe.

Der Verfasser ist sich bewußt, eine Reihe von Fragen nicht mitberücksichtigt zu haben, die auch mit der Suizidthematik zusammenhängen – so z. B. Suizid von Christen, hier sei der Name Jochen Klepper genannt, oder das Thema Suizid auf Raten, wie Alkoholismus, Drogenmißbrauch, Freß- und Magersüchte. Das Ziel jedoch war nicht die lückenlose Bearbeitung der Problematik, sondern, eine differenziertere Sichtweise zu gewinnen.

Schließen möchte ich mit der Aussage: Wo es von einem Nebeneinander der einzelnen Menschen zum Miteinander kommt, da wird die Suizidrate gesenkt.

Und dieses Miteinander ist uns gesagt im Wort Gottes: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

Anmerkungen

¹ Der Name ist in unterschiedlichen Quellen unterschiedlich angeführt: West, Chad Varah.

² E. Jüngel: Tod, Themen der Theologie, Bd. 8, S. 171.

³ A. Holderegger: Suizid und Suizidgefährdung, Studien zur theologischen Ethik, Bd. 5, S. 33 ff. K. P. Jörns: Nicht leben und nicht sterben können, Pastoralanthropologische Reihe – Sehen – Verstehen – Helfen, Bd. 2, S. 19 ff.

⁴ A. Holderegger, S. 34.

- ⁵ a. a. O.
- ⁶ K. P. Jörns: Suizidhandlung in theologischer Sicht, in: Ztschr. Caritas, Jg. 79, 1978, S. 129.
- ⁷ Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3, S. 256.
- ⁸ A. Holderegger, S. 61.
- ⁹ E. Ringel: Selbstmord – Appell an die anderen, S. 9.
- ¹⁰ K. Thomas: Handbuch der Selbstmordverhütung, S. 1.
- ¹¹ H. Henseler: Der Selbstmord und die Selbstmordgefährdeten – Fakten und Interpretationen, in: Ztschr. Herder Korrespondenz, Jg. 27, 1973, S. 566. Ztg.: Kölner Stadtanzeiger vom 5./6. 10. 1985.
- ¹² E. Ringel: Selbstmord – Appell an die anderen, S. 10.
- ¹³ H.-J. Thilo, Selbstmord-Prophylaxe in der beratenden Seelsorge, in: Ztschr. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Jg. 62, 1973, S. 536.
- ¹⁴ E. Ringel: Selbstmord – Appell an die anderen, S. 11.
- ¹⁵ A. Holderegger, S. 84 ff.
- ¹⁶ a. a. O., S. 87, und W. Pöldinger: Die Abschätzung der Suizidalität; dieses Werk beinhaltet außerdem reichhaltige statistische Untersuchungen.
- ¹⁷ a. a. O., S. 65 ff.
- ¹⁸ K. Dörner und U. Plog, S. 163.
- ¹⁹ Handbuch der christlichen Ethik, Bd. III, S. 259.
- ²⁰ E. Ringel: Selbstmord – Appell an die anderen. A. Holderegger, K. Thomas: Menschen vor dem Abgrund. A. Reiner: Ich sehe keinen Ausweg mehr.
- ²¹ E. Ringel zitiert bei K. Thomas: Menschen vor dem Abgrund, S. 168.
- ²² Bürger-Prinz zitiert bei E. Ringel: Selbstmord – Appell an die anderen, S. 22.
- ²³ E. Ringel: Selbstmord – Appell an die anderen, S. 25.
- ²⁴ H. Pohlmeier: Selbstmordverhütung, S. 14.
- ²⁵ F. Nietzsche bei G. Hennemann: Zum Problem des Selbstmordes, in: Ztschr. Deutsches Pfarrblatt, Jg. 67, 1967, S. 43 ff.
- ²⁶ G. Krause: Luthers Stellung zum Selbstmord, in: Ztschr. Luther, Jg. 65, 1965, S. 50 ff.
- ²⁷ K. P. Jörns: Nicht leben und nicht sterben können, S. 19 ff.
- ²⁸ a. a. O., S. 465 ff.
- ²⁹ RGG³, S. 1677.
- ³⁰ W. Trillhaas, S. 207.
- ³¹ G. Hennemann, S. 44, und K. Linke: Die Kirche und der Selbstmord, in: Ztschr. Stimme der Gemeinde, Jg. 23, 1971, S. 197.
- ³² G. Krause, S. 50 ff.
- ³³ a. a. O., S. 52.
- ³⁴ a. a. O., S. 54.
- ³⁵ K. P. Jörns: Theologisch-anthropologische Marginalien zur Selbstmordproblematik, in: Ztschr. Wege zum Menschen, Jg. 26, 1974, S. 222.
- ³⁶ G. Krause, S. 54.
- ³⁷ K. Hilgerreiner bei G. Krause, S. 56, Anmerkung 32.
- ³⁸ G. Krause, S. 56.
- ³⁹ a. a. O.
- ⁴⁰ a. a. O., S. 57.
- ⁴¹ a. a. O., S. 59.
- ⁴² K. Linke, S. 197.
- ⁴³ Handbuch der christlichen Ethik, S. 273.
- ⁴⁴ Die Ansicht der Stoa zum Thema Freitod und der biblische Befund schließen sich gegenseitig aus.
- ⁴⁵ K. P. Jörns: Nicht leben und nicht sterben können, S. 117.
- ⁴⁶ D. Bonhoeffer: Ethik, S. 111–116, zitiert bei K. Thomas: Handbuch der Selbstmordverhütung, S. 46.
- ⁴⁷ G. Krause, S. 54.
- ⁴⁸ Obwohl der Begriff Willensfreiheit nach Luthers Schrift „De servo arbitrio“ – daß der freie Wille sei – bei ihm ein Problem darstellt, denn der freie Wille „ist ja nicht frei; er lehnt sich ja gegen Gott auf und will frei sein von Gott“.
- ⁴⁹ A. Holderegger, S. 269.
- ⁵⁰ K. Oesterreich: Über eine Ethik des Selbstmordproblems, in: Ztschr. „Zeitschrift für Evangelische Ethik“, Jg. 10, 1966, S. 144 ff.
- ⁵¹ Erster Bericht über die Lebensmüdenbetreuung in Berlin, in: Ztschr. Wege zum Menschen, Jg. 8, 1956, S. 354 ff.
- ⁵² P. Tillich: Die neue Wirklichkeit, dtv, München 1963, bei K. Oesterreich.
- ⁵³ D. Bonhoeffer, in: RGG³, Bd. V, S. 1677.
- ⁵⁴ K.-J. Linden: Hilfe für Selbstmord-Gefährdete, Studienbrief für Predigt und Gemeindegemeinde, G. 14.11.
- ⁵⁵ K. P. Jörns: Nicht leben und nicht sterben können, S. 113 f.
- ⁵⁶ K. Thomas: Handbuch der Selbstmordverhütung, S. 365 ff.
- ⁵⁷ A. Ihlefeld, Selbstmordverhütung – eine Aufgabe für die christliche Gemeinde, in: Ztschr. Die Zeichen der Zeit, Jg. 34, 1980, S. 281 ff.
- ⁵⁸ G. Krause, S. 64.
- ⁵⁹ Handbuch der Seelsorge, S. 474.
- ⁶⁰ K. P. Jörns: Nicht leben und nicht sterben können, S. 140.
- ⁶¹ A. Reiner: „Ich sehe keinen Ausweg mehr.“
- ⁶² E. Ringel: Selbstmord – Appell an die anderen, S. 61.
- ⁶³ R. Langendörfer: Suizidprophylaxe in der Kirchengemeinde, in: Ztschr. Diakonie, Jg. 5, 1979, S. 278.

LITERATURVERZEICHNIS

- | | |
|---------------------------|---|
| AMÉRY, J., | Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod, Stuttgart 1979. |
| BARTH, K., | Die kirchliche Dogmatik III, 4, Zürich 1951, S. 453 ff. |
| BIENER, K., | Ursachen und Auslöser von Selbstmorden und Selbstmordversuchen, in: Ztschr. Caritas, Jg. 79, 1978, S. 114 ff. |
| BOJANOVSKY, J., | Partnerverlust als Auslöser für Selbstmorde und Selbstmordversuche, in: Ztschr. Caritas, Jg. 79, 1978, S. 121 ff. |
| DÖRNER, K., und PLOG, U., | Irren ist menschlich oder Lehrbuch der Psychiatrie/Psychotherapie, Rehb.-burg-Loecum ³ 1980. |
| ESER, A., | Suizid und Euthanasie, Medizin und Recht, Bd. 1, Stuttgart 1976. |
| EVANGELISCHER | Erwachsenen Katechismus, Gütersloh ⁴ 1982. |

- HANDBUCH der christlichen Ethik, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1982.
- HANDBUCH der Seelsorge, Berlin 1983.
- HENNEMANN, G., Zum Problem des Selbstmordes, in: Ztschr. Deutsches Pfarrernblatt, Jg. 67, 1967, S. 43ff.
- HENSELER, H., Der Selbstmord und die Selbstmordgefährdeten – Fakten und Interpretationen in: Ztschr. Herder Korrespondenz, Jg. 27, 1973, S. 566 ff.
- HENSELER, H., Die Bedeutung von narzißtischen Kränkungen für die Entstehung von Suizidalität, in: Ztschr. Caritas, Jg. 79, 1978, S. 117 ff.
- HOLDEREGGER, A., Suizid und Suizidgefährdung, Studien zur theologischen Ethik, Bd. 5, Freiburg i. Br., 1979.
- HOMER, Odyssee, Goldmann-Klassiker, Bd. Kl. 2, München.
- IHLEFELD, A., Selbstmordverhütung – eine Aufgabe für die christliche Gemeinde, in: Ztschr. Die Zeichen der Zeit, Jg. 34, 1980, S. 281 ff.
- JÖRNS, K. P., Nicht leben und nicht sterben können, Pastoralanthropologische Reihe – Sehen – Verstehen – Helfen, Bd. 2, Göttingen 1979.
- JÖRNS, K. P., Suizidalität – als Gegenstand des Gesprächs von Praktischer Theologie und Humanwissenschaften, in: Ztschr. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Jg. 66, 1977, S. 357 ff.
- JÖRNS, K. P., Suizidhandlung in theologischer Sicht, in: Ztschr. Caritas, Jg. 79, 1978, S. 129 ff.
- JÖRNS, K. P., Theologisch-anthropologische Marginalien zur Selbstmordproblematik, in: Ztschr. Wege zum Menschen, Jg. 26, 1974, S. 220 ff.
- JÖRNS, K. P., Zur Frage nach dem Sinn des Lebens im Zusammenhang mit Selbstmordverhütung, in: Ztschr. Evangelische Theologie, Jg. 35, 1975, S. 46 ff.
- JÜNGEL, E., Tod, Themen der Theologie, Bd. 8, Stuttgart 1971.
- KEIL, S., Familien und Lebensberatung, ein Handbuch, Stuttgart 1975.
- KRAUSE, G., Luthers Stellung zum Selbstmord, in: Ztschr. Luther, Jg. 65, 1965, S. 50 ff.
- LANGENDÖRFER, R., Suizidprophylaxe in der Kirchengemeinde, in: Ztschr. Diakonie, Jg. 5, 1979, S. 276 ff.
- LINDEN, K.-J., Hilfe für Selbstmord-Gefährdete, Studienbrief für Predigt und Gemeindegearbeit, G. 14. 11.
- LINKE, K., Die Kirche und der Selbstmord, in: Ztschr. Stimme der Gemeinde, Jg. 23, 1971, S. 197 ff.
- OESTERREICH, K., über eine Ethik des Selbstmordproblems, in: Ztschr. für Evangel. Ethik, Jg. 10, 1966, S. 144 ff.
- POHLMEIER, H., Selbstmordverhütung, Bonn 1978.
- PÖLDINGER, W., Die Abschätzung der Suizidalität, Bern, 1968.
- REINER, A., Ich sehe keinen Ausweg mehr, München ²1976.
- RGG³, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Hrsg. v. Galling, H., Bd. V, Tübingen 1961.
- RINGEL, E., Der „Wiener Weg“ als Modell der Selbstmordverhütung, in: Ztschr. Caritas, Jg. 79, 1978, S. 144 ff.
- RINGEL, E., Selbstmord – Appell an die anderen, München 1980.
- SIEGMUND, G., Sein oder Nichtsein, Trier 1961.
- SMOLTCHIK, B., und BORCH, P., Suizid – Nachsorge auf neuen Wegen: Ein Erfahrungsbericht, in: Ztschr. Wege zum Menschen, Jg. 36, 1984, S. 339 ff.
- SONNECK, G., Aufgaben und Arbeitsweise der Beratungs- und Hilfestellen, in: Ztschr. Caritas, Jg. 79, 1978, S. 109 ff.
- SONNECK, G., Suizidhandlungen als Krankheitssymptom? in: Ztschr. Caritas, Jg. 79, 1978, S. 109 ff.
- STOFFEL, R., Das Problem des Selbstmords in seiner religiösen und allgemein menschlichen Bedeutung, in: Ztschr. Wege zum Menschen, Jg. 15, 1963, S. 37 ff.
- THILO, H.-J., Selbstmord-Prophylaxe in der beratenden Seelsorge, in: Ztschr. Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, Jg. 62, 1973, S. 535 ff.
- TILLICH, P., Die neue Wirklichkeit, dtv, München 1962.
- THOMAS, K., Der „Selbstmordpfarrer“ in Schweden, in: Ztschr. Wege zum Menschen, Jg. 8, 1956, S. 332 ff.
- THOMAS, K., Handbuch der Selbstmordverhütung, Stuttgart 1964.
- THOMAS, K., Menschen vor dem Abgrund, Hamburg 1970.
- THOMAS, K., Selbstmordverhütung als Aufgabe in und zwischen verschiedenen Fachbereichen, in: Ztschr. Caritas, Jg. 79, 1978, S. 134 ff.
- THOMAS, K., Suizid und Suizidverhütung – Konsequenzen für die Seelsorge, in: Ztschr. Theologische Revue, Jg. 75, 1979, S. 353 ff.

Herwig H. Mauschitz
Gustav-Freytag-Str. 5
5090 Leverkusen 1

Zur Auslegung der Gleichnisse Jesu

Der Textbefund

Von Jesus sind uns viele Gleichnisse überliefert; er verwendete diese Form offensichtlich gezielt für seine Verkündigung. Regelrechte Gleichniserzählungen, die über bloße Bibelworte und kurze Vergleiche hinausgehen, finden wir in den Synoptischen Evangelien; das Johannes-Evangelium bringt demgegenüber eine Reihe von symbolischen Aussagen (Ich-bin-Worte Jesu), die jedoch nicht zu den eigentlichen Gleichnissen gezählt werden. In anderen Fällen stellt sich die Frage, ob eine Erzählung noch als Gleichnis gelten soll oder eine bildhafte Beschreibung jenseitiger Verhältnisse darstellt (so besonders Mt 25, 31–46 Weltgericht; Lk 16, 19–31 Reicher Mann und armer Lazarus). Gleichnisse stehen in allen synoptischen Überlieferungssträngen, nämlich bei Mk (4, 26–29 Selbstwachsende Saat – nur bei Mk; 4, 3 ff. Vierfaches Ackerfeld; 4, 30–32 Senfkorn; 12, 1–11 Böse Weingärtner; 13, 28 f. Feigenbaum; 13, 33–37 Türhüter – diese alle mit Parallelen bei Mt und Lk), im Sondergut des Mt (13, 24 ff. Unkraut unter dem Weizen; 13, 44 Schatz im Acker; 13, 45 f. Kostbare Perle; 13, 47 f. Fischnetz; 18, 23–35 Schalksknecht; 20, 1–16 Gütiger Arbeitsherr; 21, 28–32 Ungleiche Söhne; 22, 11–13 Festgewand; 25, 1–13 zehn Jungfrauen; evtl. auch 25, 31–46 Weltgericht), im Sondergut des Lk (7, 41–43 Zwei Schuldner; 10, 30–37 Barmherziger Samariter; 11, 5–8 Freundeshilfe bei Nacht; 12, 16–21 Törichter Kornbauer; 13, 6–9 Unfruchtbarer Feigenbaum; 13, 24–30

Verschlossene Tür; 14, 7–11 Plätze beim Gastmahl; 14, 28–32 Kostenberechnung; 15, 8–10 Verlorener Groschen; 15, 11–32 Verlorener Sohn; 16, 1–8 Ungerechter Haushalter; evtl. 16, 19–31 Reicher Mann und armer Lazarus; 17, 7–10 Knechtspflicht; 18, 1–8 Bitende Witwe; 18, 9–14 Pharisäer und Zöllner) und in der Mt und Lk gemeinsamen sog. Logienquelle (hier nur nach Lk aufgeführt: 6, 47–49 Hausbau; 7, 31–35 Spielende Kinder; evtl. 11, 24–26 Unreiner Geist; 12, 39 f. Dieb; 12, 42–46 Treuer Haushalter; 12, 58 f. Gang zum Richter; 13, 20 f. Sauerteig; 14, 16–24 Großes Gastmahl; 15, 4–7 Verlorenes Schaf). Insgesamt handelt es sich um nahezu 40 kürzere und längere Texte (vgl. die Zusammenstellung bei J. Jeremias; dort auch die Parallelen im Thomas-Evangelium). Auffällig ist der hohe Sondergutanteil. Verschiedentlich sind blockhafte Sammlungen zu beobachten, so besonders in Mk 4 und Mt 13, dazu auch in den eschatologischen Abschnitten Mk 13 und Mt 24–25, weniger bei Lk (am meisten noch in Lk 12).

Die Gestalt der Gleichnisse

Jesus hat die Kunst der gleichnishaften Rede nicht als erster, aber zweifellos mit Meisterschaft geübt. Gleichnisse und andere Formen bildhafter Rede finden wir bereits bei den Propheten des AT (z. B. Jes 5, 1–7 Weinberglied; 2 Sam 12, 1–7 Nathan-Parabel), in der Apokalyptik (z. B. Daniel 2, 31 ff.), im rabbinischen und hellenistischen Judentum sowie in der griechischen und römischen Dichtung und Rhetorik, gar nicht zu reden vom Volksbrauchtum. Die Wörter für „Gleichnis“ (griech. *parabolē*, semitisch *maschal*) umfassen verschiedene Redefiguren und Anwendungsweisen, vom anschaulichen Vergleich über Beispiel und Sprichwort bis hin zum Rätselspruch; eine feste Definition von „Gleichnis“ enthalten sie nicht. Trotz des recht breiten Traditionshintergrunds besitzen Jesu Gleichnisse ein eigenes und ursprüngliches Gepräge. Ihre Aussage läßt sich nur bedingt aus den verwendeten Formen, sondern primär aus seinem gesamten Reden, Wirken und Verhalten erschließen.

Die Geschichte der Gleichnisauslegung und -forschung zeigt eine breite Vielfalt der

Aspekte. Methodische Kontrolle brachte um 1900 Jülicher in die Interpretation, indem er die klassische Rhetorik (Aristoteles) zugrunde legte und das Gleichnis als Verstehenshilfe ansah (das Bekannte und Anerkannte sichert das Neue). Jede Dunkelheit sei hier fehl am Platz; deshalb wies Jülicher das allegorische Verständnis ab.

Die Allegorie will nämlich „etwas anderes sagen“; sie ist eine Punkt für Punkt verschlüsselte Geschichte, die nach einer ganz anderen konstruiert wurde, die es erst zu dekodieren gilt. Dem Gleichnis eignet Offenheit und Klarheit, der Allegorie Verborgenheit. Jülicher wehrte der Willkür in der Auslegung; das ist sein größtes Verdienst. In der Folgezeit wurde sein Ansatz vielfältig weitergeführt, insbesondere in der Unterscheidung zwischen Bild- und Sachhälfte, die durch *einen* Vergleichspunkt verbunden sind (*tertium comparationis*), und in der Formendefinition (das Gleichnis im engeren Sinn erzählt einen typischen, regelmäßigen Fall, die Parabel einen einmaligen, ungewohnten; die Beispielerzählung bietet ein Vorbild für rechtes Verhalten). Beide Aspekte haben inzwischen jedoch Korrekturen erfahren; Bild und Sache gehen oft viel enger ineinander über als man meinte; und „Vorbild“ ist ein inhaltliches, kein formales Kriterium. Im einzelnen wurden zudem die Einleitungsformeln („mit der Gottesherrschaft verhält es sich wie mit. . .“) und Besonderheiten der Form (u. a. doppelgipflige Gleichnisse wie Lk 15, 11–32, wo der Ton auf den zweiten Teil fällt) untersucht – alles bleibende Ergebnisse.

Nach der Arbeitsweise der Archäologen versuchten mehrere Forscher, durch die Überlieferungsschichten zur Schicht des „ersten Sitz im Leben Jesu“ durchzustoßen. Dabei wurde besonders die Eschatologie bedeutsam: Geht Jesus vom bereits angebrochenen Gottesreich aus (realized eschatology: C. H. Dodd), oder erwartet er es erst in der – obschon nahen – Zukunft, oder „realisiert sich“ das Reich im Auftreten Jesu (J. Jeremias)? Wichtig wurde ebenfalls die Frage nach den Adressaten der Gleichnisse; insbesondere trat die das Evangelium verteidigende Absicht Jesu vielfach ins Blickfeld. Untersuchungen auf

dieser Linie wurden auch von der soziologischen Milieuforschung weitergeführt, z. B. hinsichtlich der moralisch anstößig anmutenden Stoffe (vor allem Lk 16, 1 ff. Unge rechter Haushalter). Die formgeschichtlichen Untersuchungen beschränkten sich selbstverständlich nicht auf die griechisch-römischen Analogien, sondern verglichen Verwendung und Material von Gleichnissen im rabbinischen Schrifttum.

Die neuere Forschung hat den Umfang der Aspekte erheblich erweitert; nur stichworthaft können sie hier in Frageform angedeutet werden. Was vollzieht sich kommunikativ zwischen Erzähler und Hörer (Verschränkung ihrer Urteile, Identifikationspersonen)? Sind die Gleichnisse als *ganze* Metaphern der Gottesherrschaft? Welche Rolle spielt die Metaphorik überhaupt, d. h. welchen Verstehenszugewinn bringt die Hereinnahme eines zusätzlichen Wirklichkeitsbereichs? Welche kreative Kraft besitzt diese Sprache? Welchen Zeichencharakter haben Gleichnisse, wie verbinden sie sich mit Zeichenhandlungen (Semiotik)? Inwiefern sind Gleichnisse „sprachliches Handeln“ (Pragmatik)? Welche Stilelemente, literaturwissenschaftlich besehen, sind in den Gleichnissen anzutreffen, speziell etwa die Ironie? Gibt es nicht doch Berührungen mit der Allegorese, nicht zuletzt durch die Verbindung mit apokalyptischen Symbolen? Welche Sujets verwendet Jesus; muß nicht der Unterschied zwischen naturhaften Motiven (Feld, Saat usw.) und gesellschaftlichen, rechtlichen und wirtschaftlichen (z. B. Schatz, Richter, Einladung) deutlicher beobachtet werden? Welche Personengruppen treten besonders hervor (z. B. Knechte)? Welche Aufschlüsse bietet die Mikrostruktur der Gleichnisse (z. B. zwei und drei Personen, Frage- und Berichtform)? Welche Aufnahme und Verwendung fanden die Gleichnisse in den frühen Gemeinden (nicht nur zur Predigt, Unterweisung und Ermahnung, sondern auch als Hilfen zur Deutung der Heils- und Missionsgeschichte?) Welche Rolle spielen die Gleichnisse in den einzelnen Evangelien (Redaktionsgeschichte)?

Jesu Kunst der Gleichnisrede erfordert vom Interpretieren (neben einigen zeitge-

schichtlichen Kenntnissen) Behutsamkeit und Differenzierungsvermögen, um mit dem Reichtum der Aspekte richtig umzugehen, d. h., sie sachgemäß zu verstehen und für die eigene Verkündigung nicht nur ihren Inhalt, sondern auch ihre Gestalt zu erfassen. Das ist keine rein formale Frage. Vielmehr liegt ein tiefer Sinn, ja Geheimnis darin, daß Jesus das Mittel der Gleichnisrede so vielfältig verwandte. Diese Redeweise ist bei ihm nämlich nicht nur Erhellung, sondern zugleich auch Verhüllung; sie ist Annäherung und Barriere. Sie offenbart und verbirgt; sie geht auf den Alltag des Hörers ein und führt ihn in eine andere Wirklichkeit. Zweifellos gehören die Gleichnisse zur Vollmacht und zum Messiasgeheimnis Jesu (s. bes. Mk 4, 11-12, die sog. Parabeltheorie).

Die Welt der Gleichnisse

Jesus wählte die Stoffe seiner Gleichnisse überwiegend aus seiner jüdisch-palästinischen Umwelt. Besonders augenfällig ist das für die naturhaften Motive, die das bäuerliche, dörfliche Leben widerspiegeln (Saat, Unkraut, Bodenbeschaffenheit, Bäume, Früchte, Sauerteig, Hirt, Herde). Auch die dortigen gesellschaftlichen, rechtlichen und wirtschaftlichen Gegebenheiten finden wir vor (Schatz im Acker, Einladung, Mahle, Hochzeit, Kinderspiele, Fischerei usw.). Manchmal werden jedoch auch bewußt heidnische und ausländische Verhältnisse herangezogen (z. B. riesige Geldbeträge und Verkauf von Menschen: Mt 18, 23-35). Auch bestimmte Personengruppen werden gezielt erwähnt (Samariter, Zöllner, Priester, Pharisäer). Reiche Bauern und Tagelöhner treten auf, ebenso Geldverleiher, Haushalter, Kaufleute usw. Immer wieder werden vor allem die Problemzonen des Lebens berührt: Recht und Unrecht, Schulden und Erlaß, Enttäuschungen und Hoffnungen, Armut und Reichtum, Tod und Leben, Mißerfolg und Erfolg, Not und Hilfe, Verzweiflung und Ausweg. Mehrfach kommt es dabei zu überraschendem Verhalten, manchmal gepaart mit einer ebenfalls unerwarteten Reaktion; so z. B. Erlaß großer Schulden und Hartherzigkeit (Mt 18, 23-35), Ablehnung einer Einladung und Aufforderung an jedermann (Lk 14, 16-24,

Übermaß in der Lohnzahlung (Mt 20, 1-16). Einzelne Szenen mag Jesus direkt den Ereignissen seiner Zeit entnommen haben. Jesus tritt in die Welt seines Hörers und läßt ihn das Gleichnis miterleben, ja zu dessen Bestandteil werden. „Würdest du nicht genauso handeln, wenn du um Hilfe gebeten würdest? Würdest du nicht auch alles verkaufen? Würdest du an dein Ende denken? Würdest du bereit sein?“ Nicht immer wissen wir mehr genau, welche Akzente und Assoziationen Jesus im Sinn hatte. Ist z. B. der Sauerteig Mt 13, 33 wertneutral gemeint oder gar etwas Negatives? Betont Mk 4, 26-32 den Unterschied „kleiner Anfang – großes Ergebnis“ oder die Verlässlichkeit des Wachsens? Die Antwort muß jeweils im Gesamtrahmen der Botschaft und des Wirkens Jesu erforscht werden. Das gilt besonders für die Aussagen über Gott und die Gottesherrschaft; die Gesamtaussage eines Gleichnisses ist wichtiger als Einzelzüge. So gewiß die sog. monarchischen Figuren (Vater, König, Richter, Herr) zumeist eine besondere Transparenz für Gottes Wesen und Verhalten haben (vor allem Lk 15, 11-32; Mt 20, 1-16), sowenig dürfen sie einfach oder gar immer (Lk 18, 1-8 z. B.!) mit Gott identifiziert werden. Jedes Gleichnis ruft vielmehr für sich zum Aufmerken und führt in eine neue Begegnung mit dem Anliegen Jesu.

Die Botschaft der Gleichnisse

Jesus richtet sich an Israel, das Volk Gottes. Er kann bei seinen Hörern die Kenntnis des Willens Gottes und der Heilsgeschichte voraussetzen. Israel weiß um Gott, um Sünde und Rechtfertigung, Schuld und Gnade, Recht und Unrecht, Berufung und Verantwortung. Jesus konfrontiert das Gottesvolk mit seinem Schöpfer, Erlöser, Erhalter, Auftraggeber und Herrn. Die Gleichnisse sind ein Teil dieses Nahebringens Gottes, das eben im Wirken Jesu geschieht; das Auftreten Jesu wird damit zum – wenn auch nur indirekt ausgesprochen – Kern der Gleichniserzählungen. Die Situationen und Adressaten der Verkündigung wechseln; die Gleichnisse haben deshalb unterschiedliche Zielsetzungen bzw. können sie von verschiedenen Gruppen unterschiedlich vernommen werden (der

Pharisäer hört Lk 18, 9–14 anders als der Zöllner und beide anders als der Jünger). Die herausragenden Merkmale der Botschaft der Gleichnisse lassen sich wie folgt zusammenstellen:

1. Jesus ruft zum Vertrauen auf Gott. Besonders die Natur-Gleichnisse, die sich auf die Kraft und Verlässlichkeit des in der Schöpfung tätigen Schöpferwillens beziehen, betonen, daß Gott sich durchsetzen und seine Herrschaft vollenden wird (z. B. Senfkorn Mk 4, 30–32; Sauerteig Lk 13, 20 f.). An diesen vertrauenswürdigen göttlichen Vater darf sich der Beter in der Gewißheit, erhört zu werden, wenden (z. B. Nächtliche Bitte Lk 11, 5–8; Bittende Witwe Lk 18, 1–8). Die Festigung des Jüngerglaubens ist Jesus dabei wichtig, vielleicht auch im Blick auf den Zweifel, ob der anscheinend kleine Anfang im Wirken Jesu ausreichen könnte. Jesus verweist auf Gott; das Vertrauen richtet sich auf Gottes Verlässlichkeit und auf seinen Heilswillen: Gottes gute Herrschaft macht sich Bahn!

2. Jesus hebt hervor, daß es sich lohnt, auf Gottes Heilshandeln einzugehen, es mit großer Freude entgegenzunehmen und sich ihm mit der ganzen Existenz hinzugeben (z. B. Schatz und Perle Mt 13, 44–46). Gott selber freut sich, wenn Menschen zu ihm zurückfinden, wenn das Verlorene wiedergefunden wird (Lk 15); seine Absicht ist die Rettung, die Vergebung (Lk 18, 9–14).

3. Die barmherzige Güte Gottes gerade gegenüber den Bedürftigen und Verstoßenen kommt in den Gleichnissen als überraschendes Handeln mehrfach zur Sprache (z. B. Mt 20, 1–16). Wiederholt verteidigt Jesus dabei sein Handeln an diesen Personengruppen gegen die Angriffe der Gesetzesstrengen, die in ihrer Hartherzigkeit nicht den „Balken im eigenen Auge“ (Mt 7, 3) sehen (Mt 18, 23–35; Lk 7, 41–43; 15, 11–32; 18, 9–14). Die Selbstgerechten sind wie die Kinder, die alle Vorschläge bemäkeln (Lk 7, 31–35). Aber Gott wird sich in der Einladung zu seinem Festmahl nicht von ihnen aufhalten lassen (Lk 14, 16–24); „Erste“ werden zu „Letzten“ werden und umgekehrt (Mt 21, 28–32). Gott hält nichts davon, daß wir Menschen das eschatologische Urteil vorzeitig vollziehen und in

eigene Regie nehmen (Mt 13, 24–30; vgl. 13, 47 f.). Die Rechtfertigung des Zöllners und nicht des Pharisäers (adversativ, nicht komparativisch zu verstehen! Lk 18, 9–14) ist eine provokative Zurechtweisung derer, die vor Gott auf eigene Leistungen bestehen, sich an der Unvollkommenheit anderer emporziehen wollen und für die Liebe Gottes zu denen, die nicht ein noch aus wissen, kein Empfinden haben.

4. Mehrfach ruft Jesus zur Klugheit und Wachsamkeit, und zwar in verschiedener Hinsicht. Selbst vom ungerechten Haushalter (Lk 16, 1–8) kann man lernen, klug und schnell zu reagieren. Wir Menschen sind Gott Rechenschaft schuldig und haben mit den anvertrauten Gaben verantwortlich umzugehen (Lk 19, 12–27). Es gilt, bereit zu sein, das Leben rechtzeitig auf Gottes Zukunft einzurichten (Mt 25, 1–13) und sich nicht von falschen Einflüssen bestimmen zu lassen (Mk 4, 13–20). Eine besondere Rolle spielen dabei die Faktoren „Zeit“ und „Reichtum“. Wir dürfen die Zeit Gottes nicht verpassen; jetzt, in der Begegnung mit Jesus, ist die Heilszeit gegenwärtig; die Zukunft dagegen ist für uns unberechenbar (z. B. Lk 12, 16–21.39 f. 42–46; vgl. 17, 20 f.). Gefährdet sind in besonderem Maß die Reichen (wiederum Lk 12, 16–21; 16, 19–31); „denn wo euer Schatz ist, da ist euer Herz“ (Mt 6, 21). Zur Klugheit gehört auch die Warnung vor dem Gefühlsüberschwang (14, 28–32; vgl. 9, 57–62) und vor der mangelnden Konsequenz bei der Nachfolge Jesu (Mt 7, 24–27; 22, 11–13; Lk 11, 24–26; in der Tendenz auch 12, 58 f.).

5. Manches in den Gleichnissen ist als modellhaftes Handeln verstehbar, das sich mehr oder minder direkt in die Praxis umsetzen läßt: Versöhnung (Lk 12, 58 f.), Barmherzigkeit (Mt 18, 23–35; Lk 10, 30–37) und Besonnenheit (Lk 12, 16–21; beides zusammen 16, 19–31) sowie Demut (Lk 14, 7–11; 18, 9–14). Die Botschaft wird damit unmittelbar für die Ethik der Jüngerschaft wirksam.

Die Botschaft der Gleichnisse braucht sich nicht auf die erste Verkündigungssituation bei Jesus beschränkt zu haben; es ist auch denkbar, daß Jesus die Stoffe mehrfach und unterschiedlich verwandte. In den Evangelien erhalten die Gleichnisse, deren

Ursprungssituation oft nicht mitüberliefert wurde, ihren bestimmten Platz, wobei verschiedene Akzente zur Geltung kommen können. So z. B. betont Lk 15, 4–7 die Freude über heimgekehrte Sünder, während Mt 18, 12–14 die Verpflichtung gegenüber den „Kleinen“ in der Gemeinde einschärft (Verlorenes Schaf). Ebenso fällt auf, daß das Gleichnis vom Gastmahl in Mt 22, 2–14 anders als in Lk 14, 16–24 eine Nachgeschichte besitzt (Feiertagsgewand); beide Evangelisten lesen das Gleichnis als ein Kapitel Missionsgeschichte, doch Matthäus hebt hervor, daß der Ruf zu Jesus eine Neugestaltung des Lebens verlangt. Die Gleichnisse können weit über die Erstsituation hinaus eine kreative Kraft entfalten; man vergleiche auch die Spuren in Röm. 11, 16 ff.; 13, 11 ff.; 1 Thess. 5, 2 ff.; 2 Petr. 3, 10; Offb. 3, 3; 16, 15 (die Motive: Dieb, vorgeführte Nacht, Baum und Zweige). Bei der Auslegung der Gleichnisse sollte man immer den Weg bis zur Erstsituation bei Jesus zurückverfolgen, damit die Bilder nicht nur für sich genommen werden, sondern Träger der Botschaft Jesu bleiben.

Literaturhinweise

Auslegungen:

- E. Biser, Die Gleichnisse Jesu, München 1965.
 C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, London 1961.
 G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen 1984.
 J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1984.
 A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Tübingen I-II 1910, Neudruck Darmstadt 1963.
 E. Linnemann, Gleichnisse Jesu, Göttingen 1978.
 A. Steiner/V. Weymann (Hrsg.), Gleichnisse Jesu, Basel/Zürich/Köln 1979 (praktisch).
 H. Thielicke, Das Bilderbuch Gottes, Stuttgart 1963 (Predigten).
 D. O. Via, Die Gleichnisse Jesu, München 1970.
 W. Wanner, Werkbuch Gleichnisse, Gießen/Basel 1977 (praktisch).
 H. Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, Göttingen 1984.

Spezialuntersuchungen:

- C. E. Carlston, The Parables of the Triple Tradition, Philadelphia 1975.
 D. Flusser, Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, Bern I 1981. A. von Jüchen, Die Kampfgleichnisse Jesu, München 1981.

- H. Kahlefeld, Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium, Frankfurt 1981 (=1963).
 J. D. Kingsbury, The Parables of Jesus in Matthew 13, London 1969.
 H.-J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, Münster 1978.
 J. Lambrecht, Once More Astonished. The Parables of Jesus, New York 1981.
 M. Petzold, Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik, Berlin 1983.
 G. Schneider, Parusiegleichnisse im Lukas-Evangelium, Stuttgart 1975.
 T. Schramm/K. Löwenstein, Unmoralische Helden. Die anstößigen Gleichnisse Jesu, Göttingen 1986.
 G. Sellin, Lukas als Gleichniserzähler: ZNW 65 (1974) 166–189; 66 (1975) 19–60.
 A. Weiser, Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien, München 1971.

Methodologie, Forschungsgeschichte, Sammelwerke, Sonstiges:

- J. D. Crossan, In Parables. The Challenge of the Historical Jesus, New York 1973.
 J. Delorme (Hrsg.), Zeichen und Gleichnisse. Evangelientexte semiotisch erklärt, Düsseldorf 1978.
 H. Frankemölle, Kommunikatives Handeln in Gleichnissen Jesu: NTS 28 (1982) 61–90.
 W. Harnisch, Die Metapher als heuristisches Prinzip. Neuerscheinungen zur Hermeneutik der Gleichnisreden Jesu: VuF 24 (1979) 53–89. – Ders. (Hrsg.), Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte (WdF 366) Darmstadt 1982. – Ders. (Hrsg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft (WdF 575) Darmstadt 1982. – Ders., Die Gleichniserzählungen Jesu, Göttingen 1985.
 E. Jüngel, Paulus und Jesus, Tübingen 1979, §§ 15–18.
 W. S. Kissinger, The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography, 1979.
 W. Popkes, Die Funktion der Sendschreiben in der Johannes-Apokalypse. Zugleich ein Beitrag zur Spätgeschichte der neutestamentlichen Gleichnisse: ZNW 74 (1983) 90–107.
 E. Rau, Jesu Kunst der Rede vom Gott Israels, Habilitation Hamburg 1978.
 P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974.

Dr. Wiard Popkes
 Oberförsterkoppel 10
 2055 Aumühle

Vorabdruck eines Beitrags für das ILLUSTRIERTE BIBELLEXIKON. Band 1 erscheint voraussichtlich Herbst 1987 im Brockhaus-Verlag Wuppertal, Abdruck mit freundlicher Genehmigung.

Der Kanon des Neuen Testaments

Die Kanongeschichte des Neuen Testaments umfaßt mehrere Jahrhunderte. Die uns verfügbaren geschichtlichen Fakten sind seit langem bekannt und weithin unstrittig, abgesehen von gelegentlichen Datierungsproblemen. Im wesentlichen gleichen sich deshalb die Darstellungen dieses besonderen Stückes der Kirchengeschichte. Schwieriger ist dagegen zu erfassen, was dabei an Beweggründen, Zielsetzungen, Notwendigkeiten, Interessen und Ansichten mitspielte, hängt doch die Kanongeschichte eng mit dem Verständnis von Schrift, Kirche, Glaube, Autorität, Tradition und Theologie zusammen. Die alte Kirche ließ sich erstaunlich viel Zeit bei der Kanonbildung; einerseits gab es relativ früh einen festen Grundstock an allgemein anerkannten Schriften, andererseits zog sich die Festlegung der am Ende 27 Bücher noch über Jahrhunderte hin. Wichtig ist also zu verstehen, was die Kanonwerdung bedeutete und was sich damit verband. Es mag dem Verständnis helfen, den geschichtlichen Verlauf zurückzuverfolgen (nicht ihn, wie üblicherweise, chronologisch nachzuzeichnen).

I. Die Abschlußphase der Kanonbildung

Athanasius von Alexandrien legte sich 367 in seinem 39. Osterbrief auf die heutigen 27 Bücher fest (vier Evangelien, Apostelgeschichte, dann die 7 Katholischen Briefe, 14 Paulusbriefe, d. h. mit Hebräer und Johannes-Offenbarung). Sie seien die „Heilsquellen“, nur in ihnen werde „die Lehre der Seligkeit verkündet“, andere dagegen seien nicht „kanonisiert“, dienten aber zum Vorlesen an Neulinge (Weisheit, Sirach, Esther, Judith, Tobias, Didache, Hirt des Hermas). Davon zu unterscheiden seien Machwerke und Fälschungen der Ketzer. Teilweise der Einfachheit halber gilt 367 weithin als Abschlußdatum des neutestamentlichen Kanons; genau besehen war aber das, was Athanasius unternahm, weder ganz neu noch das letzte Wort. Neu war die Verwendung des Wortes „Kanon“, und wirkungsgeschichtlich entscheidend war die

Autorität des Autors, die eine lange dauernde Unklarheit beenden half. Die Festlegung durch Athanasius wirkte sich zudem regional unterschiedlich aus, denn sein Einfluß erstreckte sich außer auf Ägypten vor allem auf den Westen. Erhebliche Teile der Ostkirche folgten noch längere Zeit der Linie des Eusebius von Cäsarea (s. u.), dessen Liste zwar mit der des Athanasius praktisch identisch war, aber gegenüber der Johannes-Offenbarung Skepsis zeigte; diese blieb im Osten bis ins 10. Jahrhundert umstritten. In der lateinischen Westkirche erfolgte die Festlegung gegen Ende des 4. Jahrhunderts in mehreren Stufen, wobei der Einfluß des Ostens spürbar ist (Athanasius, Hieronymus u. a.) und die Nordafrikaner sich etwas mehr Zeit ließen (Synoden 382 Rom, 393 Hippo Regius, 397 Karthago). Im Westen war statt der Johannes-Offenbarung der Hebräerbrief umstritten; schließlich wurde er den Paulusbriefen zugesprochen. In Syrien dauerte die Angleichung an die griechische Kirche bis ins frühe 5. Jahrhundert. Hier wurde die Evangelienharmonie Tatians (Diatessaron) nur langsam durch die vier Evangelien verdrängt. Noch schwerer hatten es Johannes-Offenbarung und die vier kleinen Katholischen Briefe (2. Petr. 2. und 3. Joh. Jud.). Zudem spaltete sich die syrische Kirche (Nestorianer), was zu unterschiedlichen Kanones führte.

Was bedeutete „Abschluß des Kanons“? Am ehesten bedeutete er eine klärende Entscheidung, und zwar in der Umgrenzung. Die wesentliche Substanz des NT und dessen Geltung standen längst fest; dazu zählten: Mt, Mk, Lk, Joh (Syrien weist mit dem Diatessaron einen Sonderfall auf), Apg, 13–14 Paulusbriefe (Problem Hebr.), 1. Petr., 1. Joh., nicht unumstritten Jak., im Osten umstritten Offb. Zur Debatte stand die Geltung der übrigen neutestamentlichen Bücher (neben Hebr., Offb. und z. T. Jak. bes. 2. Petr. 2. und 3. Joh., Jud.) und einiger anderer altkirchlicher Schriften (1. und 2. Clem., Didache, Barnabas, Hirt des Hermas). Hier existierte seit langem ein Unsicherheitsfeld. Die Kanonisierung bedeutete zunächst eine klärende „Auflistung“, damit aber auch eine Kennzeichnung als verbindliche Lehr- und Glaubensgrundlage.

Eine solche Grundlage existierte gewiß bereits, aber die Einheitlichkeit von Glaube, Lehre, Kirche und Gottesdienst verlangte nach Eindeutigkeit. Praktische Fragen traten hinzu, vor allem die Textfestlegung für die großen Bibelabschriften in der Zeit der beginnenden Reichskirche. (Der Codex Sinaiticus, um 350, z. B. enthält nach Offb noch Barn und Hermas, der Codex Alexandrinus aus dem 5. Jh. noch 1. und 2. Clem). Die Begrenzung diente zudem der Abgrenzung gegenüber allerlei ketzerischen Schriften, die nach wie vor im Umlauf waren; doch diese Entscheidung barg in sich selber keine Probleme. Es bedurfte, aufs Ganze gesehen, nur noch der klärenden Entscheidung, genauer: einer Art Ratifikation von herangereiften Entscheidungen.

II. Die Phase des Reifens

Die Kirche hatte mit den Verhältnissen vor der Kanonfestlegung etwa 150 Jahre gelebt und anscheinend auch recht gut leben können. Seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts stand das Neue Testament im Westen wie im Osten (abgesehen von Syrien) in seinen wesentlichen Teilen fest. Das älteste erhaltene Verzeichnis der neutestamentlichen Schriften, der sog. Kanon Muratori (Ende 2. Jahrh., Rom), nennt die vier Evangelien (wobei er die Augenzeugenschaft erwähnt), Apg, Paulusbriefe an sieben Gemeinden (Symbolzahl) und an vier Einzelpersonen (Phlm, Tit, 1. und 2. Tim), drei Katholische Briefe (Jud, zwei Joh-Briefe), Weisheit Salomos (!), Offb des Joh und des Petrus (letztere werden aber nicht in allen Kirchen gelesen). Hermas möge man lesen, aber nicht im öffentlichen Gottesdienst; er sei nämlich erst vor kurzem entstanden, also nicht apostolisch. Darüber hinaus verwirft das Verzeichnis andere (häretische) Schriften. Etwa der gleichen Ansicht sind Irenäus (seit 178 Bischof zu Lyon), Clemens Alexandrinus (gest. ca. 215) und Tertullian (ca. 150–225). Alle nennen die vier Evangelien (für Irenäus eine Symbolzahl), dazu die Paulusbriefe (13 bei Irenäus und Tertullian, 14 bei Clem Alex, d. h. Hebr gilt ihm als paulinisch) und die Apg. Während für Irenäus das Übrige noch nicht feststeht, akzeptieren Clem Alex und Tert wohl auch 1. Petr, 1. Joh, Jud und Offb. Es fehlen also einige Ka-

tholische Briefe (darunter Jak). Der Alexandriner hat dafür noch andere Schriften (neben Barn 1. Clem, Did, Herm u. a. die Petrusapokalypse).

Im Laufe des 3. und frühen 4. Jahrhunderts wandelte sich das Bild im großen und ganzen nicht. Die Autorität der Evangelien, der Paulusbriefe und der Apg stand längst fest. Die großen Kathol. Briefe (1. Petr, 1. Joh) hatten sich dazugesellt, die kleinen (2. Petr, 2. und 3. Joh, Jud) gewannen in ihrem Gefolge zunehmend an Geltung. Mehr Zeit brauchte Jak, von dem es erst ab ca. 200 sichere Bezeugungen gibt, zuerst in Palästina und Ägypten, während der Westen und Syrien länger zögerten. Die bereits erwähnte Problematik des Hebr im Westen und der Offb im Osten reicht weit zurück. Beim Hebr ließ die offene Verfasserschaft Zweifel aufkommen; Barnabas, Clemens und Lukas wurden zeitweilig als Autoren erwogen, bis sich von Alexandrien her die Zuweisung an Paulus durchsetzte und die apostolische Herkunft gesichert wurde. Daneben erwies sich die Frage der zweiten Buße als hinderlich (vgl. Hebr 6, 4–8 und die rigorose Praxis der Montanisten und Novatianer). Auch bei der Offb schufen Verfasserschaft und ketzerische Verwendung Probleme. Schon früher war sie (wie die anderen Joh-Schriften) durch allzu große Beliebtheit bei Ketzern ins Zwielflicht geraten. Gegenüber Montanisten und anderen extremen Apokalyptikern drängte man die Offenbarungs-Literatur zurück; so erwähnt Origenes die sog. Petrus-Offenbarung gar nicht mehr, während Clem Alex sie noch kommentiert hatte. Dionysius, 247–265 Bischof zu Alexandrien, wies die Johannes-Offenbarung aufgrund eines sprachlichen, stilistischen und inhaltlichen Vergleichs einem anderen Verfasser zu als dem des Evangeliums und der drei Briefe. Beide Aspekte, ketzerische Verwendung und Verfasserfrage, brachten der Offenbarung im Osten für lange Zeit Schwierigkeiten.

Während also der Grundstock des Kanons recht klar dastand, bedurfte es an den Rändern noch der Ausreifung. Der Reifungsvorgang war nicht nur ein theologischer, sondern auch ein kirchlicher. Die allgemeine Anerkennung bestimmter Schriften setzt einen Konsens voraus, der in der da-

maligen Lage (einschließlich Verfolgungen), quer über alle Provinzgrenzen und ohne den Konsens tragende Organe keineswegs leicht zu erreichen war, sondern wachsen mußte. Wesentliche Hilfe leisteten die Gelehrten Origenes (ca. 185–254) und Eusebius von Cäsarea (ca. 260–340), die nach Art der klassischen Literaturwissenschaft System hineinbrachten. Origenes erstellte eine dreifache Klassifizierung, und zwar nach dem Grundsatz der allgemeinen oder mehrheitlichen Anerkennung in der gesamten Kirche. (1) Allgemein akzeptiert: vier Evangelien, 13 Paulusbriefe, 1. Petr, 1. Joh, Apg und Offb (!); dazu aber auch Barn; (2) umstritten: 2. Petr, 2. und 3. Joh, Hebr, Jud; ferner Hermas und Didache, evtl. auch das sog. Hebräer-Ev (!); (3) Fälschungen (Ägypter-, Thomas-Ev usw.). Eusebius' Klassifizierung geht ähnliche Wege. (1) Allgemein anerkannt sind auch hier: vier Evangelien, Apg, 14 Paulusbriefe (mit Hebr), 1. Petr, 1. Joh. Die umstrittenen Schriften seien zu unterteilen in (2a) mehrheitlich anerkannt: Jak, Jud, 2. Petr, 2. und 3. Joh, (2b) unechte Schriften, darunter Hermas, Petr-Offb, Barn. Die dritte Gruppe enthält auch hier eindeutig abgelehnte Fälschungen, die in Charakter, Form und Inhalt nicht apostolisch und orthodox seien. Unschlüssig war sich Eusebius über die Offenbarung; sie erscheint sowohl in Gruppe 1 als auch in 2b. Abgesehen davon bilden die Gruppen 1 und 2a jedoch bereits unser Neues Testament; es bedurfte dann nur noch der klärenden Entscheidung. Der Konsens war langsam, aber gründlich gereift. Man orientierte sich an gewachsenen, bewährten Überzeugungen in der Kirche. Diese wiederum folgten vor allem den Kriterien des Alters (Herkunft aus der Apostelzeit) und der Echtheit (evangeliumsgemäßer Inhalt); aber auch praktische Aspekte (Universalität der Aussage bei den kleineren Briefen; Gebrauch in den Kirchen) wirkten mit. Ein festes oder gar starres Regelwerk wurde dafür jedoch nicht entwickelt.

III. Die Phase der Auseinandersetzungen

Auch im 3. und 4. Jh. spielte die Abgrenzung gegen Häresien noch eine Rolle; die Kanongeschichte wurde davon jedoch am

stärksten im 2. Jh. beeinflusst. Ja, die wichtigsten Weggabelungen der Kanonbildung fallen in diese Zeit, in der eine von der Sache her durchaus stetige Entwicklung in die Turbulenzen von Quertreibereien geriet. Zur stetigen, folgerichtigen Entwicklung gehörte dreierlei: (1) Die wachsende Bedeutung der christlichen Anfangsphase und deren Autorität (die „Worte des Herrn“ und der Apostel) mit zunehmendem geschichtlichen Abstand; (2) die Formierung eines „neuen“ Testaments neben dem „alten“; (3) das Vordringen der „Schrift“ gegenüber der zwar lebendigen, aber immer weniger kontrollierbaren mündlichen Überlieferung. Diese drei Faktoren beeinflussten sich gegenseitig. Das oberste Interesse galt naturgemäß der Jesus-Tradition, den „Herrenworten“, „dem Evangelium“ bzw. „den Evangelien“: so schon um 115 (Ignatius), dann in der Didache (ca. 120), bei Papias (ca. 120/30), im 2. Clem (ca. 130/40), Barn (ca. 130/35) und Polyk Phil (Datierung schwierig, z. T. um 115, z. T. evtl. aber auch erst 20–30 Jahre später). Zwar rühmte Papias noch die mündliche Tradition, aber wie andere betonte er Verlässlichkeit und Alter aufgrund der Augenzeugenschaft der Jünger. Die Bezeichnungen „der Herr sagt“, „im Evangelium“, „die Schrift“, „es steht geschrieben“ überlagern sich. Justin der Märtyrer (gest. ca. 165) erwähnt „Apostelmemorien“ (= Evv), die im Gottesdienst vorgelesen würden; sie stammten „von den Aposteln oder deren Nachfolgern“. Der Evangeliumsteil (unsere vier Evangelien) des NT formierte sich stetig als höchste Autorität für die Christen. Die Erstellung einer Evangelienharmonie durch Tatian (ca. 175) kann u. U. als Anzeichen dafür gedeutet werden, daß sich die Tradition noch nicht vollständig verfestigt hatte, könnte aber auch als ein didaktisches, missionarisches oder seelsorgerisches Unternehmen auf der Basis der vier Evangelien anzusehen sein; auf jeden Fall blieb sie eine Ausnahme. Seit ca. 150 genießen die vier Evangelien weithin dasselbe kanonische Ansehen wie das Alte Testament. Dazu gesellte sich ebenfalls seit dem Beginn des 2. Jahrhunderts das „Apostolikon“, hauptsächlich die Paulusbriefe; die Apg bildete eine inhaltliche Klammer zwischen beiden.

Man hatte schon früh Paulusbriefe gesammelt; des Paulus' Autorität wurde um 150 zeitweilig zwar in Mitleidenschaft gezogen (s. u.), aber seit ca. 180 steht das Apostelwort faktisch ebenbürtig neben den vier Evangelien. Dazu rechnen auch 1. Petr, 1. Joh (beide schon Papias und Polykarp bekannt) und Offb (so Papias und Justin). Die Entwicklung wurde durch zwei Tendenzen gekreuzt; die eine drängte zu einem viel weiteren, die andere zu einem kurzen Kanon. Das 2. Jahrhundert zeitigte mancherlei gnostische, apokalyptische und ekstatisch-pneumatische Bewegungen. Die Rolle des prophetisch-ekstatisch redenden Geistes geriet dabei in Mißkredit (Montanismus). Geheimlehren und -offenbarungen in größerer Zahl kamen in Umlauf, wie Funde von regelrechten Bibliotheken (Nag Hamadi) belegen. Unter Gnostikern war besonders die „Extrabelehrung“ der Jünger durch Jesus beliebt; sie rechneten mit einem Mehr an Offenbarung, wobei das Offenbarungsverständnis stark zeitlos und esoterisch war, obschon auch Berührungen mit der allgemein-kirchlichen Evangelientradition existierten (z. B. Evangelium des Thomas, Philippus, der Wahrheit usw.). Zu diesen theologisch abweichenden Schriften kamen volkstümliche (z. B. Paulus-, Petrus-, Johannes- usw. Akten), abgesehen von den sog. Apostolischen Vätern (Did, 1.-2. Clem, Barn, Herm) und dem jüdenchristlichen Schrifttum. Diese ganze Flut mußte eingedämmt werden; in der sog. Großkirche hielt man sich deshalb an die bewährte Überlieferung. Zeitweilig geriet in diesem Zusammenhang Joh ins Zwielicht; die antimontanistischen sog. Aloger verwarfen um 170 Johannevangelium und Offenbarung als angebliche Produkte des Gnostikers Kerinth, weil Joh bei den Gnostikern geschätzt wurde. Auf der anderen Seite geriet Paulus zeitweise ins Problemfeld, weil sich Markion vor allem auf ihn berief. Markion propagierte (um 140) einen Kurzkanon: Lk und 10 Paulusbriefe (ohne 1.-2. Tim, Tit), zugleich unter Ablehnung des AT, weil dessen Gott ein anderer als der von Jesus und Paulus verkündigte sei; aufgrund dieser Theologie „bereinigte“ Markion die Schriften seines Kanons. Markion schuf nicht als erster einen Kanon; er

konnte auf bereitliegende Sammlungen zurückgreifen. Aber indem er ein bestimmtes Prinzip verfocht, forderte er eine abgrenzende und klarstellende Reaktion heraus. Die Kanonbildung im 2. Jahrhundert war somit eine Geschichte von Gebrauch und Mißbrauch, von Sammlung und Sichtung, vom richtigen Maß zwischen Zuviel und Zuwenig, von Auseinandersetzungen zur Rechten und zur Linken, von Offenheit und Festigkeit. Angesichts der zu leistenden Aufgaben und der Probleme ist die Kontinuität und Geradlinigkeit erstaunlich. Man wußte um einen eisernen Bestand an bewährtem Material, dem man sich anvertraute und das man als zweiten Teil der Bibel zur Anerkennung brachte. Diese Entwicklung ist nur verständlich, wenn die Basis der neutestamentlichen Kanonbildung bereits im 1. Jahrhundert lag.

IV. Die Entstehungsphase

Die Datierung der Schriften des Neuen Testaments ist in manchen Fällen unsicher; über 100 braucht man jedoch kaum hinauszugehen. Leider fehlen uns für diesen Zeitraum viele Informationen. So wissen wir nicht genau, wann es zur Sammlung der drei (Synoptiker) oder vier Evangelien kam; 1. Clem (96 in Rom), Ignatius (um 115) und Did (ca. 120) äußern sich darüber unklar, anders dagegen erst Papias (ca. 120/130). Für längere Zeit gab es noch mündliche Jesus-Tradition; doch ab ca. 125 ist mit einem ziemlich festen Vier-Evangelien-Teil zu rechnen (Papyrus Egerton 2, 2. Clem, Polyk). Diese vier Evangelien (Mt, Mk, Lk, Joh) hatten in der sogenannten Großkirche nie ernsthafte Konkurrenz; nur Gnostiker und Judenchristen (über die wir wenig wissen; Hebr-Ev?) gingen zum Teil andere Wege. Wichtig ist zudem, daß die Autorität Jesu absolut unangefochten war; der Inhalt selber rief also zur Kanonisierung der Evangelien. Das „Wort des Herrn“ stellte sich nicht nur neben das Alte Testament, sondern leitete auch dessen Auslegung (Mt 5), ist doch Christus die Erfüllung des alten Bundes (z. B. Mt 1-3; 5,17-20; Lk 24; Apg 2; 2. Kor 1; Gal 3; Eph 1; 1. Petr 1; Hebr). Das Neue Testament entwickelte sich als „Christusbuch“ (H. von Campenhausen). Die Evangelien dienten verschiedenen Zwek-

ken in den Gemeinden (Lesung im Gottesdienst, Unterweisung, Verkündigung, Mission, Apologetik). Schon lange vor Abschluß der Evangelien bahnte sich diese Entwicklung an, etwa wenn Paulus Weisungen des Herrn anführen kann (1. Kor 7, 10.25; 9, 14), Streit- und Schulgespräche Jesu zusammengestellt wurden (z. B. Mk 2, 1-3, 6), Bergpredigtmaterial vielfältig verwendet und die Passion nach Ablauf (Mk 14-16 par.) und Bedeutung (1. Kor 15, 1 ff.) sehr früh berichtet wurde.

Aus dem Apostelteil des Neuen Testaments sind wir am besten über die Paulusbriefe informiert. Sie waren nicht nur situative Gelegenheitschriften, sondern „schriftlich fixierte, adressierte apostolische Rede“ mit Autoritätsanspruch (Berger). Paulus war sich genau bewußt, was Evangelium ist und was nicht (Gal 1; 2. Kor 11); und er wußte dabei um die unaustauschbare Rolle der Apostel als Auferstehungszeugen (1. Kor 9 und 15). Auch der Geistbesitz spielt eine Rolle (1. Kor 7, 40). Die Briefe wurden in den Gemeinden vorgelesen und zwischen ihnen ausgetauscht (1. Thess 5, 27; Kol 4, 16 u. a.). Wahrscheinlich kam es in diesem Zusammenhang bald zu Briefsammlungen (1. Clem.; Ignatius; 2. Petr 3, 15 f.), so daß sich ab ca. 100 ein „Paulus-Kanon“ (evtl. noch ohne die Pastoralbriefe, s. Markion) abzeichnete. Für die Heranbildung des gesamten Apostelteils wirkten noch eine Reihe weiterer Faktoren mit: Aufnahme von Predigt- und Katechismusmaterial (Hebr., 1. Petr, Jak) und von hymnisch-liturgischem Gut (Eph, Kol, Offb), Darlegung des sich fortsetzenden Heilsplans Gottes (Apg) und immer wieder Weisung für die christliche Lebensgestaltung. All das wurde den Gemeinden nicht zur beliebigen Auswahl, sondern in der Gewißheit der notwendigen Orientierung vermittelt. Auch der Apostelteil drängte also von seiner Entstehung her zur verbindlichen Übernahme.

V. Gesamtwürdigung

Die Geschichte des neutestamentlichen Kanons benötigte eine recht lange Zeit. Der Mangel an Eile läßt auf ein großes Maß an Konsens, Kontinuität und Vertrauen schließen. Das Vertrauen war nur möglich, weil

sehr früh ein Grundstock anerkannter verbindlicher Orientierung heranwuchs. Die Lage wurde dadurch erleichtert, daß die Kirche wegen des Alten Testaments nie ohne Heilige Schrift dastand. Die Kirche vertraute sich dem Bewährten an; sie schuf nicht den Kanon in einem Entscheidungsakt eigenen Rechtes, sondern bekannte sich zu dem, was ihr aus ihrer Gründungszeit „übergeben“ worden war. Der Rückbezug zum Ursprünglichen im zeitlichen wie inhaltlichen Sinn bildete deshalb das wesentliche Kriterium für die Kanonisierung, ohne daß spezielle Offenbarungs- oder Inspirationstheorien entwickelt werden mußten. Selbstverständlich bedurfte es für die Kanonisierung der Entscheidungsträger, deren Wort Geltung fand. Aber der Abschluß erfolgte durchaus in mehreren Etappen, nicht in einem einzigen gesamtkirchlichen Akt. Neben der „Apostolizität“ (Dokument des Ursprungs samt „Nähe zum Herrn“) achteten die Entscheidungsträger auf die „Universalität“, d. h. den kirchlichen Konsens.

Die neutestamentliche Kanonbildung ging den Weg zwischen Kurz- und Weitkanon. Das Achten auf das Ursprüngliche verwehrt eine Verengung im Sinn Markions ebenso wie eine die Integrität vernachlässigende Aufnahmefreudigkeit nach Art der Gnostiker oder der Vulgärfrömmigkeit. Zu beiden Seiten hin diente der Kanon als verbindlicher Orientierungsrahmen. Der Rahmen ließ durchaus eine Spannweite bestehen (vier verschiedene Evangelien, Röm 13 und Offb 13, Paulus und Jakobus usw.); man erkannte auch so die Einheit des Neuen Testaments, ohne im Stil Tatians eine Evangelienharmonie vorzuziehen. Man kann nicht anders, als die Weisheit, die Umsicht und den Mut der frühen Kirche bei ihrer Auswahl zu bewundern; wohl niemand könnte eine bessere treffen.

Die Erstellung des Orientierungsrahmens schuf keine neue Praxis des Umgangs mit den neutestamentlichen Schriften; sie dienten auch vorher schon der Lehre, dem Gottesdienst usw. Das Neue der Kanonisierung bildete die „Definition“ des Rahmens, um klarzustellen, wo die „Heilsquellen“ (Athanasius) fließen und wo nicht.

P. R. Ackroyd-C.F.Evans (Hrsg.), The Cam-

bridge History of the Bible, Cambridge I 1978 (=1970) K. Aland, Das Problem des neutestamentlichen Kanons, in: ders., Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes, Berlin 1967, 1-23; K. Berger, Apostelbrief und apostolische Rede: ZNW 65 (1974) 190-231; H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968; O. Cullmann, Die Tradition und die Festlegung des Kanons durch die Kirche des 2. Jahrhunderts, in: ders., Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954, 42-54; E. Flesseman-van Leer, Prinzipien der Sammlung und Ausscheidung bei der Bildung des Kanons: ZThK 61 (1964) 404-420; I. Frank, Der Sinn der Kanonbildung, Freiburg 1971; E. Henneke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen I ⁴1968, II ⁴1971; W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ²¹1983, §§ 35-37. - Ders., Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons, in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte, Marburg 1965, 230-259; K. H. Ohlig, Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche, Düsseldorf 1972; A. Sand, Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus u. a., I 3a/1) Freiburg 1974; A. C. Sundberg, Towards a Revised History of the New Testament Canon, in: F. L. Cross (Hrsg.), Studia Evangelica IV, Berlin 1968, 452-461; A. Wilkenhauser - J. Schmid, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg ⁶1972, §§ 4-10; Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, I 1888/89, II 1890/92. - Ders., Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Leipzig ²1904, Wuppertal ³1985 (mit einer Einführung von U. Swarat).

Dr. Wiard Popkes
Oberförsterkoppel 10
2055 Aumühle

**Vorabdruck eines Beitrags für das ILLU-
STRIERTE BIBELLEXIKON. Band 1 er-
scheint voraussichtlich Herbst 1987 im
Brockhaus-Verlag Wuppertal, Abdruck mit
freundlicher Genehmigung.**

Buchbesprechung

Walter Rebell: Gehorsam und Unabhängigkeit. Eine sozialpsychologische Studie zu Paulus. München (Chr. Kaiser) 1986, 186 S. ISBN 3-459-01635-3, 36,- DM.

Man darf gespannt sein: Nach zahlreichen tiefenpsychologischen Beiträgen zum Alten und Neuen Testament liegt hier nun eine sozialpsychologische Studie vor. Der Autor, Walter Rebell, Dr. theol. und Diplompsychologe, ist Professor auf Zeit für Neues Testament an der Universität/Gesamthochschule Siegen (und Mitglied der dortigen Ev.-Freikirchl. Gemeinde). Ihm geht es nicht darum, wie gelegentlich in der älteren Exegese, ein Bild von der Persönlichkeit des Paulus zu rekonstruieren. Entsprechend dem interaktionistischen Ansatz gegenwärtiger Psychologie versucht er, das Beziehungssystem zu untersuchen, in welchem Paulus gelebt, gearbeitet und geschrieben hat. Drei Problemkreise werden herausgegriffen: Paulus und die Jerusalemer Autoritäten; Paulus und seine Mitarbeiter; Paulus und seine Gemeinden.

Als neutestamentliches Material dienen vor allem: Die Berichte über das Apostelkonzil zu Jerusalem (Gal. 2 und Apg. 15); der Aufruf zur Kollekte für Jerusalem (2. Kor. 8f.); dann natürlich die Verteidigung des Apostels gegen persönliche Angriffe (2. Kor. 10f.), schließlich Reisepläne und Grußlisten.

Rebell zieht nun - nicht als Ersatz, sondern als Ergänzung zur historisch-kritischen Arbeit - die gängigen sozialpsychologischen Konzepte zu Rate. Heiders Theorie der kognitiven Balance, Festingers Theorie der kognitiven Dissonanz, Watzlawicks Theorien zur Kommunikation und Interaktion begegnen dem Leser ebenso wie die Theorie des „double bind“ (Doppelbindung) und Theorien aus der Gruppenforschung.

Reizvoll zu lesen ist die balancetheoretische Darstellung des Beziehungssystems: Paulus - Jerusalemer Urgemeinde - Jüdisches Gesetz. Die Wertschätzung der Jerusalemer Gemeinde als Ausgangspunkt des Evangeliums einerseits und die Ablehnung

ihrer Gesetzesauffassung andererseits muß zu einem bleibend instabilen und ambivalenten Verhältnis des Paulus zur Urgemeinde führen. Den Bericht über den Konflikt des Paulus mit Petrus, dessen Ergebnis nicht berichtet wird (Gal. 2, 11f.), deutet Rebellen mit der Balancetheorie: Die Bindung des Paulus an Jerusalem erlaubte es ihm nicht, mit Petrus zu brechen, obwohl es in der Konsequenz seiner Theologie gewesen wäre.

Die Doppelbindungstheorie (oder Beziehungsfalle) beschreibt paradoxe, sich gegenseitig ausschließende Doppelt-Verpflichtungen. Das „Opfer“ kann nicht der einen Aufforderung folgen, ohne gegen die andere zu verstoßen. Dieses Dilemma erkennt Rebellen etwa dort, wo Paulus die

Gemeinden zur Selbständigkeit und Mündigkeit auffordert, sie andererseits aber an sich und seine Autorität bindet. Beziehungsschwierigkeiten zwischen Paulus und etwa den Korinthern lassen sich von diesem Konzept her deuten.

Die konsequente Anwendung sozialpsychologischer Theorien bedingt einen etwas schematischen Stil des Buches. Mitunter überwiegt auch der Eindruck, daß es Rebellen mehr um den Nachweis der Gültigkeit der sozialpsychologischen Theorien auch im Neuen Testament geht. Dafür kommt Paulus als Mensch und Gesprächspartner dem Leser erstaunlich nahe; es gelingt Rebellen, über den historischen Graben von fast 2000 Jahren eine Brücke zu schlagen.

Olaf Kormannshaus
Buchholzer Landstraße 60a
2110 Buchholz



Theologisches Gespräch

Redaktion: Günter Balders (Geschäftsführer)

Verantwortlicher Redakteur: Dr. Wiard Popkes,

Rennbahnstraße 115, 2000 Hamburg 74,

Telefon: 0 40/6 51 89 80

Das THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist Teil der MITARBEITERZEITSCHRIFT. Diese besteht aus den selbständig zu abonnierenden Teilen: BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, von B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE.

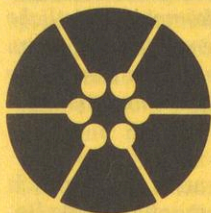
Gesamtreaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis DM 3,80 pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten. Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

Nachdruck: auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Verlages gestattet.

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Geschäftsführer Hermann Jörgensen, Postfach 10 28 29, 3500 Kassel, Telefon: 05 61/2 10 81/82.

Druck: BV-Druck Witten.



Täuferertum



Täufer lesen die Heilige Schrift

Inhalt:

	Seite
H. Wayne Pipkin: <i>Die Anschauungen der Täufer und das Selbstverständnis der Baptisten</i>	1
Manfred Bärenfänger: <i>Das Täuferertum als Gemeindebewegung zwischen Kirchen und Schwärmern</i>	16
Lima-Texte: <i>Baptistische Reaktionen</i>	28
Buchempfehlung	31

Die Anschauungen der Täufer und das Selbstverständnis der Baptisten

Die Verbindung zwischen Baptisten und Täufern ist nicht so leicht aufzudecken, weder im Hinblick auf die eigentlichen historischen Zusammenhänge des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts noch hinsichtlich der baptistischen Einschätzung der Täufer seit jener Zeit. Um zu unserer Fragestellung zu gelangen, müssen einige Hintergrundthemen beleuchtet werden: Wer waren die Täufer, und wo kamen sie her?

Welche Besonderheiten hatten sie an sich? Trugen sie überhaupt etwas zur Entwicklung des modernen Baptismus bei? Wie haben moderne Baptisten die „Verwandtschaft“ mit den Täufern verstanden? Welche Bestandteile der täuferischen Sichtweise haben sich die Baptisten zu eigen gemacht, und was sollten sie sich aneignen?

1. Die Herkunft der Täufer

Die Vielfalt der im 16. Jahrhundert vorgenommenen Kirchenreformen ist ziemlich verwirrend. Bestimmte Reformbewegungen kann man sicherlich als eigentliche Reformationen bezeichnen. Das gilt für die lutherische, die reformierte (oder calvinistische), die anglikanische und die katholische Reformbewegung. Darüber hinaus gab es zahlreiche Reformbestrebungen, die nicht zur offiziellen Anerkennung gelangten, aber in ihrer Wirkung nicht weniger bedeutsam waren. Angesichts der großen Vielfalt von Gruppen und Einzelpersonen, die zu dieser

„zweiten Generation“ der Reformation gehörten, war es schwierig, sie alle einer Reformationsrichtung zuzuordnen. Man nannte sie den „linken Flügel der Reformation“,¹ wenngleich diese Bezeichnung alles andere als befriedigend ist. Weithin akzeptiert wird gegenwärtig die von George Williams eingeführte Umschreibung „Radikale Reformation“. Williams unterscheidet drei Gruppen, die zur Radikalen Reformation gehörten: Täufer, Spiritualisten und evangelische Rationalisten. Obwohl diese unterschiedlichen Gruppen . . .

. . . verschiedener Auffassung darüber waren, wo die Wurzeln des Glaubens und der Ordnung lagen und was die Urquelle göttlicher Autorität in ihrer Mitte war (das Neue Testament, der Geist, die Vernunft), stimmten sie darin überein, daß zu jenen Wurzeln zurückzukehren war, und daß die Kirche und das Bekenntnis von dem befreit werden mußte, was sie als erstickendes Gewächs kirchlicher Traditionen und Magistratsprivilegien ansahen. Genau das macht ihre Reformation zur „Radikalen Reformation“.²

Mit dem Begriff „Radikale Reformation“ wird eine Gruppe oft völlig unterschiedlicher Reformatoren bezeichnet, die die offiziellen Reformationen aus verschiedenen Gründen für unbefriedigend hielten. Die offiziell anerkannten Reformatoren nennt Williams „Magistratsreformatoren“. Obwohl die Begriffe „Magistratsreformatoren“ und „Radikale“ nicht unproblematisch sind,³ dienen sie doch dazu, eine wichtige Dimension zweier Reformationsweisen zu bestimmen. Die eine ist amtlich, d. h. offiziell anerkannt, die andere ist genau besehen inoffiziell und in der Tat illegal. Tatsächlich wird gerade die Identifizierung der reformatorischen Hauptrichtungen mit den politischen Mächten zu einer zentralen Streitfrage:

Die Vertreter der Radikalen Reformation wurden von den protestantischen Reformatoren dazu inspiriert, den Blick auf die Kirche der apostolischen Vergangenheit zu richten, und sie hatten das Verlangen, diese wieder in aller Eindeutigkeit in ihrer Mitte aufzurichten. Darum gaben die meisten unter ihnen frühzeitig

die Hoffnung auf eine vollkommen christliche Gesellschaft im politischen Sinne auf, wenn man einmal von der endzeitlichen Kirche, die sich mit dem auf Erden aufgerichteten Gottesreich deckt, absieht.⁴

Die Täufer bildeten aber auch keine in sich geschlossene oder zusammenhängende Bewegung. Sie unterschieden sich nicht nur von den Spiritualisten und den evangelischen Rationalisten, oft stimmten sie auch untereinander nicht überein. Sie waren weder durch ein gemeinsames Anliegen geeint, noch bildeten sie eine Bewegung, die von einem einzigen Ort ausging oder auf einen einzigen Führer zurückzuführen war. Erst seit kurzem ist die volle Bedeutung dieser Binsenwahrheit allgemein erfaßt worden. Besonders wichtig war der anregende Aufsatz von Stayer, Packull und Deppermann mit dem Titel: *From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins* (Von der Monogenese zur Polygenese: Die geschichtliche Erörterung der Ursprünge des Täufertums).⁵ Dieser Aufsatz erkennt sechs Hauptgruppen bei den Täufern, nämlich die Schweizer Brüder, die Anhänger Hans Huts, die Täufer in Mitteleuropa, die Stäblergruppen in Mähren, den Kreis um Marpeck und die verschiedenen Gruppen der Melchioritischen Tradition.⁶ Angesichts des komplexen Befundes dieser geschichtlichen Situation ist es unsinnig, einfach von **den** Täufern zu sprechen. Man muß sich ständig im klaren sein, von **welchen** Täufern man spricht. Festzuhalten wäre, daß es sich um eine komplexe Materie handelt und daß es stets schwierig ist, das Problem der Herkunft zu lösen.

Genauso komplex wie die Frage nach der Herkunft der Täufer ist die Darstellung ihrer Wurzeln. Da es sich um die zweite Generation der Reformation handelt, d. h., da es eine Reformbewegung ist, die auf dem Werk anderer Reformatoren aufbaut, kann man bestimmte Motive früherer Reformatoren erkennen, die zu Bausteinen, wenn nicht sogar zu Voraussetzungen für die Täufer wurden. Mit anderen Worten: Die Täufer wären undenkbar ohne das vorausgegangene Werk eines Erasmus oder eines Zwingli und sicherlich undenkbar ohne Luther. Die The-

men der Reformation, „sola gratia“, „sola fide“ und „sola scriptura“, fanden ihren Platz im Denken der Täufer, zwar mit unterschiedlichem Bedeutungsgrad, aber durchaus mit Beständigkeit. In diesem Sinne kann man Luther als einen Vater der Täufer betrachten, besonders hinsichtlich seiner Polemik gegen die römisch-katholische Kirche und seiner Betonung der Rechtfertigung aus Gnade durch den Glauben. Auch Zwingli gehört zu den Wurzeln des Täuferturns, besonders durch sein Interesse an einer geistlichen, wahren Religion, die aus der Zeremonialreligion herausgelöst ist. Es sind die sakramentalen Akzente Zwinglis, die von den Täufern am häufigsten wiedergegeben werden. Das trifft auch auf seine Tendenz zum Biblizismus zu, wenngleich die Täufer in ihrer Bibellese weitaus radikaler waren, besonders da, wo es um das wichtige Problem der Kindertaufe ging. Man sollte jedoch nicht vergessen, daß Erasmus ebenfalls zu den Vätern der Radikalen gehört, vor allem hinsichtlich seiner Beharrlichkeit, mit der er die Rückkehr zu den biblischen Grundlagen forderte. Sein Pazifismus, seine Betonung des freien Willens und seine praktischen Leitlinien für das Leben des Christen finden sich fortwährend bei den Täufern wieder. Vor kurzem hat ein Forscher darauf hingewiesen, daß viele, wenn nicht die meisten, der täuferischen Anliegen bei Karlstadt vorkommen.⁷

Dies besagt lediglich, daß die Täufer diese Elemente ihren Vorläufern zu verdanken haben, was natürlich nicht nur für die Radikalen des 16. Jahrhunderts gilt. Nichtsdestoweniger hilft es uns, die Täufer zu verstehen, wenn wir die Tatsache begreifen, daß sie tatsächlich eng mit anderen Reformatoren verwandt waren. So schrieb Fritz Blanke, einer der älteren Täuferforscher aus Zürich:

Das Täuferturn entstammte dem Mutterboden der Reformation. Es ist ein Kind, wenn auch ein widerspenstiges Kind, der Reformation. Die ersten Versammlungen finden sich da, wo die Reformation bereits begonnen hatte.⁸

Sicherlich sind sie eine „Nachkommenchaft“, die nicht immer von den „Eltern“ angenommen wurde, aber nichtsdestoweniger sind sie echte Kinder der Reformation.

2. Die Anschauungen der Täufer

Wenn wir auch die Verschiedenheit der Täufer anerkennen müssen, können wir doch gewisse Akzente ausmachen, die für die Täufer typisch sind. Der beste Versuch, die täuferischen Anschauungen zu charakterisieren, gelang Harold S. Bender im Jahre 1943. Bender, seinerzeit der führende amerikanische Wissenschaftler auf dem Gebiet der Täuferforschung,⁹ hielt seine Präsidentenrede vor der American Society of Church History unter der Überschrift „*The Anabaptist Vision*“. In dieser Erarbeitung, die damals als brillante Neusynthese der Täuferstudien Anerkennung fand, stellte Bender im wesentlichen drei Hauptschwerpunkte der täuferischen Anschauungen fest:

1. die neue Auffassung des Christseins als Christusnachfolge;
2. das neue Verständnis der Kirche als Bruderschaft;
3. die neue Ethik der Liebe und der Widerstandslosigkeit.¹⁰

Benders Porträt der täuferischen Anschauungen ist immer noch brauchbar, um das Wesen der Täufer zu verstehen. In dem vorliegenden Aufsatz sehen wir die Christusnachfolge als Hauptanliegen der Täufer an, und zwar mit zwei Brennpunkten: das Leben in Heiligkeit und die Gemeinde.

2.1 Das Leben in der Christusnachfolge

Für die Täufer war das Leben in Heiligkeit das Ziel des Christseins und eine erstrebenswerte Möglichkeit für jeden Christen. Obwohl die menschliche Sündhaftigkeit durchgängig betont wurde, versicherte man stets mit Nachdruck, daß der Wille des Menschen frei genug wäre, um von der Sünde zu lassen und in das Leben der Nachfolge Christi einzutreten. Unter den Täufern, die sich mit der Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens befaßten, ist Balthasar Hubmaier vielleicht der bekannteste. Er schrieb zwei Abhandlungen zu diesem Thema.¹¹ Laut Hubmaier besteht der Mensch aus Leib, Seele und Geist. Im Sündenfall ist der Wille des Leibes völlig verloren gegangen, während der Wille der Seele verzerrt wurde. Obwohl der Wille des menschlichen Geistes als solcher im Sündenfall nicht beeinträchtigt wurde, steht er nun unter dem Einfluß der beiden anderen Willensträger. Den-

noch ist der Wille des Geistes frei, von der Sünde zu lassen und dadurch den Willen der Seele zum Heil zu beeinflussen. „Kurzum, der Geist ist unverseht, . . . das Fleisch ist nichtig . . . , die Seele aber vermag zu sündigen oder nicht zu sündigen.“¹² Obwohl Hubmaiers eigentümliche theologische Anthropologie unter den Täufern nicht sehr verbreitet war, ist sein Interesse an der Freiheit des Willens typisch. Hans Denk schrieb beispielsweise im Jahre 1527:

*Sobald der Mensch des Wortes gewahr wird, ist er wiederum zum Teil frei (Joh 8), in seiner Bosheit fortzufahren oder sich im Leiden zu opfern. Je mehr er sich des Leidens erwehrt, desto mehr verdammt er sich, bis er zuletzt gar im Tod versinkt. Je mehr er sich ergibt und demütigt unter die gewaltige Hand Gottes (1. Petr 5), desto besser vermag der Herr sein Werk zu tun.*¹³

Besonders typisch ist dieses Thema auch für Menno Simons. Er lehrt, daß alle Menschen, obgleich sie Gefangene der Sünde sind, die Freiheit haben, ihre Bande zu verlassen. Trotz der Allgemeinheit menschlicher Sündhaftigkeit ist der Mensch noch frei, Buße zu tun und das Evangelium anzunehmen. So ist das Leben in Heiligkeit eine reale Möglichkeit aus der Sicht der Täufer. Was sind die Grundlagen des Lebens in der Christusnachfolge?

Obwohl die menschliche Reaktion betont wird, ist die Basis nicht menschlich, sondern göttlich. Die Gnade erhält nicht weniger Gewicht, auch wenn die menschliche Befähigung, sie anzunehmen, ins Licht gerückt wird. Entsprechend schrieb Hans Müller im Jahre 1530 an den Rat der Stadt Zürich: „Der Glaube ist eine freie Gabe und Geschenk Gottes; er kommt nicht aus dem Wollen all derer, die laufen, sondern aus dem Erbarmen Gottes. . . .“¹⁴ Eine der durchdrachten Darstellungen der Gnadenmitte des christlichen Lebens findet sich bei Hubmaier. Er gebraucht das Motiv vom barmherzigen Samariter:

So muß der Samariter kommen, das ist Christus. Er bringt Arznei mit, nämlich Wein und Öl, und gießt sie dem Sünder in die Wunden. Der Wein gibt dem Menschen die Reue, daß

*ihm seine Sünde leid tut, und mit dem Öl vertreibt und lindert er die Schmerzen. Und er spricht: Glaube dem Evangelium . . . Durch solche Trostwerte wird der Sünder wiederum erquickt, er kommt zu sich, wird fröhlich und ergibt sich fortan dem Arzt . . .*¹⁵

Christus ist die höchste Offenbarung des Gnadenhandelns Gottes, und er selbst ist letztlich die Mitte des christlichen Lebens. In den Betrachtungen zum Werk Christi kann man die Verwendung verschiedener Metaphern entdecken. Unter ihnen hat das „Christus-Victor“-Thema eine herausragende Stellung:

Also hat er allein die Macht, den Tod zu überwinden und lebendig zu machen, welchen er will und von seiner Völle zu geben, welchem und wieviel er will. Die nun von ihm nehmen und empfangen, durch ihn auch Christen oder Gottes Gesalbete werden . . . (Peter Riedemann)

*Eben der Löwe aus dem Geschlecht Juda (Genesis 49), der in Christo überwunden hat (Offb 5), hat auch von Anbeginn in allen Auserwählten überwunden (Numeri 23. 24) und tut solches, bis der letzte Feind aufgehoben wird (Jes 30; 1. Kor 15).*¹⁷ (Hans Denck)

Christus ermöglicht uns, von der Bindung an das Böse frei zu sein. Er ist der Erlöser, der uns von der Willensbindung an die Sünde befreit. „Auch mir hat er aufs neue durch sein heiliges, gesandtes Wort Macht gegeben, dein Kind zu werden im Glauben.“¹⁶ (Hubmaier)

Ein weiteres, typisch täuferisches Merkmal ist die Allgemeingültigkeit des Evangeliums. Alle Menschen sind in dem Werk Christi eingeschlossen, so daß alle die Gelegenheit zur Rettung haben. Es werden nicht alle gerettet, aber alle hätten die Möglichkeit dazu, wenn sie sich dafür entscheiden würden. „Dies Zeugnis ist in allen Menschen, und es predigt einem jeglichen persönlich, je nachdem, wie er ihm zuhört.“¹⁹ Christus wird nicht allein als Erlöser und Retter betrachtet, er wird dazu auch als Vorbild und Lehrer verstanden. Diese Sichtweise ist charakteristisch; Nachfolge wird in der Tat oft unter dem Gesichtspunkt der Nach-

ahmung Christi dargestellt.

Und wer nicht in den Fußstapfen und auf dem Weg wandelt und das Kreuz Christi nicht tragen will, der hat und erkennt den Sohn nicht.²⁰ (Hans Hut)

Denn sobald ein Mensch anfangen will, wie ein Christ zu leben, kann und mag und wird es ihm nicht anders ergehen, als es Christus im gleichen Maße ergangen ist . . . So geht es allen Christen, denn der Jünger ist nicht mehr als der Meister.²¹ (Leonard Schiemer)

Jesus Christus von Nazareth hat keineswegs für uns gelitten oder Genugtuung geleistet, es sei denn, wir stehen in seinen Fußstapfen und wandeln den Weg, welchen er zuvor gebahnt hat, und folgen dem Befehl des Vaters wie des Sohnes, jeder in seinem Maß.²² (Jacob Kautz)

Das ist eine Mischung aus dem anthropozentrischen und dem christologischen Ansatz. Christus ist das Vorbild und der Führer, und die Menschen müssen sich zu diesem Leben verpflichten. Tatsächlich wirken wir in unserer Erlösung mit Gott zusammen, denn wir müssen uns entscheiden, ob wir uns an ihn binden wollen. Nichtsdestoweniger ist es klar, daß das nur durch die Gnade Gottes möglich ist, die in Christus, der die Grundlage des Lebens in Heiligkeit ist, offenbart wurde.

Mit diesem Verständnis als Grundlage wollen wir uns nun dem Wesen des Lebens in Heiligkeit, dem Leben in der Christusnachfolge, zuwenden und versuchen, seinen Charakter zu beschreiben. Erstens ist das christliche Leben geprägt von moralischer Reinheit. Zeugnisse für die moralische Qualität der Täufer sind weit verbreitet, auch wenn man sie wegen angeblicher Heuchelei kritisierte. Zwingli schrieb: „Auch ihr Leben scheint auf den ersten prüfenden Blick unschuldig, göttlich, volkstümlich, ja, der Welt entrückt . . .“²³ Sie versuchten, die biblischen Lehren streng auf das ganze Leben anzuwenden, mit einer Sittenstrenge, die manchmal gesetzlich sein konnte, insofern als die Lebensregel ein für allemal festgelegt war und nicht der Veränderung unterlag. Und doch war nach der sittlichen Reinheit zu streben.

Zweitens war das Leben des Christen vom Missionseifer geprägt, mit dem die Täufer gegenüber dem Missionsbefehl Gehorsam zu leisten suchten, und zwar im wörtlichen Sinn.²⁴ Die Täufer waren die ersten Protestanten, die eine Außenmission betrieben, während sich die Magistratsreformatoren in ihrem Missionsverständnis entweder weitgehend auf ihr Gebiet beschränkten oder glaubten, daß der Missionsbefehl bereits erfüllt wäre oder nur den Aposteln gälte. Die Täufer dagegen zogen umher, teils weil sie verfolgt wurden, teils aber auch aus missionarischem Antrieb.

Drittens sollte sich das Leben des Christen durch die Liebe in der Nachahmung Christi auszeichnen. Besonders deutlich wird das in der Gemeinde, wo das Band der Gemeinschaft die Liebe ist. In einigen Fällen führte sie zu Formen der Lebensgemeinschaft. Michael Sattler schrieb in seinem Brief an die Gemeinde zu Horb: „Weiter, liebe Mitglieder in Christo, sollt ihr gemahnt sein, daß ihr die Liebe nicht vergeßt, ohne welche es euch nicht möglich ist, eine christliche Schar zu sein.“²⁵

Viertens war das Leben des Christen in Absonderung von der Welt zu führen. Hier kam ein dualistisches Verständnis zum Vorschein. Besonders deutlich wird das im Schleithheimer Bekenntnis: „Wir sind uns einig über die Absonderung, die von dem Bösen und von dem Argen, das der Teufel in die Welt gepflanzt hat, geschehen soll, und zwar allein so, daß wir keine Gemeinschaft mit ihnen haben und nicht mit ihnen laufen im Durcheinander ihrer Greuel.“²⁶ Gegenüber der Gemeinde wird die Welt deutlich als Arena des Bösen dargestellt. Diese radikale Absonderung von der Welt hatte tiefgehende Folgen für das täuferische Verständnis des Staates. Im allgemeinen bedeutete das die Abkehr der Christen von der Mitwirkung im Staat, wobei Hubmaier die bemerkenswerte Ausnahme ist.²⁷ In der Regel mangelte es den Täufern nicht an Einsicht in die Notwendigkeit einer Regierung, wobei sie bestätigten, daß man der Regierung Gehorsam leisten müsse, da sie von Gott eingesetzt sei. Zum Beispiel waren Steuern zu zahlen. Man brauchte jedoch keinen Dienst in der Regierung zu verrichten, und ein Christ durfte keine Gewalt ausüben. Pil-

gram Marpeck drückte die typisch täuferische Einstellung folgendermaßen aus:

*Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt, daher darf auch kein wahrhafter Christ Städte, Land oder Leute (als irdischer Herr) vereinnehmen, beschützen oder Gewalt ausüben, denn solches steht den irdischen und zeitlichen Herrschern zu und nicht etwa den wahren Christen im Lichtschein des Glaubens in Christo. Genau das haben viele falsche [Christen] in unserer Zeit unternommen, wie sich heutzutage noch an den Papisten und Evangelischen (wie sie sich nennen) zeigt . . .*²⁸

Im allgemeinen waren die Täufer Pazifisten. In einer Zeit, in der es keinen allgemeinen Wehrdienst gab, war das ohne große Schwierigkeiten möglich. Schließlich war selbst Erasmus ein Pazifist. Die Absonderung von der Welt ging für die Täufer so weit, daß sie sich weigerten, zu schwören. Das war ein entscheidendes Problem, denn die Weigerung zu schwören und dem Staat den Treueeid zu leisten, bedrohte das Gefüge der bestehenden Gesellschaft. Zumindest war das die landläufige Auffassung. Darüber hinaus leisteten die Täufer jedoch einen bleibenden Beitrag zur westlichen Zivilisation, denn sie waren mit die ersten Verteidiger der Religionsfreiheit.²⁹

Die Annahme des Lebens in Heiligkeit bedeutete letztlich die Bereitschaft, ein Märtyrerleben zu führen. Das energische Bestehen auf der Widerstandslosigkeit war eine durchgängige Tugend, und die meisten Täufer traten dafür ein. So schrieb Conrad Grebel an Thomas Müntzer: „Rechte gläubige Christen sind Schafe mitten unter den Wölfen, Schafe zur Schlachtung bestimmt; sie müssen in Angst und Not, Trübsal, Verfolgung, Leiden und Sterben getauft werden, im Feuer erprobt werden und das Vaterland der ewigen Ruhe nicht durch das Erwürgen der leiblichen, sondern der geistlichen Feinde erlangen.“³⁰ Die Täufer hielten sich schließlich für die wahren Erben der Märtyrertradition und ahmten diesbezüglich die Alte Kirche vollkommen nach. Die meisten Obrigkeiten des 16. Jahrhunderts waren nur allzu bereit, ihnen zu diesem Merkmal des Lebens in Heiligkeit zu verhelfen.

2.2 Die Gemeinde

Der zweite Hauptschwerpunkt der täuferischen Auffassungen lag auf dem Gemeinschaftsbezug der Christusnachfolge, auf der Gemeinde. Die täuferische Sichtweise hatte eine positive und eine negative Seite.

Erstens schätzten die Täufer die etablierten Kirchen, sowohl die römisch-katholische als auch die der Magistratsreformatoren, negativ ein. *The Anabaptist View of the Church*, eine wohlgedachte Studie des täuferischen Gemeindeverständnisses von Franklin Littell, hat die urgemeindliche Ausrichtung der Täufer in einer systematischen Darstellung erfaßt. Ihr zufolge hatten die Täufer eher das Anliegen, die Kirche wiederherzustellen als sie zu reformieren. An anderer Stelle beschreibt Littell das Gemeindeverständnis der Täufer folgendermaßen:

*In der Geschichtsdeutung, die alle Richtungen der Bewegung – ob Schweizer, Süddeutsche, Hutterische oder Holländer – teilten, war die Alte Kirche die heroische Zeit, und deren Leben und Wesensart war für wahre Gläubige verbindlich. Dann kam es zum Sündenfall der Kirche, in der sich herrschaftlicher Hochmut, hierarchischer Ehrgeiz und getauftes Heidentum zu einer politisch-religiösen Einheit verbanden. Sie betrachteten es als ihre Aufgabe, die wahre Kirche wieder einzusetzen, und dieses radikale Vorhaben umfaßte weit mehr als die Ausrottung der heidnischen Kulte, die sich angesammelt hatten, oder die Abkehr von falschen oder unnötigen Lehren. Die wiederhergestellte Kirche sollte das apostolische Leben und seine Tugenden aufs neue in sich vereinen . . .*³²

Der Gedanke einer „gefallenen Kirche“ war im 16. Jahrhundert nicht ungewöhnlich, aber die Täufer betonten ihn mehr als alle anderen, indem sie den radikalen Bruch zwischen der Kirche des 16. Jahrhunderts und der apostolischen Kirche herausstellten. „Zuallererst müssen wir mit vollem Verständnis eingestehen und bekennen, daß die erste Kirche Christi und der Apostel in alter Zeit vom Antichristen zerstört und zugrunde gerichtet wurde.“³³ (Obbe Philips) Soviel war klar, daß irgendwann in der nachapostolischen Zeit die wahre Kirche verlo-

renging. Conrad Grebel äußerte eine ätzende Kritik in seinem „Brief an Thomas Müntzer“:

Wie vordem unsere Altvorderen von dem wahren Gott, von der Erkenntnis Jesu Christi und von dem rechtschaffenen Glauben an ihn, von dem wahren, einigen, allgemeinen, göttlichen Wort, von den göttlichen Bräuchen christlicher Liebe und Wesens abgefallen sind, ohne Gottes Gesetz und Evangelium in menschlichen, unnützen, unchristlichen Gebräuchen und Zeremonien gelebt und darin Seligkeit zu erlangen vermeint haben – aber darin weit gefehlt haben, wie das die evangelischen Prediger angezeigt haben und zum Teil noch anzeigen –, so will auch jetzt jedermann in scheinbarem Glauben selig werden, ohne Früchte des Glaubens, ohne die Taufe der Versuchung und Erprobung, ohne Liebe und Hoffnung, ohne rechte christliche Bräuche. Und jeder will beharren in allem alten Wesen eigener Laster, und in den üblichen zeremoniellen, antichristlichen Bräuchen der Taufe und des Abendmahls Christi, in der Verachtung des göttlichen Worts und in der Beachtung des päpstlichen Wortes und des Wortes der antipäpstlichen Prediger, welches dem göttlichen weder gleichwertig noch gemäß ist . . .³⁴

Im Laufe der Entwicklung der Täuferbewegung wurde deutlich, daß für diese radikalen Reformatoren viel von dem Problem der gefallenen Kirche aufs engste mit dem Problem der Staatskirche verbunden war. Seit der Zeit Konstantins bis zum 16. Jahrhundert hatte der Staat Macht auf die Kirche ausgeübt, was das Verständnis der Täufer nicht zuließ, weil die Kirche frei sein sollte, oder, modern ausgedrückt, ein freiwilliger Verband. Eine Form der beständigen Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat war durch die Praxis der Kindertaufe gegeben. Nicht nur, daß diese Praxis die Kirche zu einer dem Staat entsprechenden Größe machte, sie ließ auch alle möglichen Leute in der Kirche zu, die moralisch, lehrmäßig und organisatorisch zu der allgemeinen Unreinheit beitrugen.

Positiv formuliert, glaubten die Täufer fest daran, daß sie die alte apostolische Kirche wiederherstellten. Es sollte eine „Versamm-

lung“ sein, denn damit war ausgesagt, daß sie sich auf die freie Entscheidung ihrer Mitglieder gründete, daß sie sich durch die Beachtung des wahren Sakramentsverständnisses, d. h. hinsichtlich der Taufe und des Herrenmahls, auszeichnete, und daß sie nach der Regel Christi gebildet wurde. Letzteres bedeutete, daß Gemeindezucht sinnvoll ausgeübt werden sollte, um die Qualität des christlichen Lebens in den Gemeinschaften sicherzustellen. In gewisser Weise sollte das Gemeindeleben das Leben der einzelnen Gläubigen nachzeichnen. Entsprechend dem für den einzelnen Gläubigen typischen Leben in Heiligkeit könnte man die Täuferkirche angemessen die heilige Gemeinde der Christusnachfolger nennen.

3. Die Entstehung der englischen Baptisten

3.1 General Baptists und Particular Baptists

Mit diesem Verständnis der täuferischen Anschauungen wollen wir uns nun der Entstehungsgeschichte der Baptisten zuwenden und anschließend auf die Frage nach dem Einfluß der Täufer auf die Baptisten eingehen.

Die heutigen Baptisten können den Ursprung der Baptistengemeinden als solche sicher bis an den Anfang des 17. Jahrhunderts zurückverfolgen. Sie gehen auf zwei Gruppen zurück: Die „General Baptists“ und die „Particular Baptists“.³⁵

Die „General Baptists“ (allgemeine Baptisten) waren die ersten Baptisten im modernen Sinn. Ihr Name leitet sich von einer „allgemeinen“ Versöhnungslehre ab, d. h. Christus starb für die ganze Menschheit und nicht nur für die Erwählten. Der Mangel an Meinungsfreiheit während der ersten Jahre unter der Regierung James' I. war für die verschiedenen Gruppen und Einzelpersonen Anlaß, England den Rücken zu kehren und andernorts, besonders aber in Holland, toleranteren Boden zu suchen. Unter diesen Emigranten waren auch John Smyth und Thomas Helwys mit ihren Anhängern. Sie waren Separatisten, und als solche vertraten sie die Auffassung, daß „die wahre Kirche

nicht mit dem Staat gleichgesetzt werden dürfe, sondern im Gegenteil auf die Gemeinschaft der Wiedergeborenen beschränkt bleiben müsse“.³⁶ Während ihres Aufenthaltes in Holland kamen sie bald zu der nächsten (logischen?) Schlußfolgerung, daß solch eine Gemeinschaft auf der Grundlage der Kindertaufe nicht besonders gut bestehen könne.³⁷ Ende 1608 oder Anfang 1609 taufte Smyth sich selbst, darauf Helwys und die übrigen der Versammlung, welche die Taufe begehrten.³⁸ Kurz darauf trennte sich Smyth von den Baptisten, um sich den Waterländer Mennoniten anzuschließen, und Helwys führte seine Gemeinde zurück nach England, wo sie 1612 zur ersten Baptistengemeinde in England wurden.

Fast drei Jahrzehnte später, um 1638, formierte sich eine zweite Baptistengruppe. Sie entstand aus einer Separatistengemeinde, die von Henry Jacob in Southwark, London, gegründet worden war. Diese Baptisten-Gruppe begann eines Tages damit, die Gläubigentaufe durch Untertauchen zu vollziehen. Im Jahre 1644 war ihre Zahl auf sieben Gemeinden angestiegen. Sie vertraten eine ausgesprochen calvinistische Versöhnungslehre, nämlich, daß Christus ausschließlich für die Erwählten gestorben sei. Daher wurden sie unter dem Namen „Particular Baptists“ bekannt.

Im Laufe des 17. Jahrhunderts wurden beide Gruppierungen zahlenmäßig immer stärker und gewannen an Einfluß. Auch das baptistische Selbstverständnis entwickelte sich im Laufe jenes Jahrhunderts. Das ist besonders aus der Veröffentlichung wichtiger frühbaptistischer Bekenntnisse beider Gruppen ersichtlich. Ablesen kann man es aber auch an den „direkten Auseinandersetzungen der Baptisten mit ihren Kritikern und an der Flut von Streitschriften, mit denen baptistische Autoren ihre christliche Rechtgläubigkeit, die Richtigkeit ihres Schriftverständnisses und ihre moralische Rechtfchaffenheit verteidigten“.³⁹

Beide Gruppen machten vielfache Wandlungen mit rückläufigen und fortschrittlichen Entwicklungsphasen durch, und aus ihnen ging schließlich die große Konfessionsgruppe der Baptisten hervor, wie man sie in der ganzen Welt, besonders aber in

Europa und Amerika, antrifft. Den Einzelheiten dieser Entwicklung oder der Frage nach dem Wesen der Baptisten weltweit können wir hier aus Platzgründen nicht nachgehen. Wir wollen aber die Frage nach der Bedeutung der Täufer für die Entstehung, die Entwicklung und das Selbstverständnis der Baptisten stellen.

3.2 Der Einfluß der Täufer auf die Baptisten

Die Baptisten standen von Anfang an vor der „Täuferfrage“, vor allem, da Täufer schon in den Anfangsjahren der Bewegung in England lebten.⁴⁰ Lassen wir die Frage nach dem Einfluß für einen Augenblick beiseite. Es ist einsichtig, daß niemand unter normalen Umständen mit den Täufern in einen Topf geworfen werden wollte, nicht nur, weil das eine Gleichsetzung mit Sektierern, die weithin der schwersten Ketzerei verdächtigt wurden, bedeutet hätte, sondern auch aus praktischen Gründen. Täufer wurden mit den härtesten Strafen belegt. Es war aus mehrfachen Gründen klüger, jede Identifizierung mit ihnen zurückzuweisen, und genau das taten die Baptisten.⁴¹ Eine solche Ablehnung war natürlich kein Schutz für sie, vielmehr wurden die Baptisten oft beschuldigt, Täufer zu sein.⁴²

Über mögliche Verbindungen zu den Täufern waren sich die Baptisten nie einig. Obwohl es Variationen in den verschiedenen Auffassungen gibt, gehen wir an dieser Stelle von drei verschiedenen Ansätzen aus, die von Baptisten normalerweise vertreten werden: (1) Der Gedanke der baptistischen Sukzession, (2) die Verneinung jeglichen Einflusses, (3) die Wahrscheinlichkeit eines bedeutenden Einflusses.

Die Einordnung der Baptisten in die Nachfolge der Täufer ist eine baptistische Form der hochkirchlichen Ekklesiologie. Sie bestätigt die Täuferverbindung als ein Bindeglied der ununterbrochenen Sukzession von Kirchen baptistischer Prägung von der apostolischen Zeit bis heute. Es ist eine Möglichkeit, an der apostolischen Autorität der Baptistengemeinden festzuhalten. Von dieser Sichtweise her gab es immer „Baptistengemeinden“, wie immer sie auch genannt wurden, und sie existierten ohne Unterbrechung seit der Zeit Jesu (oder viel-

leicht des Täufers Johannes) bis zur Gegenwart. Andere Kirchen haben ihren Gründer, d. h. die Lutheraner haben ihren Luther, die Methodisten haben ihren Wesley, die Presbyterianer ihren Calvin. Aber allein die Baptisten haben Jesus! Ein Beispiel unter vielen soll diesen Ansatz illustrieren:

... Die Einwände, welche gegen das hohe Alter der Baptisten als Konfession erhoben werden, entbehren jeder Grundlage. Man hat auf dieser Seite der Erdentage Jesu noch keinen Punkt in der Geschichte gefunden, an dem die baptistische Konfession ihren Ursprung hätte. Trotz aller Bemühungen erbitterter Feinde ist noch kein Bruch in der Kette baptistischer Sukzession entdeckt worden.⁴³

Für den Historiker und modernen Wissenschaftler ist diese Sicht selbstverständlich völlig unglaublich, aber sie wurde von vielen Baptisten mit Nachdruck vertreten, und selbst heute glauben noch viele Baptisten ernsthaft an diese Theorie.⁴⁴ Es wäre ein Fehler, ihre Kraft zu unterschätzen und an der wesentlichen Aussage, die ihr zugrunde liegt, vorbeizugehen, nämlich, daß die Baptistengemeinden selbstbewußt die Verwirklichung ihrer Vorstellung von der apostolischen Gemeinde anstreben. Dennoch ist offensichtlich, daß diese Sicht zwei Schwierigkeiten in sich birgt: Erstens ist sie historisch unhaltbar, und zweitens nimmt sie die Täufer als eine geschichtliche Bewegung nicht ernst, denn sie versteht sie lediglich als ein Zwischenglied zu früheren Bewegungen, die ihrerseits schließlich ins apostolische Zeitalter zurückführen.

Einer anderen Ansicht nach gibt es keinen Zusammenhang von Bedeutung zwischen den beiden Gruppen, und sie läßt mit Sicherheit keinen Einfluß der Täufer auf die Baptisten zu. Der Fürsprecher dieser Richtung war früher der amerikanische baptistische Historiker Winthrop Hudson, und gegenwärtig wird sie von dem englischen Baptisten B. R. White vertreten. Dieser Ansatz konzentriert sich auf die Beziehung der Waterländer Mennoniten besonders zu John Smyth und auf die Entstehung der General Baptists. Es wird versichert, daß die Baptisten von dem linken Flügel der Puritanerbewegung herkamen, daß sie ursprünglich

englische „Congregationalists“ waren und daß eine Betrachtung der baptistischen Entstehungsgeschichte auf jeden Fall gut möglich ist, ohne von der Notwendigkeit einer Verbindung zu den Täufern auszugehen. Hudson faßte seinen Standpunkt in einem einflußreichen Aufsatz mit dem Titel: „Who were the Baptists?“ (Wer waren die Baptisten?) zusammen:

Zumindest während der ersten hundert Jahre ihres Bestehens wiesen die Baptisten standhaft die Unterstellung zurück, sie hätten etwas mit den Täufern gemein; die Sonderlehren der Täufer verurteilten sie als Irrtümer; das Glaubensbekenntnis von Westminster wurde zur weithin angenommenen Darstellung ihres theologischen Standpunkts, und der Kleine Katechismus von Westminster diente zum Zweck der Unterweisung. Praktisch alle frühen Baptisten waren Kongregationalisten, bevor sie Baptisten wurden; einige ihrer Gemeinden vereinigten unterschiedslos kongregationalistische und baptistische Mitglieder; und die umfassende und harmonische Zusammenarbeit von Baptisten und Kongregationalisten in der Zeit des Commonwealth spiegelte gemeinsame Anliegen wider, welche einem gemeinsamen Glauben entsprangen. Das Bestehen auf der Gläubigentaufe war nicht nur eine logische Folge der reformatorischen Betonung eines Glaubens, der zum Ausdruck kommen mußte, und des kongregationalistischen Begriffs der versammelten Gemeinde, sondern es war auch der gemeinsamen Schatzkammer biblischer Grundsätze und Beispiele entnommen, und nicht das Ergebnis eines vermuteten täuferischen Einflusses.⁴⁵

Dieser Standpunkt ist unter Fachleuten weit verbreitet, besonders unter solchen, die sich entweder mit dem Puritanismus oder ausschließlich mit der Entstehung der englischen Baptisten befaßt haben.⁴⁶ Da die Fürsprecher dieser Position ihre Argumente überaus heftig und leidenschaftlich vortragen, und da sich selten ein englischer Baptist findet, der anders argumentiert, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich in dieser Beweisführung so etwas wie eine „Parteilinie“ abzeichnet.⁴⁷ Dabei mag noch ein zweiter Gesichtspunkt mitspielen. Mit dieser Sicht der baptistischen Entste-

hungsgeschichte läßt sich der drohenden baptistischen Sukzessionstheorie wirkungsvoll begegnen, und in der Tat schließt Hudsons Artikel mit einem solchen Gedanken ab, was zumindest andeutet, daß der Historiker noch andere Beweggründe im Sinn hatte.⁴⁸

Der dritte Ansatz geht von Abstufungen des täuferischen Einflusses auf die Baptisten aus, auf einer Bandbreite von leichten, unbedeutenden bis hin zu direkten, entscheidenden Einflüssen. Die deutlichen Ähnlichkeiten beider Gruppen auf verschiedenen Ebenen sind zu offensichtlich, als daß man über sie hinwegsehen könnte. Viele Forscher stellen daher einen zumindest indirekten Einfluß fest. Der baptistische Historiker Pope Duncan schrieb zum Beispiel:

*Daß es in der Beziehung zwischen Täufern und englischen Baptisten keine organische kirchliche Kontinuität gibt, wird allgemein anerkannt und kann als erwiesen gelten. Dies schließt jedoch die Möglichkeit einer indirekten Beziehung zwischen beiden Gruppen nicht aus. Aufgrund meiner Ermittlungen bin ich davon überzeugt, daß die kontinentalen Täufer einen solchen indirekten Einfluß auf die englischen Baptisten ausübten. Dieser Einfluß nahm seinen Weg hauptsächlich über die Puritaner und die frühen englischen Separatisten.*⁴⁹

Duncan begründet seine Schlußfolgerung mit der Anzahl englischer Exulanten, die sich während der Regierungszeit Marys im Ausland aufhielten, mit dem Bekanntheitsgrad der Täufer in den Aufenthaltsorten dieser Exulanten, z. B. in den Niederlanden, und mit der Tatsache, daß das Täuferium in dem bereits vorhandenen radikalen Nonkonformismus Englands Wurzeln zu schlagen begann. Dieser Einfluß ist auf jeden Fall wahrscheinlich, und er ist bedeutsam, auch wenn er in gewisser Hinsicht weniger direkt ist.⁵⁰

Der kürzlich verstorbene baptistische Historiker E. A. Payne kannte sich, auch wenn er Brite war, mit den Täufern aus wie nur wenige englische Historiker. Seine Einschätzung des täuferischen Einflusses war völlig anders als die der meisten seiner Kollegen. Er vertrat einen Standpunkt, der

mehr als nur einen indirekten Einfluß erkannte:

Die Parallelen zwischen den radikalen Sekten in der Zeit des Commonwealth und dem Täuferium des vorangegangenen Jahrhunderts sind zu zahlreich und zu vielfältig, als daß man sie mit der Floskel „Post hoc, non propter hoc“ (danach, aber nicht daher) abtun könnte. Tatsächlich haben alle englischen Freikirchen den Täufern viel zu verdanken.^{51, 52}

Im Laufe der Jahre wurde Payne in seiner Verteidigung des täuferischen Einflusses sogar noch deutlicher und veröffentlichte eine gezielte und direkte Antwort auf Hudsons Aufsatz aus dem Jahre 1956, in der sich ein beachtliches Verständnis der geschichtlichen Strömungen des 16. Jahrhunderts spiegelt:

*Das religiöse Leben des 17. Jahrhunderts glich einem bewegten Meer, das von Winden aus unterschiedlichen Richtungen aufgewühlt wurde. Ich bin überzeugt, daß ein starker Luftstrom von der Täuferbewegung des vorangegangenen Jahrhunderts ausging. Und die Baptisten brauchen sich nicht zu schämen, wenn sie das zugeben. Ich habe genauso wenig Interesse daran wie Dr. Hudson, eine „Sukzession“ im äußerlichen oder ausschließlichen Sinn festzulegen. Aber es scheint mir historisch unvertretbar, von „Schaden“ und „unglücklichen Folgen“ zu sprechen, wenn eine Verbindung zwischen Täufern und Baptisten anerkannt wird. Was sich damit andeutet, ist eine ungerechte Einschätzung einer überaus bedeutenden Bewegung, in deren Schuld alle Kirchen der modernen Welt stehen.*⁵³

Mit großer Ausdauer bemüht sich gegenwärtig W. R. Estep, Täuferhistoriker der Southern Baptists, den direkten und unverkennbaren Einfluß der Mennoniten bei der Entstehung der General Baptists darzulegen:

Es gibt genug Anhaltspunkte dafür, daß eine neue Theorie über den Ursprung der Baptisten, die alle bekannten Tatsachen in Betracht zieht, angebracht ist. Um es einfach zu sagen: Sie legt nahe, daß die englischen Baptisten unter dem Einfluß des kontinentalen Täufer-

tums aus dem englischen Separatismus entstanden sind.⁵⁴

Während viele Historiker, die diese Sicht teilen, sich damit begnügen, auf die großen Ähnlichkeiten und die Gelegenheit zum Kontakt hinzuweisen, hat Estep versucht, das fehlende Zwischenglied, sozusagen das „missing link“, zu finden. Er behauptet nicht nur, daß die General Baptists ohne die Mennoniten undenkbar wären, er hat auch daran gearbeitet, die eigentliche Verbindung, die den Einfluß beweisen würde, zu belegen. Esteps Arbeit ist von anderen Historikern noch nicht weitgehend anerkannt worden, aber es ist bemerkenswert, daß sein Fachwissen in der Täuferforschung ihn zu einer anderen Theorie über die Ursprünge geführt hat als die derjenigen Historiker, deren Fachwissen im Bereich der Puritanerforschung angesiedelt ist.

Schließlich sollte noch darauf hingewiesen werden, daß der mögliche Einfluß der Täufer auf die Particular Baptists weitgehend vernachlässigt worden ist, zweifellos aufgrund der Unterschiede zwischen der „armenianischen“ (d. h. der nicht-calvinistischen) und der calvinistischen Ausrichtung. Die Möglichkeit des „täuferischen Einflusses auf den Ursprung der Particular Baptists“ (Anabaptist Influence in the Origin of the Particular Baptists) wurde von Glen Stassen in einem Aufsatz aus dem Jahre 1962 im *Mennonite Quarterly Review* erwogen. Er vertritt den Standpunkt, daß eher die Particular Baptists als die General Baptists in Betracht zu ziehen seien, da sie zur Haupttrichtung der späteren Baptistenbewegung werden sollten. Er wies darauf hin, daß die erste Gemeinde der Particular Baptists einen Mann namens Richard Blunt in die Niederlande entsandte, um hinsichtlich der Taufe durch Untertauchen unterwiesen zu werden.⁵⁵ Obgleich Stassen diese Wechselbeziehung zwischen London und den holländischen Rhynsburger Mennoniten nicht für bedeutend genug hält, um einen eindeutigen Einfluß zu behaupten, macht er geltend, daß Menno Simons *Buch der Fundamente*, das durch zahlreiche Auflagen ging und eine der bekanntesten Schriften Menno war, fast sicher einen entscheidenden Einfluß auf die Particular Baptists ausübte:

*Die allgemeinen Schwerpunkte des Fundamente-Buchs sind denen der baptistischen Innovations erstaunlich ähnlich. Menno betont die Nachfolge, die Buße, den Glauben, die Taufe, das Abendmahl, Christus als Herrn und Vorbild und verbindet sie mit einem Aufruf an den Magistrat. Noch mehr überrascht der Abschnitt über die Taufe durch seine Ähnlichkeit mit dem Herzstück der baptistischen Anleitung. Die Anordnung ihrer Darstellung ist fast gleichlautend. Die zitierten Bibelstellen sind beinahe identisch.*⁵⁶

Stassen zeigt einen Aufriß, in dem sich andeutet, daß die Baptisten und Menno genau dasselbe Taufverständnis hatten. Aus alledem zieht Stassen den Schluß, daß es Grund genug gibt, einen mennonitischen Einfluß auf die Particular Baptists anzunehmen. Es überrascht nicht, daß Stassens Artikel von baptistischen Historikern weitgehend vernachlässigt wird, und daß er, wenn er in Erwägung gezogen wird, keine Anerkennung findet.⁵⁷ Stassens Artikel legt jedoch nahe, daß der täuferische Einfluß möglicherweise, wenn nicht sogar wahrscheinlich, umfassender war, als die puritanisch-separatistische Lobby zugeben wollte.

4. Die Anschauungen der Täufer und die Baptisten

Nachdem wir versucht haben, die wesentlichen Punkte der täuferischen Anschauungen zu beschreiben und die baptistische Auffassung der Beziehungen zwischen den Täufern und der Entstehung des modernen Baptismus zu erläutern, wollen wir nun die täuferischen Perspektiven innerhalb des Baptismus herausstellen.

Wir haben in dieser Arbeit das Leben in Heiligkeit und die Gemeinde als Brennpunkte des täuferischen Zeugnisses bezeichnet. Bis zu einem gewissen Grad gilt das auch für den traditionellen Baptismus. Eine derartige Beobachtung unterstellt keine Abhängigkeit, aber sie legt doch eine Verwandtschaft nahe. Der Gedanke der Nachfolge als Nachahmung Christi, der sich in einem recht einfachen, wenn auch gelegentlich gesetzlichen Lebensstil niederschlägt, ist typisch baptistisch. Allzuoft macht man

die Beobachtung, daß das Motiv der Absonderung auch die Baptisten kennzeichnet, und zwar im Sinne einer Abkehr von der Welt aus einer nahezu sektiererischen Mentalität heraus. Andererseits finden sich unter Baptisten im allgemeinen selten stärkere Widerstände gegen eine Beteiligung am Staat, und wenn man die Baptisten in dieser Hinsicht als Täufer betrachtet, so neigen sie eher dazu, Hubmaier zu folgen als Menno. Vielleicht wird Hubmaier aus diesem Grunde von Baptisten gewöhnlich am meisten zitiert und studiert.⁵⁸ Nahe stehen sich Baptisten und Täufer da, wo es um Religionsfreiheit und religiöse Toleranz geht. Der baptistische Historiker Timothy George hat das Aufkommen religiöser Toleranz im englischen Baptismus als Mittelding „zwischen Pazifismus und Zwang“ erklärt. Er folgert, daß „... die frühbaptistische Lehre von der Toleranz durch den Kontakt mit dem kontinentalen Täufertum und durch die Wurzeln in der calvinistisch-puritanisch-separatistischen Tradition geprägt wurde“.⁵⁹ Die Baptisten standen oft in vorderster Front derer, die sich um Religionsfreiheit bemüht haben, und sie haben bei deren Verwirklichung in zahlreichen Ländern, von Skandinavien bis Spanien, von Italien bis zu den Vereinigten Staaten, eine bedeutsame Rolle gespielt.

Was das Gemeindeverständnis angeht, so ist der Gedanke der Freikirche oder der Gemeinde der Glaubenden für die Theorie der Versammlungskirche sowohl der Baptisten als auch der Täufer charakteristisch. Beide verstehen im allgemeinen die Kindertaufe als Basis für eine schwache, mit einem Staat oder einer Kultur verbundenen Kirche. Die Gläubigentaufe, die auf öffentliche Buße folgt, bildet die Grundlage für den Eintritt in die Gemeinde. Im allgemeinen ähneln sich auch die Sakramentsauffassungen, wenngleich viele Baptisten nur die Taufe durch Untertauchen als echte Taufe verstehen. Das ist eine Auffassung, die den meisten Täufern des 16. Jahrhunderts fremd war.

Zweitens spielen die Täufer eine wichtige Rolle im Selbstverständnis der kontinentalen Baptisten, obwohl im 19. Jahrhundert, als die Baptisten in Deutschland erschienen, keine Versuche unternommen wur-

den, die neue Bewegung mit dem 16. Jahrhundert in Verbindung zu bringen. In den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts beobachtete J. H. Rushbrooke diesbezüglich eine Veränderung der Perspektive:

Wenn dem deutschen Baptisten von heute vorgeworfen wird, er hätte eine Lehre fremden Ursprungs (aus England oder Amerika) übernommen, antwortet er kühn, daß sie in deutsch vernommen wurde, bevor sie in Übersee bekannt war, und daß er in Wirklichkeit einer der Hauptrichtungen deutschen religiösen Gedankenguts der Reformationszeit folgt.⁶⁰

Dazu paßt, daß Deutschland zu den kontinentalen Ländern gehört, die in moderner Zeit als erste die baptistische Botschaft positiv aufnahmen.

Zum Schluß wollen wir noch einmal der Frage nach dem direkten Verhältnis der Baptisten zu den Täufern nachgehen. Aus dem oben genannten Streitpunkt wurde ersichtlich, daß die Baptisten in dieser Frage kaum einig sind. Zunächst deshalb, weil es um etwas anderes als die einfachen geschichtlichen Fragen geht, und zweitens, weil sich kompetente Historiker schlicht nicht einigen können. Vielleicht werden nicht die richtigen Fragen gestellt. Statt die Frage eines möglichen direkten Einflusses der Täufer auf die Baptisten zu diskutieren, sollte man vielleicht konsequenter zur Kenntnis nehmen, daß Täufer und Baptisten zu einer Familie der christlichen Welt gehören. 1985 hielt der baptistische Theologe James McClendon anläßlich der Abschlußfeier in Rüschlikon eine Rede über „The Baptist Vision“. Er sprach über:

... die Typentheorie, die von Albert Henry Newman, Roland Bainton, George Williams, John Howard Yoder, Donald Durnbaugh und anderen vertreten wird. Sie sieht in der Baptistenbewegung keine Sukzessionsgeschichte und auch keine bloße Abweichung, sondern einen immer wiederkehrenden Typus, für den die Täufer und die modernen Baptisten Beispiele sind. Sie gehen aus dem 16. und 17. Jahrhundert hervor, während die Brüdergemeinde dem 18. und die „Disciples“ dem 19. Jahrhundert entstammen. Vertreter derselben Richtung aus anderen Jahrhunderten sind vielleicht die

hussitische Chelcickybewegung des 15. und die Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts. Wesentlich ist unter diesem Gesichtspunkt nicht der Einfluß dieser Bewegungen aufeinander (wenngleich er mitunter außer Zweifel steht), sondern die Tatsache, daß sie sich der Reihe nach, unter bestimmten Umständen und auf eigene Weise, ein bestimmtes Verständnis des Evangeliums und des Christseins zeigten machten. Dieser Typus ist unverwechselbar; er hat seine eigene Rolle und sein eigenes Schicksal im Reiche Christi.⁶¹

Vielleicht sind aus diesem Grund die Anschauungen der Täufer für den modernen Baptismus von bleibender Bedeutung.

Anmerkungen

- 1) Vgl. Bainton 1941 und Fast 1962.
- 2) Williams 1957: S. 22.
- 3) Luther zum Beispiel arbeitete nicht in derselben Weise mit einem „Magistrat“ zusammen wie etwa Zwingli oder Calvin, und weder die anglikanische noch die katholische Reformation sind mit dem Magistratsbegriff angemessen beschrieben. Ebenso finden sich bei den Reformatoren der Hauptrichtung gewisse Gesichtspunkte, die sicherlich „radikal“ sind.
- 4) Williams 1957: S. 22.
- 5) Stayer 1975: S. 83–121.
- 6) Die sechs Hauptgruppen sind geographisch eingeteilt, zum Beispiel nach Schweizer Brüdern, süddeutschen und holländischen Täufern.
- 7) Pater 1984.
- 8) Blanke 1957, siehe Hershberger 1957: S. 66. 1964 spricht Verduin von den Täufern als den Stiefkindern der Reformation. Gegenwärtige Untersuchungen haben die Wurzeln der Täufer noch weiter zurückdatiert und sehen eine nahe Verwandtschaft zu den mystischen und asketischen Bewegungen des Spätmittelalters. Siehe Packull 1977 und Davis 1974.
- 9) Bender 1957 (= 1944). Der Aufsatz ist häufig neu aufgelegt worden und hat internationale Verbreitung gefunden; 1959 wurde er zur Grundlage der Festschrift. Siehe Hershberger 1957.
- 10) Bender 1957 (= 1944).
- 11) Vgl. Hubmaier 1962 (= 1527): S. 380–397; S. 400–431.
- 12) „Kurtzumb. Der Geyst ist ganzz . . . Das fleisch soll gar nichts. Die Seel aber mag sünden oder nit sünden.“ Hubmaier 1962 (= 1527): S. 392.
- 13) „Alß bald der mensch des worts gar wirt, so ist er wiederum zum teyl frei, Johan. 8, in seiner bößheyt fortzuführen, oder sich im leiden zu opfern. Je mer er sich des leidens widert, je mer verdambt er sich, biß daß er zuletzt gar im todt versincket. Je mer er sich ergibt und diemütiget under die gewaltig hand Gots, 1. Petr. 5, je baß der herr seines wercks bekummen mag.“ Denck 1956: S. 92.
- 14) „... Diewil der glaub ein freie gab unnd schänky gottess ist, nit dess wlenen allder laufenden, sunder dess erbarmenden gottess . . .“ Von Muralt 1952: S. 346.
- 15) „So muß der Samaritan kommen, das ist Christus, der bringt mit im ertzeny, nämlich wein vnd öl, und geüßts dem sündner in die wunden. Wein: er gibt dem Menschen ain rewen, das

im seyn sünd layd seyen, vnnd öl, mitt welchem er den schmerzen vntreybt vnd miltret, vnd spricht: Glaubend dem Euangelio . . . Durch solliche trostwort würt der sündner widerumb ertickt, kombt zu im selbs, würt frölich vnd ergibt sich füran an den artzt. . .“ Hubmaier 1962 (= 1525): S. 111.

- 16) Riedemann 1938 (= 1565): S. 18.
- 17) „Eben der leo von dem geschlecht Juda, Genesis 49, der in Christo überwunden hat, Apocalip. 5, hat auch von anbeig in allen außerwölten überwunden, Numeri 23. 24, und thut solchs, biß der letzte feindt auffgehoben wirt, Jesa. 30, 1. Cor. 15.“ Denck 1965: S. 95.
- 18) „Auch mir auff ein neües durch sein heilig gesenndet wort gewalt geben, den kind z se werdenn im glaubenn.“ Hubmaier 1962 (= 1527): S. 216.
- 19) „Diß gezeugknüß ist in allen menschen und predigt ainem yegklichen in sonnderheit, nachdem und er im zuhöret.“ Denck 1956: S. 33.
- 20) „Und wer di fußstapfen und weeg nit wandlet und das creiz Christi nit tragen will, der hat und erkennt den sun nit“ (Hans Hut, 1527). Müller 1938: S. 34.
- 21) „Denn alsbald als er will anfahen zu leben wie ein christ, so kan und mag es wirt im nit anderst ergeen, dann allermäßen wie es Christo ergangen ist . . . Also geet es auch allen Christen, dan der junger ist nit mer dann der maister“ (Leonard Schiemer, 1527). Müller 1938: S. 51.
- 22) „Jesus Christus von Nazareth hat inn keynen andern weg für vns gelitten oder genug gethan, wir stehen dann inn sein fußstapfen vnd wandeln den weg welchen er zuuorgebanet hat vnd folgen dem befelch des Vatters wie der Sun eyn ieder inn seiner maß . . .“ (Jacob Kautz, 1527). Krebs 1951: S. 114.
- 23) Künzli 1962: S. 267. „Vitam quoque si censeas, primo obtutu innocens appareat, divina, popularis, imo ultramundana . . .“ (aus: In catabaptistarum strophas elenchus: 1527). Huldreich Zwingli sämtliche Werke 1961: S. 24, 25–26. Jackson 1972: S. 127. Zahlreiche Beispiele für ähnliche Urteile der amtlichen Reformatoren finden sich in Bender 1957: S. 30–35.
- 24) Franklin Littell wurde auf dieses Element des Täuferturns aufmerksam. Siehe Littell 1958: S. 109–137.
- 25) „Weiter, lieben mitglieder in Christo, sollt jr gemant sein, dz jr der liebe nit vergessent, on welche nit möglich ist, dz jr eyn christlich heuflin seint.“ Köhler 1908: S. 320 [44].
- 26) „Zum 4. sind wir vereingt worden von derabsunderung. Die sol geschehen von dem bösen und von dem argen, das der tuffel in der welt pflanzt hat, also allein, das wir mit gemeinschaft mit inen haben und mitt inen laufend in die gemenge iren gruwlen.“ Fast 1973: S. 29–30.
- 27) Siehe Hubmaiers bekannte Schrift, „Von dem Schwert“. Hubmaier 1962 (= 1527): S. 434–457. Siehe auch Stayers Studie 1976.
- 28) „Dann das reich Christi ist nit von diser welt, so darf auch kein warhafter Christ weder stett, land noch leutt (als irdisch herren) einnemen, beschutzen noch mit gewalt fern, dann solchs gehört den irdischen und zeitlichen beherrschern zue und gar nit den waren christen im schein des glaubens in Christo, wie sich vil falscher zu unsern zeiten verstanden haben, wie auch noch die Bapisten und Evangelischen (als sie sich nennen) noch heut ze tag erzaigen . . .“ Loserth 1929: S. 303.
- 29) Es gibt zahlreiche Rufe der Täufer nach Gewissensfreiheit und Toleranz. Einer der ersten war Hubmaiers „Von Kettern und ihren Verbrennern“. Vgl. Hubmaier 1962 (= 1524): S. 96–100. Siehe auch die Auswahl in Klaassen 1981: S. 292–301, die einen Querschnitt durch die täuferischen Rufe nach Toleranz bietet. Siehe auch Bender 1955.
- 30) „Rechte gleubige Christen sind schaff mitten under den wölffen, schaff der schlachtung; müßend in angst und nott trüßal verfolgung liden und sterben getoufft werden, in dem für probiert werden und dass vatterland der ewigen ruw nit mit erwürgung liplicher finden, sunder der geistlichen erlangen.“ Von Muralt 1952: S. 17.
- 31) Littell 1958.
- 32) Littell 1957: S. 127.
- 33) Williams 1957: S. 207.

- 33) „Wie nach dem unsere altfordern von dem waren got, und erkantuss Iesu Christi und dess rechtshaffen gloybens in in, und von dem waren einigen gemeinen göttlichen wort, von den göttlichen brüchen Christenlicher liebe und wäsen abgefallen sind, on gott gsatz und Evangelio in menschlichen unnützen unchristlichen brüchen und Ceremonien gelebt und darinn seligkeit zeerlangen vermeint habend, und aber wit gefelt worden ist, wie dass die Evangelischen prediger antzeigt habend und noch antzeigend zum teil, also ouch jetzund wil jedermann in gliedschem gloyben selig werden, on frucht dess gloybens, on touff der versuchung und probierung, on liebe, und hoffnung, on rechte Christenliche bruch, und beliben in allem alten wäsen eigener lasteren, und gemeinen Ceremonien Endkriftlichen brüchen touff und nachtmal Christi, in verachtung dess göttlichen worts in achtung dess bestplichen, und dess wortess der widerbestplichen prediger so ouch dem göttlichen nit glich und gness ist . . .“ Von Muralt 1952: S. 13–14.
- 35) Es gibt viele geschichtliche Standardwerke über die Baptisten. Die folgenden Werke neuerer Zeit fußen auf den besten historischen Nachforschungen und sind weithin in Gebrauch: Hughey 1959, Torbet 1963 und White 1983. Eine gute neuere Sammlung baptistischer Quellenurkunden, die der Geschichte der Baptisten folgt, ist Brackney 1983.
- 36) Hays und Steele 1981: S. 12.
- 37) „Wahrscheinlich haben drei Faktoren bei der Überzeugung, daß die christliche Taufe den Gläubigen vorbehalten ist, mitgespielt. Zum ersten verspürten alle Separatisten seit langem ein Unbehagen bei der Taufe, die sie in der, wie sie glaubten, abgefallenen Church of England empfangen hatten. Zweitens betrieben sie ein anhaltendes Bibelstudium, das ihrem ruhelosen Bedürfnis entsprang, die sichtbare Kirche entsprechend dem, nach ihrem Glauben, apostolischen Ideal neuzugestalten. Drittens spielte auch die Praxis der Gläubigertaufe bei den Mennoniten in Amsterdam eine Rolle.“ White 1983: S. 23.
- 38) Torbet 1963: S. 35.
- 39) Hays und Steele 1981: S. 16.
- 40) Vgl. Horst 1972.
- 41) Siehe zum Beispiel die „London Confession“ von 1644. Vgl. Lumpkin 1969: S. 153.
- 42) Zum Beispiel schrieb Robert Baillie gegen die Sektierer ein weit verbreitetes Traktat mit dem Titel „Anabaptism, the True Fountaine of Independency, Antinomy, Brownisme, Familisme, and most of the Other Errours, which for the time doe trouble the Church of England, unsealed“, in dem er ihre Wurzeln mit dem kontinentalen Täufertum identifiziert. Unter diesen Sektierern war Roger Williams, der, obgleich er sich zu jener Zeit einen „Seeker“ nannte, ursprünglich ein Täufer war. Baillie polemisierte gegen ein Bekenntnis von sieben Gemeinden, das die Artikel der Arminier verwirft, obwohl die Täufer, wie er feststellt, zumeist Arminier sind. Zweifellos ist das ein Verweis auf das Londoner Bekenntnis der Particular Baptists von 1644. Seine ausführliche Erörterung des Besprengens und Eintauchens bedeutet nicht nur, daß er gerade die Baptisten im Sinn hatte, sondern auch, daß die Frage des Untertauchens ein beliebter Angriffspunkt war.
- 43) Ray 1870: S. 406.
- 44) Vielleicht eine der einflußreichsten Darstellungen dieses Sukzessionsverständnisses war das Büchlein „The Trail of Blood“ von J. M. Carroll. Carroll nimmt das Thema der ununterbrochenen Abfolge von Märtyrern auf und verfolgt die Linie der Baptisten von der Gegenwart bis in die apostolische Zeit zurück. Siehe Carroll 1921. Darüber hinaus haben viele andere den Sukzessionsismus vertreten. Man trifft heute auf eine beträchtliche Vielfalt sukzessionistischer Standpunkte. Die ganze Frage wurde von Patterson 1969 umfassend behandelt.
- 45) Hudson 1956: S. 310.
- 46) Unter den Befürwortern dieser Position befinden sich auch Kliever 1962, White 1971, White 1983 und Manley 1986. Auch die längere Studie über baptistische Literatur von Saito 1974 stimmt im allgemeinen hiermit überein, wenngleich Saito zum Schluß selbst einige Vorschläge hinsichtlich des Waterländer Einflusses vorbringt.
- 47) Wie unten angeführt war E. A. Payne eine bemerkenswerte Ausnahme.
- 48) Schlußendlich läuft das Anliegen, „Sukzession“ durch die Täufer zu belegen, einer baptistischen Grundüberzeugung zuwider. Als John Smyth allmählich Skrupel hinsichtlich der Bedeutung einer äußerlichen Sukzession im Spenden der Taufe kamen, antwortete Thomas Helwys: „Ob der Herr seinen Geist, sein Wort und seine Setzungen so einschränkt, daß er besondere Leute zu deren Herren oder Verwaltern macht? Gott behüte. Das widerspricht der Freiheit des Evangeliums, welches allen Menschen, zu allen Zeiten und an allen Orten frei zugänglich ist.“ Die Baptisten haben geglaubt, daß das Betuern der Notwendigkeit einer äußerlichen Sukzession auf eine Rückkehr zu Rom hinausläuft, wo das Evangelium selbst von äußeren Umständen und äußerlicher Form abhängig gemacht wird.“ Hudson 1956: S. 312.
- 49) Duncan 1947: S. 27.
- 50) J. D. Hughey, der eine vielgelesene deutschsprachige Geschichte der Baptisten verfaßte, kam in späteren Jahren wie auch Duncan zu dem Schluß: „Sicher gab es einen gewissen mennonitischen (täuferischen) Einfluß auf die frühen englischen Baptisten, aber es war nicht der Haupteinfluß.“ Hughey 1959: S. 68.
- 51) Payne 1949: S. 20. Siehe auch Payne 1944 und Payne 1956.
- 52) In gewisser Hinsicht legte er damit die Ansicht eines früheren führenden Baptisten dar, nämlich die J. H. Rushbrookes, der, obgleich er ein Brite war, eine seltene kontinentale Perspektive hatte: „Die holländischen Mennoniten, die von dem edelsten Geist der Täufer beseelt und die Träger des feinsten täuferischen Zeugnisses waren, kamen mit einigen unserer Gründer in Berührung und trugen das Ihre zu deren Bereicherung bei. In Holland, bei den englischen Separatisten im Exil, finden wir die bescheidenen Quellen einer zweifelsohne baptistischen Bewegung, welche heute zu einer der Hauptrichtungen religiöser Geschichte geworden ist.“ Rushbrooke 1929: S. 10–11.
- 53) Payne 1956: S. 342.
- 54) Estep 1986: S. 7. Siehe auch Estep 1968/69 und Estep 1985.
- 55) Bezüglich eines zeitgenössischen Berichts über die Entscheidung Blunts siehe Brackney 1983: S. 29–31.
- 56) Stassen 1962: S. 342.
- 57) K. R. Manley schrieb zum Beispiel in einer Arbeit für die Baptist Heritage Commission (Kommission für baptistische Geschichte) des Baptistischen Weltbundes (BWA) im Jahre 1985: „Glen H. Stassen erörterte die Fragen eines täuferischen Einflusses auf den Ursprung der Particular Baptists und äußerte den interessanten Gedanken, daß sie durch das **Fundamente-Buch** Menno Simons, oder von einer anderen Schrift bzw. von einem anderen Mennoniten mit einer dessen Inhalt stark ähnelnden Auffassung beeinflusst waren. Dieser Einfluß ist jedoch kaum überzeugend, da die Abweichungen so offensichtlich sind. Die Argumente für einen entscheidenden täuferischen Einfluß auf die Ursprünge der Particular Baptists erscheinen besonders unsicher. In jedem dieser Punkte kann man geltend machen, daß die Baptisten aus dem puritanisch-separatistischen Hintergrund hervorgingen.“ Manley 1986: S. 13.
- 58) Siehe zum Beispiel das Urteil Duncans über Hubmaier: „Fraglos akzeptierte er die höchste Autorität der Schrift. Das geht aus seinen feierlichen Erklärungen und aus seiner beständigen Bezugnahme auf sie sowie auch aus seinem Gehorsam ihr gegenüber hervor. Nachdem er schließlich entschlossen war, die Schrift zur Richtlinie für Glauben und Praxis zu machen, gelangte er zu den meisten der üblichen baptistischen Glaubenssätze.“ Duncan 1947: S. 21. S. L. Stealey folgte: „Zumindest im Geiste und im ersten Bemühen, den Glauben zu bewahren, war Hubmaier ein Baptist.“ Stealey 1943: S. 417.
- 59) George 1984: S. 31.
- 60) Rushbrooke 1929: S. 15–16.
- 61) McClellon 1985: S. 3–4.

Literaturangaben

- Baillie, Robert. 1647. *Anabaptism, the True Fountaine of Independency, Antinomy, Brownisme, Familisme, and most of the Other Errours, which for the time doe trouble the Church of England, unsealed*. London.
- Bainton, Roland H. 1941. "The Left Wing of the Reformation", *Journal of Religion*, XXI: 124-134.
- Bender, Harold S. 1955. "The Anabaptists and Religious Liberty in the Sixteenth Century", *Mennonite Quarterly Review*, XXIX/2: 83-100.
- 1957 (= 1944). "The Anabaptist Vision", Hershberger 1957: 29-54.
- Blanke, Fritz. 1957. "Anabaptism and the Reformation", Hershberger 1957: 57-68.
- 1955. *Brüder in Christo*. Zürich: Zwingli Verlag.
- Brackney, William H. 1983. *Baptist Life and Thought: 1600-1980. A Source Book*. Valley Forge: Judson Press.
- Burroughs, P. E. 1943. *The Baptist People*. Nashville, TN: Sunday School Board of the Southern Baptist Convention.
- Carroll, James. 1921. *The Trail of Blood*. Lexington, Kentucky: Ashland Avenue Baptist Church.
- Davis, Kenneth Ronald. 1974. *Anabaptist and Asceticism*. Scottsdale, PA: Herald Press.
- Duncan, Pope. 1947. A History of Baptist Thought, 1600-1660. Unveröffentlichte Th. D. Dissertation, Southern Baptist Theological Seminary.
- Estep, William R., Jr. 1968/69. "Anabaptists and the Rise of English Baptists", *The Quarterly Review*. 43-53; 50-62.
- 1976. *Anabaptist Beginnings (1523-1533). A Source Book*. Nieuwkoop: B. De Graaf.
- 1985. "Thomas Helwys: Bold Architect of Baptist Policy on Church-State relations", *Baptist History and Heritage*. 24-34.
- Fast, Heinhold. 1962. *Der linke Flügel der Reformation*. Bremen: Carl Ed. Schünemann Verlag.
- 1973. (Herausg.) *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz: Bd. 2 - Ostschweiz*. Zürich: Theologischer Verlag. 29-30.
- Fehr, G. o. D. *Die Baptisten: Wer sie sind und was sie wollen*. Kassel: J. G. Oncken Nachf.
- Denck, Hans. 1956. *Schriften, 2. Teil*. Herausgegeben von Walter Fellmann. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag.
- George, Timothy. 1984. "Between Pacifism and Coercion: The English Baptist Doctrine of Religious Toleration", *Mennonite Quarterly Review*. LVIII: 30-49.
- Gritsch, Eric W. 1983. "Birth of the Baptist Movement", in Will D. Campbell, *Cecilia's Sin*. Macon, GA: Mercer University Press. 1-14.
- Hays, Brooks and John Steely. 1981. *The Baptist Way of Life*. Macon, GA: Mercer University Press. Zweite revidierte Auflage. (Erstaufgabe = 1963).
- Hershberger, Guy. 1957. *The Recovery of the Anabaptist Vision*. Scottsdale, PA: Herald Press.
- Horst, Irvin B. 1972. *The Radical Brethren, Anabaptism and the English Reformation to 1558*. Nieuwkoop: B. De Graaf.
- Hubmaier, Balthasar. 1962. *Schriften*. Herausgegeben von Gunnar Westin und Torsten Bergsten. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Hudson, Winthrop S. 1956. "Who were the Baptists?", *The Baptist Quarterly*, XVI/7: 303-312.
- Hughey, J. D. 1959. *Die Baptisten*. Kassel: J. G. Oncken Nachf.
- Jackson, Samuel Macauley. 1972 (= 1901). *Ulrich Zwingli, Selected Works*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Klaassen, Walter. 1981. *Anabaptism in Outline. Selected Primary Sources*. Scottsdale, PA: Herald Press.
- Kliever, Lonnie D. 1962. "General Anabaptist Origins: The Question of Anabaptist Influence", *Mennonite Quarterly Review*, XXXVI/4: 291-321.
- Köhler, W. 1908. *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*. Band 2, Heft 3. Leipzig: Verlag Rudolf Haupt.
- Krebs, Manfred. 1951. *Quellen zur Geschichte der Täufer - Baden und Pfalz*. Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag.
- Künzli, E. 1962. *Huldrych Zwingli - Auswahl seiner Schriften*. Zürich/Stuttgart: Zwingli Verlag.
- Littell, Franklin H. 1957. *The Anabaptist View of the Church*. 2. Auflage. Boston: Starr King Press.
- Loserth, J. 1929. *Quellen und Forschungen zur Geschichte der oberdeutschen Taufgesinnten im 16. Jahrhundert: Pilgram Marbecks Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542*. Wien/Leipzig: Kommissionsverlag der Verlagsbuchhandlung Carl Fromme.
- Lumpkin, William L. 1969. *Baptist Confessions of Faith*. Valley Forge: Judson Press.
- McClendon, James Wm., Jr. 1985. "The Baptist Vision", Rede zur Abschlußfeier an der baptistischen theologischen Hochschule Rüschlikon. Maschinengeschriebenes Manuskript.
- 1986. *Ethics: Systematic Theology*, Band I. Nashville, TN: Abingdon.
- Müller, Lydia. 1938. *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*. Leipzig: M. Heinsius Nachfolger.
- Packull, Werner O. 1977. *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement. 1525-1531*. Scottsdale, PA: Herald Press.
- Pater, Calvin Augustine. 1984. *Karlstadt as the Father of the Baptist Movements*. Toronto: University of Toronto Press.
- Patterson, W. Morgan. 1969. *Baptist Successionism: A Critical View*. Valley Forge: Judson Press.
- Payne, Ernest A. 1944. *The Fellowship of Believers. Baptist Thought and Practice Yesterday and Today*. London: The Carey Kingsgate Press.
- 1949. *The Anabaptists of the 16th Century and their Influence in the Modern World*. London: The Carey Kingsgate Press.
- 1956. "Who were the Baptists?", *The Baptist Quarterly*, XVI/8: 339-342.
- Ray, D. B. 1912. *Baptist Succession*. Rosemead, CA: The King's Press. Revidierte Auflage.
- Riedemann, Peter. 1938. (= 1565). *Rechenschaft unserer Religion. Lehr und Glaubens, von den Brüdern, so man die Hutterischen nennt, ausgegangen 1565*. Verlag der Hutterischen Brüder.
- Rushbrooke, J. H. 1929. *Some Chapters of European Baptist History*. London: The Kingsgate Press.
- Saito, Goki. 1974. An Investigation into the Relationship Between the Early English General Baptists and the Dutch Anabaptists. Th. D. Dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary.
- Stassen, Glen H. 1962. "Anabaptist Influence in the Origin of the Particular Baptists", *Mennonite Quarterly Review*, XXXVI/4: 322-348.
- Stayer, James, Werner Packull und Klaus Deppermann. 1975. "From Monogenesis to Polygenesis: The Historical Discussion of Anabaptist Origins", *Mennonite Quarterly Review*, XLIX/2: 83-121.
- Stayer, James. M. 1976. (= 1972). *Anabaptists and the Sword*. Lawrence, Kansas: Coronado Press.
- Stealey, S. L. 1943. "Balthasar Hubmaier and some Perennial Religious Problems", *The Review and Expositor*, XL/4: 403-422.
- Torbet, Robert G. 1963. *A History of the Baptists*. (Dritte Auflage) Valley Forge: Judson Press.
- Verduin, Leonard. 1964. *The Reformers and their Stepchildren*. Grand Rapids: Eerdmans.
- von Mural, Leonard. 1952. *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*. Band I. Zürich: S. Hirzel Verlag.
- Westin, Gunnar. 1958. *The Free Church Through the Ages*. Nashville, TN: Broadmann Press. (Schwedische Ausgabe = 1954, übersetzt von Virgil A. Olson).
- White, B. R. 1971. *The English Separatist Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- 1983. *The English Baptists of the Seventeenth Century*. London: The Baptist Historical Society.
- Williams, G. H. 1957. *Spiritual and Anabaptist Writers*. Philadelphia: Westminster Press.
- Yoder, John H. 1973. *The Legacy of Michael Sattler*. Scottsdale, PA: Herald Press.

Prof. Dr. H. Wayne Pipkin
Baptist Theological Seminary
CH-8803 Rüschlikon
Aus dem Englischen übersetzt von Heinz-
Günther Sußdorf.

Das Täuferturn als Gemeinde- bewegung zwischen Kirchen und Schwärmern

Heute besteht kein Grund mehr, die Täufer-
geschichte aus dem toten Winkel der Ge-
schichtsforschung zu holen, wie noch Lit-
tell¹⁾ es tut. Für Kirchengeschichtler und So-
ziologen, aber auch für die sozialistische
Geschichtsforschung ist sie ein interessan-
tes Sujet geworden. Sie zu übergehen, wird
als Mangel empfunden, wie sich im Luther-
Jahr zeigte.²⁾ Dank der Entkrampfung kon-
fessioneller Stereotypen“ stellt sich die **gan-
ze** Reformation heute als „ein vor-konfession-
nelles Phänomen“ dar,³⁾ das sich aus einem
„Wildwuchs“ entwickelt hat. „Wildwuchs“
heißt,⁴⁾

*„daß auf der Basis des postulierten Biblizis-
mus und der damit verbundenen Verkündi-
gung des Wortes eine Vielzahl von reformatori-
schen Richtungen zu leben begann. Die ge-
meinsame Haltung war die biblizistisch ori-
enterte Kritik an der Kirche, doch die Frage, wo,
in welchem Ausmaße und mit welchen Mitteln
Reformen durchzuführen seien, wurde vorerst
noch kaum beantwortet.“*

Zur Bekenntnisbildung kam es erst im Lau-
fe der Zeit und mit mancherlei Schwankun-
gen. Vom späteren Standpunkt aus ist zu fra-
gen, ob die evangelischen Kirchen vom ur-
sprünglichen Weg der Reformation abgewi-
chen sind oder ob die Täufer

„die Absichten Luthers, vor allem Zwinglis,

*aufgriffen, sie jedoch maßlos überzogen und
so die Reformen ernsthaft in Gefahr gebracht“
haben.⁵⁾*

Zürich

Im Januar 1525 – das genaue Datum steht
nicht eindeutig fest⁶⁾ – taufte der humani-
stisch gebildete „Laie“ Konrad Grebel den
ehemaligen Mönch und Priester Georg Ca-
jakob, später als Jörg Blaurock bekannt, in-
dem er dem Knienden mit einem Gefäß
Wasser über den Kopf goß. Das geschah ver-
mutlich in dem heute nicht mehr genau zu
identifizierenden Haus von Felix Mantz in
der Neustadtgasse dicht am Zürcher Groß-
münster.⁷⁾

Daß wir in diesem Ereignis die Geburts-
stunde des Freikirchentums sehen, hat sei-
ne Berechtigung.⁸⁾ Aber waren sich die Teil-
nehmer jener Taufversammlung schon dar-
über klar? Was wollten sie? Vermutlich
nichts anderes, als Zwinglis Reformation
konsequent fortsetzen, endlich „mit dem
falschen Schonen der Schwachen“⁹⁾ aufhö-
ren, hatte doch selbst Zwingli schon einmal
angedeutet, daß die Erwachsenentaufe auf-
grund eines Glaubensbekenntnisses ein
wünschenswerter Bestandteil der künftigen
reformierten Ordnung sei.¹⁰⁾ Dafür, daß sie
im Grunde nur „radikale Reformierte“¹¹⁾ wa-
ren, sprechen Hubmaiers Reformen in
Waldshut und Nikolsburg.¹²⁾ Von „Radical
Reformation“ spricht man im Unterschied
zur von der Obrigkeit amtlich eingeführten
„Magisterial Reformation.“¹³⁾ Aber auch dar-
in sind die Übergänge fließend, wie das Bei-
spiel Hubmaiers auch zeigt.

Die Zürcher Tauferneuerung rührte an den
Wurzeln der Reformation. Sie war „Radical
Reformation“ mit unvorhersehbar weitrei-
chenden Folgen! Aber sie ereignete sich
nicht wie ein Blitz aus heiterem Himmel.
Dennoch¹⁴⁾

*„bleibt die Spitzenstellung des Zürcher Täu-
fertums aber unbestritten. Es besteht kein
Grund, an seiner historischen Erstgeburt zu
zweifeln. Wir haben allerdings Gründe, das
herkömmliche Bild von dieser Bewegung zu
revidieren.“*

*„Das herkömmliche Bild von dieser Bewe-
gung“ sah so aus, daß Menschen mit einer*

klaren freikirchlichen Gemeindevorstellung, bedingt durch die sofort einsetzende Verfolgung und das starke missionarische Selbstbewußtsein, täuferische Lehre in ganz kurzer Zeit verbreiteten: von der deutschsprachigen Schweiz nach Waldshut, Straßburg, Augsburg, Tirol, Oberösterreich, Mähren, Franken, Hessen, Thüringen, Polen, West- und Norddeutschland und in die Niederlande.

Seit Mitte der 1970er Jahre hat sich die Meinung durchgesetzt, das Täufertum habe mehr als nur **einen** Ursprung. Der „monogenese“ wird heute die „polygenese“⁽¹⁵⁾ gegenübergestellt, um den verschiedenen Strömungen gerecht zu werden, die die Reformation – und damit auch das Täufertum – auslösten und beeinflussen.

Mitteldeutschland

Jetzt ist es wieder möglich, der zunächst von Melanchthon verbreiteten und später fallengelassenen Meinung eine gewisse Berechtigung zuzubilligen, die „Wiedertäufer und Zwinglianer“ (sic!) gingen auf die „**Zwickauer Propheten**“ zurück.⁽¹⁶⁾

Die beiden Tuchmacher aus Zwickau, Nikolaus Storch und Thomas Drechsel, rühmten sich besonderer Offenbarungen. Sie wurden Sprecher der reformatorisch gesinnten Handwerker und vertraten sozialrevolutionäre Ideen. Storch breitete auch den Bauernkrieg in West-Thüringen vor (und überlebte ihn!). Als Dritter im Bunde stieß der ehemalige Wittenberger Student Markus Thomae, genannt Stübner, zu ihnen. Gemeinsam bekämpften sie die Kindertaufe und machten Amsdorf, Melanchthon und damit Luther, der noch auf der Wartburg festsaß, schwer zu schaffen. Sie beeinflussten Thomas Müntzer und beteiligten sich mit Karlstadt und Zwingli an den Dezember-Unruhen von 1521⁽¹⁷⁾, dem Bildersturm und Karlstadts erster evangelischer Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt, ohne Meßgewänder, Beichte und Absolution, am 1. Weihnachtstag.

Auf einer Reise zusammen mit Hans Hut traf **Thomas Müntzer** vermutlich im Spätherbst 1524 in Nürnberg Hans Denck. Der könnte sie mit den Albrecht Dürer nahestehenden „gottlosen Malern“ Beham und Pencz bekanntgemacht haben, die Münt-

zers Bücher besaßen und ihren Inhalt verbreiteten. Müntzer besuchte den Basler Reformator Oekolampad, der von der Geistesstärke seines Gastes beeindruckt war. Müntzer hielt sich mehrere Wochen in Griefen bei Schaffhausen auf, wo der Anführer der Klettgauer aufständischen Bauern wohnte.⁽¹⁸⁾

Daß er von dort aus Waldshut und da Hubmaier besuchte, ist nicht nachweisbar, aber wahrscheinlich. Immerhin vermutete man lange in Hubmaier oder Müntzer den Verfasser von „Artikelbrief“ und „Verfassungsentwurf“ der aufständischen Bauern.⁽¹⁹⁾

Müntzer bestritt aber entschieden, den Aufstand der Klettgauer Bauern ausgelöst zu haben. Auf dem Rückweg treffen wir ihn im Januar 1525 in Schweinfurt, zusammen mit Karlstadt.

Verbindungslinien

Bekannt sind die beiden Briefe, die Konrad Grebel im Auftrage seines Zürcher Kreises am „5. Sept. 1524 und ein wenig später“ an Thomas Müntzer nach Allstedt schickte, in denen Müntzer teils bewundert, besonders aber im zweiten, angehängten, Brief eindeutig ermahnt und kritisiert wird. Sie haben den Empfänger wohl nie erreicht.⁽²⁰⁾ Ähnliche Briefe gingen an Karlstadt und Luther. Luther hat ihn erhalten, aber nicht beantwortet.⁽²¹⁾

Mit diesen wenigen Beispielen deute ich an, wie sehr in jener Zeit sich Gedanken und Lehren ausbreiteten und sich gegenseitig beeinflussten, selbst wenn sie zu kritischer Auseinandersetzung führten.

Wie sich die Reformation aus einem noch nicht beschnittenen „Wildwuchs“ entwickelte, zeigt die Tatsache, daß Grebels Tauftheologie, die er in seinem Brief an Müntzer darlegt, vermutlich vom frühen Luther – dessen Taufauffassung schwankte – mindestens beeinflusst war.⁽²²⁾ In diesem Brief wirft er Luther im Blick auf die Durchführung der Reformation „falsches Schonen der Schwachen“⁽²³⁾ vor. Allerdings hat dieser Zürcher Kreis zu dieser Zeit selbst noch nicht die Konsequenzen gezogen. Zwingli entschied sich erst nach der Taufdisputation vom 17. 1. 1525 endgültig für die Kindertaufe.⁽²⁴⁾ Ihn beschuldigten die Täufer also zu Recht, ursprünglich auch nicht anders gepredigt zu

haben als sie.

Münster

In diesen Jahren des „Wildwuchses“ – zwischen 1520 und 1523 – hat auch im westfälischen Münster, noch ehe er Lutheraner wurde, Adolf Clarenbach im Zuge studentischer Unruhen gegen die Bilder und Kruzifixe geeifert. Der Kampf gegen die Bilder ging meist der Ablehnung der Kindertaufe und der Erneuerung des Abendmahls voraus. An der St.-Martini-Kirche in Münster hat denn auch 1525 Kaplan Lubbert Cansen mit Unterstützung einiger Amtsbrüder

„an der Taufe gerüttelt und die Gegenwart Christi im Abendmahl geläugnet.“

Der spätere Prophet Johann Duseschur, der Johann von Leiden zum König proklamiert hatte, erklärte am 23. 9. 1534 – was von anderen Zeugen bestätigt wurde –,

daß ihnen ‚das Wort Gottes‘ bereits seit zehn Jahren gepredigt worden sei.“

1524 sollen „Kaufleute neue Lehren nach Münster gebracht haben.“⁽²⁵⁾

Gemeinsame Wurzeln

Daß es gemeinsame Gedanken unter den später getrennten Gruppen gab, lag auch an den gleichen geistesverwandten Vorfahren. Luther gab 1516 (und 1518 in neuer verbesserter Auflage) die um 1350 von dem unbekannten „Frankfurter“ Deutschordensherrn geschriebene „Deutsche Theologie“ heraus. Die Mystiker Johannes Tauler, dem die „Deutsche Theologie“ irrtümlich zugeschrieben wurde, und Meister Eckehart beeinflussten nicht nur Luther, sondern ebenfalls Karlstadt, Müntzer, Hans Denck und Melchior Hoffman. Durch ihre Kritik an der verfaßten Kirche und die Betonung der persönlichen Glaubenserfahrung bereitete die Mystik die Reformation vor – aber auch den Spiritualismus.

„S(piritualismus) im strengeren Sinne muß als ein Protest gegen die Kirche als rechtlich verfaßte Heilsanstalt, die ausschließliche Gnadenvermittlung durch Wort und Sakrament und den Gebrauch der Schrift als einziger

Quelle und Norm für Glauben und Leben der Christen verstanden werden. Dagegen setzt der S. den Geist – mystisch als inneres Licht oder Wort oder auch rational gefaßt – als ausschließliche oder primäre Konstitutive des religiösen Lebens und Denkens, der Gemeinschaft. Dabei sind nahezu alle Abstufungen und Varianten, auch Kombinationen mit andersartigen Elementen, historisch greifbar“⁽²⁶⁾

Konsequenzen

1524 war das Jahr am Scheidewege. In Wittenberg steht Luthers Auseinandersetzung mit Karlstadt und Müntzer auf dem Höhepunkt; in Zürich spitzen sich die Gespräche um Bilder, Taufe und Abendmahl zwischen Zwingli und dem Grebel-Mantz-Kreis, an denen teilweise auch der Waldshuter Pfarrer Balthasar Hubmaier teilnimmt, zu. Die genannten Briefe von Zürich nach Wittenberg und Allstedt werden geschrieben. Hinzu kommen soziale Unruhen in vielen Lebensbereichen. Der große Deutsche Bauernkrieg beginnt im Juni im südlichen Schwarzwald und breitet sich während eines Jahres durch Oberdeutschland aus, ins Elsaß einerseits, andererseits nach Hessen, Thüringen, Preußen und im Frühjahr 1526 noch nach Salzburg.⁽²⁷⁾

In Zürich lassen sich die „Radikalen Reformierten“ nicht mehr aufhalten. Nach der ersten Glaubensstaufe hält Konrad Grebel am Sonntag, 22. Januar 1525, (oder am Tag darauf) in Zollikon im Hause Jakob Holtingers auf neue Weise eine Abendmahlsfeier. Fritz Blanke schildert sie so:⁽²⁸⁾

„Ihr Hergang ist denkbar schlicht. Zur Einleitung wird einer der neutestamentlichen Abendmahlsstiftungsberichte verlesen; im Anschluß daran wird kurz über den Sinn des Abendmahls gesprochen, und dann genießt man das Brot und den Wein.

Wiederum ist zu sagen: Der Unterschied dieser Zolliker Abendmahlsfeiern zu der Weise, wie in jenem selben Januar 1525 Zwingli und seine Pfarrer, im Meßgewand die römische Messe (mit Wegfall des Opferteils) lateinisch zelebrierend und der Gemeinde Oblaten, aber nicht den Kelch reichend. Aber hier in den Bauernstuben zu Zollikon brechen Laien gewöhnliches Brot und teilen es zusammen mit dem Wein an alle Teilnehmer aus – innerhalb

der Geschichte des Abendmahls eine Revolution, aber, wie ich glaube, eine notwendige und heilsame!“

In Wittenberg war es nach Karlstadts mißglückten Versuch vom 1. Weihnachtstag 1521 nicht anders. Luther beschreibt die Situation in der 1526 herausgegebenen „Deutschen Messe“:²⁹⁾

*Des Sonntags für die Laien
Da lassen wir die Meßgewänder, Altar, Lichte
noch bleiben, bis sie alle werden oder es uns
gefällt zu ändern. . . . Aber in der rechten Mes-
se unter Christen müßte der Altar nicht so
bleiben und der Priester sich immer zum Volk
kehren wie ohne Zweifel Christus im Abend-
mahl getan hat. Nun, das braucht seine Zeit.*

Wie er sich den Gottesdienst, überhaupt eine christliche Gemeinde, vorgestellt hatte, beschrieb er kurz vorher ausführlich. Aber, wie bekannt, klagte er:³⁰⁾

*„Ich habe noch nicht Leute und Personen dazu
und ich sehe auch nicht viele, die darauf drin-
gen.“*

Nach Blanke waren die aus vorangegangenen Bibelstudium und vielen Gesprächen gewonnenen Grundelemente einer neutestamentlichen Gemeinde in Zollikon schon vorhanden:³¹⁾

*„Indem sie Predigt, Taufe, Abendmahl und
Kirchenzucht übte, besaß die Brüdergemeinde
von Zollikon diejenigen vier Merkmale, die eine
selbständige christliche Gemeinde ausma-
chen.“*

Getauft wurde nur, wer sein altes Leben – oft unter Tränen – bereute und fortan mit Christus leben wollte. Den Zollikern blieb aber im Grunde nur etwa eine Woche, ein Gemeindeleben zu entwickeln. Dann waren sie eingekerkert oder vertrieben. „Die nun zerstreut worden waren, zogen umher und predigten das Wort“ (Apg. 8,4). Wo sich daraufhin neue Zentren bildeten, gab es auch sehr bald neue Probleme. Vor allem, wenn das Täuferium zu einer Massenbewegung ausartete, wurden nicht mehr die strengen Maßstäbe angelegt. Ein Beispiel dafür ist St.

Gallen. Täglich kamen aus der Umgebung, bis aus dem Appenzeller Land, Bürger und Bauern in die Stadt, um sich taufen zu lassen. Ein Chronist schildert sie anschaulich:³²⁾

*„fragend, wo das toufhus were, scheidend
dann wider von dannen, sam sy by dem barbie-
rer gewesen werend.“*

Mehr und mehr kam ungebildetes Volk dazu, das die theologischen Anliegen der Reformation kaum verstand. Agitatorische Prediger putschten Emotionen auf und versuchten, ganze Kirchengemeinden zu gewinnen. Dadurch wurde das Täuferium zum Sammelbecken vielschichtiger Vorstellungen, unter denen die ursprünglichen Grundsätze schnell untergingen.³³⁾ Hinzu kommt, daß eschatologische und apokalyptische Spekulationen die Zeitgenossen aller Richtungen erfüllten und beunruhigten. Dem mußte gewehrt werden! Das ging nicht ohne Ordnungen ab. Die Täufer wählten sich ihre Vorsteher und Lehrer, die von der Gemeinschaft genau kontrolliert wurden. Strenge Zucht achtete auf den lautereren Lebenswandel der Getauften. Neue Regeln, die durchaus nicht von Anfang an galten, sondern sich aus den immer neuen Situationen heraus entwickelten, prägten die neue Gemeinschaft: Verweigerung des Eides und Ablehnung vom Waffen- und obrigkeitlichen Dienst. Typisches Kennzeichen der Täufer wurde die „Absonderung“. Sie bedeutete Abschottung gegenüber der „Welt“, aber auch den anderen Kirchen.

Schleitheim – Augsburg

Das Jahr 1527 – zwei Jahre nach der ersten Zürcher Taufe! – sah zwei wichtige Täuferkonferenzen. Um sich gegen spiritualistische und libertinistische Entgleisungen zu wehren, beschlossen die Schweizer Brüder am 24. Februar in Schleitheim bei Schaffhausen die von Michael Sattler verfaßte „Brüderliche Vereinigung (= Vereinbarung) etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend“³⁴⁾. Im August tagte in Augsburg die sogenannte „Märtyrersynode“, um eine Einigung zwischen den Schweizer Brüdern

und den deutschen Täufern zu erzielen. Der von Thomas Müntzer geprägte **Hans Hut**, der die täuferische Lehre nach Österreich trug und dort sehr fruchtbar wurde, war dabei mit seinen Anhängern ein starkes Element. Er versprach hier, seine gewaltsamen Endzeitspekulationen nicht mehr ungefragt zu verbreiten. Von Augsburg aus wurden die bald darauf als Märtyrer umgekommenen Täufermissionare in ihre Arbeitsfelder ausgesandt.

Drei Jahre später, 1530, spielte Augsburg wieder eine große Rolle. Die lutherischen Fürsten und Städte legten hier ihr berühmtes Bekenntnis ab mit den verhängnisvollen „Verwerfungen“ der „Wiedertäufer“.

Melchioriten

Im gleichen Jahr entstand durch **Melchior Hoffman** von Emden aus das „melchioritische“ Täufern in Nordwestdeutschland und den Niederlanden.

Der ehemalige Kürschner aus Schwäbisch Hall war ein von Luther ausdrücklich anerkannter Laienpredikant. Als solcher missionierte er unter obrigkeitlichem Schutz im Baltikum, in Schweden und Schleswig-Holstein. Auf seinen Reisen nahm er neue Gedanken auf und löste sich mehr und mehr von Luthers Abendmahlsauffassung. Gedanken der Deutschen Mystik erfüllten ihn. Er besaß ein starkes prophetisches Sendungsbewußtsein. Als vom Geist Erleuchteter hatte er den „Schlüssel Davids“, der das rechte Bibelverständnis aufschloß.

Von Luther hatte er die lebendige Endzeiterwartung gelernt. Für 1533 erwartete er die Wiederkunft Christi. Dabei blieb er in mancher Hinsicht nüchterner als Luther. Im angeblichen Auftauchen von Ungeheuern, Fabelwesen und Naturwundern sah Luther das Anbrechen des Jüngsten Tages, den er zu berechnen suchte. Von dessen astrologischem Aberglauben an Planetenkonstellation, Sonnen- und Mondfinsternissen mit apokalyptischer Bedeutung hielt Hoffman nichts.³⁵⁾ Die Grenzen zur „Schwärmerei“ sind fließend. Es kommt nur darauf an, wer von wem so bezeichnet wird! Hoffman war sicherlich sehr anfällig dafür. Nach seinem Bruch mit Luther näherte er sich Karlstadt und fand in Straßburg zum Täufern. Die-

se Stadt war damals Sammelpunkt unterschiedlichster nonkonformistischer Richtungen. In ihr gab es allein drei verschiedene Täufergemeinden.³⁶⁾

Hoffman geriet hier unter den Einfluß der „Straßburger Propheten“, visionär erregter Menschen, die aus Esslingen Gedanken Hans Huts mitgebracht hatten. Durch sie entwickelte er seine militante Theologie, die das Reich Gottes gewaltsam aufrichten wollte. Indirekt wurde er dadurch zum geistigen Vater des Münsterschen Täuferreiches.

Als er im Mai 1530 zum zweiten Mal nach Ostfriesland reiste, tobten dort Richtungskämpfe zwischen Katholiken, Lutheranern und Zwinglianern. In aller Öffentlichkeit taufte Melchior Hoffman in der Geerkammer (Sakristei) der Großen Kirche in Emden etwa 300 Personen aus allen Ständen, „beide Borger ende Boer, Heer ende Knecht“³⁷⁾. Auch der Adel sperrte sich nicht gegen seine Predigt.

Aber Hoffman wurde aus Emden vertrieben und zog in die Niederlande. Als einige seiner Anhänger den Märtyrertod starben, befahl er, zwei Jahre lang nicht zu taufen. Dann breche ohnehin der Jüngste Tag an. Als er wieder nach Straßburg kam, wurde er durch Verrat verhaftet. 1543 starb er dort nach dreizehnjähriger Gefangenschaft.

Kurz vor Ablauf der Zweijahresfrist behauptete **Jan Matthijs**, die Geistausgießung, die Hoffman verheißen hatte, empfangen zu haben, bezichtigte seinen Lehrer des Irrtums und begann, im Zeichen der Taufe die Endzeitgemeinde zu sammeln. Noch am gleichen Tag taufte er den Schneider **Jan Bokkelson** von Leiden und sandte ihn als „apostolischen Sendboten“ aus. Beide wurden im folgenden Jahr die beiden Hauptgestalten in der Münsterschen Täuferkatastrophe.

In kurzer Zeit überrollte die täuferische Erweckung jahrzehntelang Holland. In einigen Landesteilen gehörte ein Viertel der Bevölkerung der neuen Lehre an. Der Täufermissionar, der die meisten Taufen vollzog, dürfte der Holländer Leenart Bouwens († 1582) gewesen sein, „der nach Ausweis seines Tagebuches seit 1551 an zahlreichen Orten insgesamt 10 378 Menschen die Gläubigentaufe spendete.“³⁸⁾

Nirgendwo breitete sich das Täuferium so rasch aus wie hier, entwickelte sich aber in umgekehrter Weise als in der Schweiz. Begann die Bewegung in Zürich sehr nüchtern und öffnete sich erst später schwärmerischem Gedankengut, so war der Anfang in Emden und den Niederlanden von schwärmerischen Ideen gekennzeichnet. Dies Wildwasser wurde aber gebändigt zu einem Fluß nüchtern-biblizistischen Gemeindeverständnisses. Das ist das Verdienst von **Menno Simons**, den die Niederländer als ihren Reformator verehren.³⁹⁾ In den Niederlanden entwickelte sich die calvinistische Reformation aus dem Täuferium.

Mennoniten und Baptisten

Die beiden Brüder Obbe und Dirk Philips wehrten sich gegen den Einfluß der Münsteraner und vertraten einen gewaltlosen Weg. Nach der Katastrophe von Münster bewegte Obbe Philips den katholischen Priester Menno Simons, sich der hirtlosen, verschreckten Täufer anzunehmen. Menno hatte in der eigenen Familie erleben müssen, wohin gewalttätiger religiöser Fanatismus führt. Sein Bruder hatte mit 300 anderen Täufern das Oldekloster Bolsward bei Witmarsum gewaltsam erobert. Nach dessen Rückeroberung wurde er vom Statthalter getötet. Obbe taufte und ordinierte Menno,⁴⁰⁾ der sich mehr und mehr den oberdeutschen Täufern näherte, aber sein melchioristisches Herkommen nie ganz verleugnen konnte.

Mennos Lebensinhalt war es, der Gemeinde des Neuen Testaments neue Gestalt zu geben. Die Erneuerung der alten Kirche in lutherische oder reformierte Landeskirchen genügte nicht. Sein Wahlspruch wurde:

Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. (1. Korinther 3, 11)

Die Gemeinde mußte als „Braut Christi“ nach Epheser 5, 27 „sonder rumpel ende sonder vleck“⁴¹⁾ dargestellt werden. Weil sie aber aus fehlbaren Menschen besteht, sind Seelsorge und Gemeindezucht lebensnotwendig. Nach dreimaliger vergeblicher Ermahnung ist der unbußfertige Sünder auszuschließen, aber im Geist christlicher Lie-

be. Folge des Ausschlusses ist die „Meidung“ nach 1. Kor. 5, 9 ff., der Entzug zwischenmenschlicher Gemeinschaft. Obwohl Menno darin milder dachte und handelte als andere, belastete das Thema „Meidung“ das Verhältnis der norddeutschen/niederländischen Täufer zu den oberdeutschen.⁴²⁾ Die Täufer waren Gemeindebewegung geworden! Es ist müßig, Thesen aufzustellen, ab wann das gilt. Wenn diese Bewegung „polygenetisch“ entstand, dürfen wir die Baptisten auch dazu rechnen. Sie entstanden durch die Selbsttaufe von **John Smyth** 1609 in unmittelbarer räumlicher Nähe und direktem Gedankenaustausch mit den Waterländern, einer Gruppe der Doopsgezinden Gemeinde, also den Mennoniten, in Amsterdam.⁴³⁾ Sie sind gut 80 Jahre jünger als die bisher dargestellten Täufer. Die Baptisten gingen über jene noch hinaus, indem sie auch die Form der Taufe – das Untertauchen – erneuerten. Von den „Doopsgezinden“ stammen sie also nur indirekt ab; ohne sie sind sie aber nicht denkbar.

Beiden Täufergruppen ist gemeinsam, daß sie sich als Gemeindebewegung verstehen, für die Predigt, Taufe, Abendmahl und Gemeindezucht unaufgebbare Merkmale sind.⁴⁴⁾ Die Volkskirchen und ihre Amtsträger wurden mit scharfen Worten und biblischen Bildern – Hure, Tier, Antichrist – abgelehnt.⁴⁵⁾ Ihre Gemeindelehre ist einander sehr ähnlich. In ihrer Geschichte gab es viele Parallelen. Manche Linien lassen sich durch die fast 500 Jahre seit der Reformation bis in unsere Tage ausziehen.

Wertung

Für beide Täufergruppen ist es nicht einfach, innerhalb der vielfältigen christlichen „Denominationen“ ihren eindeutigen Platz als Gemeindebewegung zu finden.

Das Bild vom „Wildwuchs“ ist mir sehr sympathisch. Es ist sicherlich zutreffender als Littells „Deutung des Täuferiums als eine Form des christlichen Primitivismus.“⁴⁶⁾ Die reformatorischen Kirchen begannen nicht anders als mit einer „biblizistisch orientierten Kritik an der (damals bestehenden; M. B.) Kirche!“⁴⁷⁾ Richtig ist, daß das Täuferium ein „Originalgewächs der Reformationszeit“⁴⁸⁾ ist, aber wir können auch Hans-Jürgen Goertz beipflichten:⁴⁹⁾

„Es wird richtig sein, das Täuferum ‚weder katholisch noch protestantisch‘ zu nennen. Die täuferische Bewegung war (sic!) eine Alternative zu beiden großen Kirchen.“

Aber bei der heute fast zum Dogma gewordenen Darstellung der Täufergeschichte ist auch eine neue Distanzierung nicht zu übersehen, wenn J. M. Stayer die Reformation „ein vor-konfessionelles Phänomen“⁽⁵⁰⁾ nennt. Die Folge davon ist, daß die Täufer heute nicht mehr „lediglich als Vorfahren der Mennoniten oder Hutterer (und der geistesverwandten Baptisten? M. B.) in ihrer heutigen konfessionellen Gestalt betrachtet“ werden können.⁽⁵¹⁾ Gewiß sollte das Wörtchen „lediglich“ nicht übersehen werden. Aber die wie auch immer näher bestimmte Genesis **hat** ihre Auswirkungen bis in unsere Tage, ob man sich dazu bekennen möchte oder nicht!

Die „Mennonitischen Blätter“⁽⁵²⁾ baten 1980 um die Erlaubnis, meinen Aufsatz über Melchior Hoffman und seine Taufe in Emden vor damals 450 Jahren abdrucken zu dürfen. Als ich in dem Zusammenhang fragte, ob dort, wo die Gemeinde seitdem ununterbrochen besteht und man sonst schmunzelnd erzählt, man sei schon „Mennonit“ gewesen, als Menno Simons noch katholischer Priester war, eine Gedenkveranstaltung geplant sei, wurde auf die umstrittene Gestalt Melchior Hoffmans hingewiesen, die eine Feier problematisch mache. Dem „Vater“ des nordwestlichen Täuferums haftet so sehr der Geruch der „Schwärmerei“ an, daß seine Nachfahren sich ernstlich fragen, ob sie sich noch mit ihm identifizieren können.

Den umgekehrten Weg beschritt Hans Guderian mit seinem Buch zum 2000jährigen Stadtjubiläum Augsburgs „Die Täufer in Augsburg“⁽⁵³⁾. Ihm wurde die Ehre zuteil, in den „Mennonitischen Geschichtsblättern“ von dem bekannten amerikanischen Täuferforscher W. O. Packull rezensiert zu werden⁽⁵⁴⁾: im ganzen positiv, aber doch mit leicht ironischer Hintergründigkeit. Die Täufergeschichte mit einer Vorstellung heutiger Freikirchen – einschließlich der Mennoniten! – zu verbinden, liegt nicht in der Linie gegenwärtiger Tendenzen. Hans Guderian schildert das „Täuferum der Re-

formationszeit“ durchaus als „eine sehr vielschichtige (also polygenetische! M. B.) Bewegung, die unterschiedliche Deutungen erfahren hat, und schreibt sehr vorsichtig:⁽⁵⁵⁾

„Die evangelischen Freikirchen sind nicht die einzigen Erben der Täufer. Allerdings lebt in ihnen vieles vom täuferischen Erbe bis heute fort.“

Trotzdem wird ihm vorgeworfen, immer noch der überholten Monogenesisthese zu folgen und vom heutigen Standpunkt aus zurückgeblendet und dabei – etwa Dencks – Lehren nicht nur erläutert, sondern auch geläutert zu haben. Die Frage kommt, ob durch das jetzt moderne, scheinbar objektive Distanzieren nicht „verleugnet“ wird!

Gewiß, „Die Geburt des Täuferums war nicht schon die Geburt der Freikirche“⁽⁵⁶⁾, weil Zwingli und seine radikalen Gefolgsleute zunächst noch auf gemeinsamem ekklesiologischem Boden standen.⁽⁵⁷⁾ Die Entwicklung führte aber folgerichtig in einen radikalen Gegensatz zur volkskirchlichen Reformation. Erklärtes Ziel wurde „die Wiedergewinnung eines neutestamentlichen Gemeindeverständnisses“.⁽⁵⁸⁾ In dem von Ulrich Kunz herausgegebenen „Buch der Freikirchen, Viele Glieder – ein Leib“⁽⁵⁹⁾ sind denn auch Mennoniten und die Bünde Evangelisch-Freikirchlicher und Freier evangelischer Gemeinden (neben einigen anderen) unter der Gruppenbezeichnung „Gemeinde der Heiligen“ dargestellt.

Evangelische Volkskirchen entstehen

Daß die Reformation sowohl zu evangelischen Volkskirchen als auch zu am Neuen Testament orientierten Gemeinden Gläubiger führte, hat zu einem guten Teil pragmatische Gründe. Daß Luther resignierte,⁽⁶⁰⁾ erwähnte ich schon. Die Landesfürsten wurden zu Notbischöfen. Zwinglis⁽⁶¹⁾ Entscheidung für eine „Magisterial Reformation“ schloß das Fortleben des corpus christianum ein, das im Westfälischen Frieden 1648 in Münster und Osnabrück festgeschrieben wurde: cuius regio, eius religio, wobei die Reformierten von Glück sagen konnten, als dritte Kirche neben der katholischen und lutherischen anerkannt zu werden. Für Lu-

ther waren sie wie die „Wiedertäufer“ „Schwärmer“!

Natürlich spielte auch das sich wandelnde und unterschiedliche Bibelverständnis eine Rolle. Luther, Zwingli, Bucer, die Schweizer Brüder, Hans Denck, Hans Hut, Melchior Hoffman – um nur einige zu nennen – repräsentieren verschiedenartige Weisen des Bibelgebrauchs, wobei sich die gemeinsame Ausgangsposition nie ganz verleugnen ließ. Die Volkskirchen beeinflussten die freikirchliche Theologie. Die freikirchliche-täuferische Kritik wurde in den Volkskirchen nicht überhört. Sie versuchten, sie für sich nutzbar zu machen⁶²⁾, etwa durch die Einführung der Konfirmation. Auch die Kirchenzucht wurde in Volkskirchen versucht und ist in evangelischen Kirchenordnungen bis heute ausdrücklich verankert⁶³⁾. Von dem früher sehr rigorosen Kurs besonders in calvinistischen Kirchen zeugen heute noch die gardinenarmen Fenster in den Niederlanden. Ein aus dem Calvinismus gekommener holländischer Kollege erklärte uns das einmal auf einer Studentagung. Nach der von Calvin in Genf entwickelten Kirchenordnung mußte selbst das häusliche Leben für die kontrollierenden Kirchendiener durchsichtig sein!⁶⁴⁾

An alten reformierten Kirchen in Ostfriesland findet man heute zugemauerte kleine Fenster in Brusthöhe, sog. Hagioskopen. Durch sie hatten Pestkranke oder unter Kirchenzucht Stehende von außen dem Gottesdienst zu folgen.⁶⁵⁾ Die Erfahrung aber lehrt, daß Kirchenzucht sich in Volkskirchen nicht durchhalten läßt.

Auch vom Glaubenszeugnis der Täufer haben die Volkskirchen profitiert. Im Evangelischen Kirchengesangbuch stehen drei bemerkenswerte Lieder, deren Dichter unter der Überschrift „Die Schwärmer“ genannt werden: 179 „In dich hab ich gehoffet, Herr“ des Schwenckfeld-Anhängers Adam Reusner, 203 „O König Jesu Christe“ des Hutterers Leonhard Roth und 245 „Kommt her zu mir“, spricht Gottes Sohn“ des in Kufstein verbrannten Täufers Georg Grünwald. Früher fand man sie vereinzelt in verschiedenen evangelischen Gesangbüchern. Erst Christhard Mahrenholz hat sie alle drei in das von ihm verantwortete EKG von 1949⁶⁶⁾

aufgenommen. Ihm folgte das 1952 erschienene Liederbuch christlicher Jugend „Wachet auf!“ des Eichenkreuzverlages. Alle drei sind „Wochenlieder“ und werden darum in vielen Kirchen wenigstens einmal im Jahr gesungen. Auf einer kirchengeschichtlichen Tagung über den „Linken Flügel der Reformation“ entfaltete Christoph Bizer, Loccum, am 8. 4. 1978 in einer Lied-Morgenandacht anhand von Grünwalds „Kommt her zu mir“, spricht Gottes Sohn“ täuferische Theologie und Frömmigkeit im Unterschied zur lutherischen.⁶⁷⁾ Das erste und dritte Lied stehen auch in den Gesangbüchern der Herrnhuter Brüdergemeine und der Evangelisch-methodistischen Kirche, keins von ihnen in einem baptistischen Gesangbuch!⁶⁸⁾

Kirche oder Gemeinde

Diese sprachliche Unterscheidung, die schon viele Gemüter erhitzte, gibt es so ausgeprägt wohl nur im deutschen Sprachraum. Daß die „Kirchen“ sich am neutestamentlichen „Gemeinde“-Ideal orientieren, können wir häufig in kirchlichen und manchmal auch weltlichen Presseorganen lesen. Hier zufällige Beispiele aus jüngster Zeit: Im „Ruhr-Wort“ des Bistums Essen stand ein Artikel „Lebendige Gemeinde als Vorbild. Die Kirche darf nicht zur Institution vertrocknen“⁶⁹⁾. „Unsere Kirche“ der westfälischen Landeskirche berichtete vom Stuttgarter Theologenkongreß: „Haus der lebendigen Steine, Gemeinde bauen in der Volkskirche“⁷⁰⁾ und „idea-spektrum“ hatte eine ähnlich lautende Werbebeilage „Bausteine für Gemeindeaufbau in der Volkskirche“⁷¹⁾.

Aber auch die Strukturen einer am Neuen Testament orientierten „Gemeinde“ müssen es sich gefallen lassen, hinterfragt zu werden. Oft erscheinen sie wie „Parallelstrukturen“ – um den modernen Ausdruck zu gebrauchen – zu den Volkskirchen. Hemmt nicht jede geordnete Gemeinde als Institution das freie Wirken des Geistes? Ist eine Gemeinde überhaupt nötig, um Christ zu sein? Caspar von Schwenckfeld bestritt es.⁷²⁾

„Schwenckfelds Streit mit den Täufern entzündet sich daran, daß sie eine Gemeindeordnung

einrichteten; er stieß sich vor allem an der Leitung der Gemeinden durch Älteste und an der Übung des Bannes (Mt 18); er hielt die Beschränkung der freien Geistesbewegung für genauso falsch wie den Zwang, den eine weltliche Obrigkeit ausübte.“

Sebastian Franck blieb sein Leben lang der große geistliche Individualist, der sich keiner Richtung anschloß. In seinem gedichteten Glaubensbekenntnis, mit dem er seinen Weg aus der katholischen Kirche über Luther und Zwingli zur Vierten, reinen Geistkirche beschrieb, grenzt er sich auch von den Täufern ab:

*Kein Wiedertäufer will ich sein.
Ihr Grund ist klein,
stehn auf dem Wassertaufen.
Die andern Sekten schreckens ab.
Da kein Gotts gab,
in besondre Kirchen laufen.
Leiden drob Not,
Welthaß und Tod.
Deshalb ohn Spott
näher bei Gott
denn die drei andern Haufen.⁷³⁾*

Schwenckfeld und Franck glaubten, „daß die Wahre Kirche unwiderruflich verloren sei“⁷⁴⁾. Zu gleicher Erkenntnis kam später John Nelson Darby. Andere wurden von der Gemeinde enttäuscht und verließen sie wieder, z. B. Hans Denck⁷⁵⁾ und Obbe Philips bei den Täufern, John Smyth und Roger Williams, die am Anfang der baptistischen Geschichte stehen.⁷⁶⁾

Die Bibel

Nicht nur die Gemeinde wurde als Fessel, die Bibel auch als „papierner Papst“ empfunden. Sprichwörtlich wurde, was Thomas Müntzer einmal geringschätzig zu Johannes Agricola gesagt haben soll:⁷⁷⁾

„Was Bibel, Babel, Bubel, man muß auf einen Winkel kriechen und mit Gott reden.“

Wenn es auch vor und neben Luther schon viele Bibelübersetzungen gab, waren sie doch für den gemeinen Mann noch fast unerschwinglich teuer. Noch nicht befriedigend beantwortet ist die Frage, woher die

Christen aller Schattierungen ihre oft erstaunliche Kenntnis des Alten Testaments hatten. Luthers Vollbibel erschien erst 1534, in dem Jahr, in dem sich das stark alttestamentlich ausgerichtete „Königreich Zion“ in Münster formierte. Zwar erschien schon im Schleitheimjahr 1527 die täuferische „Wormser Prophetenübersetzung“ von Denck und Haetzer, die in drei Jahren zwölf verschiedene Ausgaben erlebte.⁷⁸⁾ Wir werden aber davon auszugehen haben, daß in vielen Versammlungen die Predigt gehalten wurde ohne ein geschriebenes Bibelwort als Grundlage.

Das „Innere Wort“, Gesichte und Visionen traten oft neben das geschriebene Wort oder an seine Stelle, zumal die der alten Sprachen kundigen Führer zuerst den Märtyrertod erlitten. Eigensinnige und reiche apokalyptische Bibelauslegung trug in allen Kreisen von rechts außen bis links außen vielfältige Früchte. Dunkle Stellen zogen die Neugier magisch an und verlangten allegorische und chiliastische Deutung.

Nüchternheit

Dagegen stemmte sich Menno Simons.⁷⁹⁾ Er gab den Rat, die dunklen Stellen auf sich beruhen zu lassen. Gegen Verirrungen ging er ebenso vor wie Luther gegen die, die er „Schwärmer“ nannte. Für Simons galt nur das „ausdrückliche, buchstäbliche Wort des Herrn“.⁸⁰⁾ Von allegorischer Schriftauslegung und chiliastischem Prophetismus, von Träumen und Visionen hielt er nichts.

Typisch für das damals so gepriesene „Innere Wort“ ist, daß es keine Gemeindelehre entwickelte und kein Gemeindeleben hervorbrachte.⁸¹⁾

Gemeinde zwischen Ideal und Wirklichkeit

Das eigentliche Täuferum, und mit ihm der Baptismus, wollte aber die Gemeinde Jesu nach neutestamentlichem Vorbild verwirklichen. Dieser Anspruch besteht bis zum heutigen Tage,⁸²⁾ damit aber auch die Gefahr, nach „rechts“ zur „Verkirchlichung“ oder nach „links“ zur Auflösung der Gemeinde, abzugleiten. Dazwischen Kurs zu halten, ist der „schmale Weg“ (Mt 7, 13.14) der Gemeinde. Wir fragen heute nach unserem Selbstverständnis: Haben wir Kurs ge-

halten, sind Kurskorrekturen nötig?

Die Warnung vor einer drohenden „Verklichung“, mit der ich noch groß geworden bin, hört man heute unter uns kaum noch. „Kirchliche“ Bezeichnungen („Kirche“, „Pastor“) benutzen wir selbstverständlich. Mit den Großkirchen gibt es zunehmende Partnerschaft in praktischen und theologischen Fragen, immer stärker wendende „Konvergenz“ (=Annäherung, siehe Lima-Dokumente). Wenn sich die Konföderation Evangelischer Kirchen in Niedersachsen auf die für sie verbindlichen Bekenntnisschriften beruft und sich evangelisch-freikirchlichen Religionslehrern gegenüber zurückhaltend verhält, stört das den Konvergenzvorgang, und im Bundesmissionshaus empfindet man das als „diskriminierend“.⁸³⁾

Höhlt die „Konvergenz“ die Ekklesiologie aus? Bezeichnend ist unser gebrochenes Verhältnis zur „Regel Christi“, der Gemeindegemeinschaft. Unser Glaubensbekenntnis von 1977⁸⁴⁾ ist zwar eindeutig formuliert, aber nur „den Gemeinden zum Gebrauch empfohlen“. Die Praxis schildert die Festschrift „150 Jahre Oncken-Gemeinde“:⁸⁵⁾

„Ein Ausschluß aus der Gemeinde geschieht heute sehr selten . . . Zum anderen war Ausschluß wie eine Strafe für ein Vergehen, während wir heute neu begreifen lernen, daß die „Strafe auf ihm liegt (Jes 53)“ und daß, wo von Vergebung gelebt wird, ein Ausschluß die falsche Konsequenz ist . . . Alleiniger Maßstab für die Gemeindegemeinschaft sollte das Bekenntnis zu Jesus Christus sein und nicht nur das Einhalten bestimmter Ordnungen.“

Wie ein „Bekenntnis zu Jesus Christus“ ohne ein Leben nach den „bestimmten Ordnungen“ Gottes möglich ist, sagt uns unser aller Mutter(gemeinde) nicht. Wo um Vergebung gebeten wurde, durfte nie ausgeschlossen werden, nur bei Unbußfertigkeit. Wenn Jesus vergab, fügte er hinzu: „Sündige hinfort nicht mehr“ (Joh 5, 14). Einen Satz habe ich mir bei Littell dick angestrichen:⁸⁶⁾

„Einerseits werden von denen, die verantwortlich leben wollen, Angleichungen vollzogen, die als neue Einsichten auftreten, tatsächlich aber einen „Übergang zur Welt“ darstellen,

durch den sowohl das besondere Zeugnis als auch die missionarische Leidenschaft der ersten Zeit verlorengehen.“

Beispiele und Fragen

Als um 1970 die „Jesus-Bewegung“ an den Grundfesten der Gemeinden rüttelte, konnten „Siegesmeldungen“ wie „Wir taufen sie hinein in den unsichtbaren Leib Christi“ arrogant geschrieben und unwidersprochen hingenommen werden. Die verantwortungslos ausgesetzten geistlichen Findelkinder wurden dann zu Problemfällen in den Gemeinden.

• Auf dem 4. Bundesjugendtreffen auf Burg Feuerstein im Juni 1985 wurde mit allen Teilnehmern ohne Scheidung das Abendmahl gefeiert. Weiter können wir kaum von dem abkommen, was wir als Gemeinde nach dem Neuen Testament erkannten und lehrten: Der „Gathered Church“, der geschlossenen Gemeinde mit einem klaren Drinnen und Draußen!

Die Frage nach dem „Inneren Wort“, wie unmittelbar Gott heute noch zu uns spricht, ist immer noch aktuell, wie sich aus einem Leserbrief von Irmtraut Sturhahn, Berlin,⁸⁷⁾ auf einen Aufsatz in der GEMEINDE von Siegfried Großmann⁸⁸⁾ ergibt.

Diese Beispiele mögen genügen, um deutlich zu machen, daß wir als Gemeindebewegung heute mehr als je zwischen zwei Polen leben. Bis jetzt ist es mir gelungen, das „linke“ Extrem nicht mit einem Begriffsetikett zu versehen. Was sollte ich sagen: Spiritualismus? Schwärmer? oder mit Luther beide Begriffe zu „Schwärmgeisterei“ verbinden? Mir wäre nicht ganz wohl dabei! War Paulus ein Schwärmgeist, wenn er „spiritualistisch“ behauptete: „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig!“⁸⁹⁾ Sind wir es, wenn wir angesichts der heutigen Hilflosigkeit ethischen Fragen gegenüber meinen, die Voraussagen des Apostels Paulus wären eingetreten?⁹⁰⁾

„Es wird eine Zeit kommen, wo sie die rechte Lehre nicht ertragen werden; sondern nach ihrem eigenen Gutdünken werden sie sich selbst Lehrer suchen, weil sie stets auf Neues aus sind?“

„Schwärmen“ kann man für eine Hochkirche ebenso wie für den Nervenkitzel mehr oder weniger interessanter oder gar sensationeller „Zeichen der Zeit“! Von ihrer „Spiritualität“ legen die verschiedenen Kirchen heute gern Zeugnis ab. Könnte es sein, daß sich ein neuer Bogen spannt von ganz „rechts“ nach ganz „links“, von der Kirche als verfaßter Institution zu den durch den gleichen Geist ohne angebliche Strukturen miteinander Verbundenen, ein Bogen, der sowohl Spannungs- als auch Brückenbogen ist?

Wir alle hatten Probleme mit unserer „geliebten ärgerlichen Gemeinde“⁹¹⁾ oder haben sie noch. Unser Herr hat sie sicher auch! Sind die Täufer (und in ihrem Gefolge wir Baptisten) einem unrealistischen Ideal nachgejagt? Ist Gemeinde Jesu wirklich zu verwirklichen?

Im vorigen Jahr lud eine Notiz in der GEMEINDE⁹²⁾ Pastoren und Mitarbeiter zu einer „Werkstatt Zukunft“ ein unter dem Thema: „Gemeinde – soviel wie nötig, so wenig wie möglich?“ Das Fragezeichen im Thema klingt verständlich. Sonst empfinde ich das Thema als Provokation: Die Gemeinde ist kein notwendiges Übel! Paulus schildert sie als Leib Christi.⁹³⁾ Darum sollten wir sie – auch die Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde, aus der wir kommen! – ernst nehmen als corpus mysticum, „als die geschichtliche Auswirkung Christi, der in seinen Gläubigen geistig gegenwärtig ist“.⁹⁴⁾ Vielleicht kann uns dabei die Zwei-Naturen-Lehre aus der Christologie helfen.

Die Gemeinde besteht aus Menschen, die Gottes Geist zusammengeführt hat. Darum ist sie ein so menschliches Gebilde, wie eben Evangelisch-Freikirchliche Gemeinden es sind. Aber sie ist auch eine geistliche Körperschaft, deren Glieder „nicht fleischlich, sondern geistlich“ (Röm 8, 9) sind. Wer eine Seite der anderen vorzieht oder außer acht läßt, vergeht sich am Leib Christi, wie er sich an Christus vergeht, wenn er das „Wahr Mensch und wahrer Gott“ (Gemeindelieder 179) zerreißt.

Jede Gemeinde, und sei sie noch so klein, ist Gemeinde im Vollsinne des Wortes, wenn sie als Gemeinde nach dem Neuen Testament leben will. Durch einen Zusammenschluß mit bekenntnisgleichen oder -ver-

schiedenen örtlichen oder weltweiten Gemeinden oder Kirchen kann sie nicht mehr Gemeinde werden als sie es allein ist. Für sie bleibt „die Regel Christi“ verbindlich. Mt 16, 18; 18, 17 sind die beiden einzigen Stellen in den Evangelien, und da im Munde Jesu, in denen das Wort „Gemeinde“ überhaupt und gleich dreimal vorkommt. Schniewinds Begründung, warum er diese Worte gegen Einwände für echt hielt, leuchten ein.⁹⁵⁾ Darum gilt von der Gemeinde, was Cyprian († 258) – sicherlich auf seine Kirche bezogen, aber doch allgemein gültig – sagte: „Extra ecclesiam nulla salus“ (Außerhalb der Gemeinde gibt es kein Heil!). Ich schließe mit einem Bekenntnis Menno Simons, das ich mir damit selbst zu eigen mache: „Mir ist nichts lieber auf Erden denn die Gemeinde des Herrn.“⁹⁶⁾

Anmerkungen

- 1) F. H. Littell, Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966 (künftig zitiert: SdT).
- 2) Hans R. Balzer, Das Lutherjahr 1983 in Niedersachsen, in: Luther 83, Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, Heft 2, S. 9. Zitiert in J. C. Wenger, Die Täuferbewegung, Eine kurze Einführung in ihre Geschichte und Lehre, Vorwort von M. B. Kassel 1984, S. 7.
- 3) James M. Stayer, Die Anfänge des schweizerischen Täuferturns im reformierten Kongregationalismus, in: Umstrittenes Täuferturn 1525–1975, Neue Forschungen. Herausgegeben von Hans-Jürgen Goertz, Göttingen 1975, S. 19 (künftig zitiert: UT).
- 4) Martin Haas, Der Weg der Täufer in die Absonderung, UT S. 55 das. Fußnote 25): Herkunft des Begriffs „Wildwuchs“ von Franz Lau.
- 5) Hans-Jürgen Goertz, Einleitung, UT S. 8; s. a. Fritz Blanke, Brüder in Christo, Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525), Zürich 1955, S. 46.
- 6) Ekkehard Krajewski, Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz, Kassel 1957, S. 75: „Danach fand die erste Taufe zwischen dem 17. und 22. Januar 1525 statt.“ Den 21. Januar 1525 nennen: F. Blanke, a. a. O., S. 21, J. A. Moore, Der starke Jörg, Kassel 1955, S. 13, James M. Stayer, a. a. O., UT S. 38; den 25. Januar 1525: Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer, Geschichte und Deutung, München 1980, S. 18.
- 7) J. A. Moore, a. a. O. S. 13; F. Blanke, a. a. O. S. 21; E. Krajewski, a. a. O. S. 77: „doch werden wir an diesem Punkt wohl nie über Mutmaßungen hinauskommen.“ H. J. Goertz, Die Täufer, S. 18 nimmt Zollikon als Ort „der ersten Wiedertaufe“ an.
- 8) F. Blanke, a. a. O. S. 15.
- 9) Ausdruck aus dem Brief Grebel an Münstzer, in: Der linke Flügel der Reformation, Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier. Herausgegeben von Heinold Fast, Bremen 1962, S. 24 (künftig zitiert: Fast).
- 10) J. M. Stayer, a. a. O. UT S. 37.
- 11) ders. S. 20.
- 12) ders. S. 37; H.-J. Goertz, Einleitung UT S. 11.
- 13) ders. S. 19.
- 14) H.-J. Goertz, Einleitung UT S. 11.

- 15) Torsten Bergsten, Die Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts als Protest und Korrektiv, in: Theologisches Gespräch (Freikirchliche Beiträge zur Theologie) 1/2, 1978, S. 6; H.-J. Goertz, Einleitung UT S. 11; ders. Die Täufer, S. 11 ff.
- 16) Wilhelm Wiswedel, Bilder und Führergestalten aus dem Täuferum, 1. Band, Kassel 1928, S. 20.
- 17) J. F. G. Goeters, Art. „Zwickauer Propheten“ in RGG³ Bd. 6, 1962, Sp. 1951; SdT S. 109.
- 18) Manfred Bensing, Thomas Müntzer, Leipzig 1983, S. 68 ff., Justus Maurer, Prediger im Bauernkrieg, Calwer Theologische Monographien, Stuttgart 1979, S. 340.
- 19) J. Maurer, a. a. O. S. 334 ff.
- 20) Text der Briefe in modernem Deutsch: Fast, S. 11 ff.; s. a. Manfred Otto, Ein Brief, der Geschichte machte: DIE GEMEINDE Nr. 38, 22. Sept. 1957, S. 2.
- 21) Fast, S. 26, Anm. 11.
- 22) Martin Haas, a. a. O. UT S. 54 f. Auch Hubmaier hat Luther im Kern wohl richtig verstanden, aber sehr frei zitiert: Balthasar Hubmaier, Schriften, Quellen zur Geschichte der Täufer, IX. Band, Hrsg. von Gunnar Westin und Torsten Bergsten, Gütersloh 1962, S. 233 (künftig zitiert: HS).
- 23) Fast, S. 24.
- 24) J. M. Stayer, a. a. O. UT S. 37. Ausführlicher: Torsten Bergsten, Balthasar Hubmaier, Seine Stellung zu Reformation und Täuferum, 1521–1528, Kassel 1961, S. 110 f.
- 25) Dr. Ludwig Keller, Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster, Münster 1880, S. 81 ff.
- 26) J. F. G. Goeters, Art. „Spiritualisten, religiöse“ in RGG³ Bd. VI, 1962, Sp. 256.
- 27) G. Franz, Art. „Bauernkrieg 1524–25“ in RGG³ Bd. I, 1957, Sp. 928 f.
- 28) F. Blanke, a. a. O. S. 25.
- 29) Martin Luther, Deutsche Messe, in: Luthers Werke in Auswahl. Unter Mitwirkung von Albert Leitzmann herausgegeben von Otto Clemen. 3. Band (S. 294–309), Berlin 1950. Wiedergabe in modernem Deutsch von mir.
- 30) a. a. O. S. 297.
- 31) F. Blanke, a. a. O. S. 62.
- 32) M. Haas, a. a. O. UT S. 63; Anm. 57 TQ Ostschweiz S. 607.
- 33) nach M. Haas, a. a. O. UT S. 63 ff.
- 34) Text in heutigem Deutsch: Fast 60 ff. Die sieben Artikel: 1. Taufe, 2. Bann (noch vor dem Abendmahl!) 3. Brotbrechen, 4. Absonderung, 5. Hirten, 6. Schwert, 7. Eid.
- 35) Klaus Deppermann, Melchior Hoffman, Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979, S. 67 ff.
- 36) Schweizer Brüder um Michael Sattler, eine spiritualistischere Gruppe um Hans Denck und Melchioriten. Sie wußten um ihre Lehrunterschiede, arbeiteten aber gelegentlich zusammen. S. Klaus Deppermann, a. a. O. S. 158 ff.
- 37) K. Deppermann, a. a. O. S. 275; Ausführlich: „Bekenntnisse von Obbe Philips, Fast 318 ff.
- 38) Wolfgang Schäufele, Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer. Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Band XXI, Neukirchen 1966, S. 241, Anm. 841.
- 39) J. A. Brandsma, Menno Simons von Witmarsum, Vorkämpfer der Täuferbewegung in den Niederlanden. Kassel 1962, S. 5 ff.; s. a. Inschrift am Menno-Simons-Denkmal bei Witmarsum.
- 40) Fast, S. 318; J. A. Brandsma, a. a. O. S. 44 f.; SdT S. 70–72.
- 41) H.-J. Goertz, Die Täufer, S. 109; J. A. Brandsma, a. a. O. S. 84.
- 42) J. A. Brandsma, a. a. O. S. 87 ff.
- 43) Manfred Bärenfänger, Der Anfang war ein Gelübde. John Smyth und die erste Baptistengemeinde. DIE GEMEINDE Nr. 11, 16. März 1975.
Ders., Die Entstehung der Baptistengemeinden, in: G. Balders (Hrsg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal und Kassel 1984, S. 268–276.
- 44) F. Blanke, a. a. O. S. 62. S. a. die Titel der Hubmaier-Schriften: „Von der brüderlichen Strafe. Wo die nicht ist, da ist gewißlich auch keine Kirche, obschon die Wassertaufe und das Nachtmahl Christi daselbst gehalten werden“ (HS S. 338); und „Vom christlichen Bann. Wo der selbst nicht auferichtet und gebraucht wird nach dem ordentlichen und ernstlichen Befehl Christi, da selbst regiert nichts denn Sünde, Schande und Lasten“ (HS S. 367) (Wiedergabe in modernem Deutsch von mir).
- 45) K. Deppermann, a. a. O. S. 68; Wolfgang Müller, John Smyth gest. 1612, ungedruckte Seminarabgangsarbeit, Hamburg 1955, S. 16 ff.
- 46) SdT S. 201, s. a. S. 82, 90 ff.
- 47) M. Haas, a. a. O. S. 55; s. o. Anm. 4).
- 48) so Ernst Troeltsch, zit. H.-J. Goertz, UT S. 8.
- 49) H.-J. Goertz, Die Täufer, S. 11.
- 50) J. M. Stayer, a. a. O. UT S. 19.
- 51) daselbst.
- 52) M. B., Täufer zwischen Schwärmern und Kirchen, DIE GEMEINDE Nr. 24–26/1980. Mennonitische Blätter Nr. 8–9/1980.
- 53) Hans Guderian, Die Täufer in Augsburg, Ihre Geschichte und ihr Erbe, Pfaffenhofen 1984.
- 54) Mennonitische Geschichtsblätter, 42. Jahrg., Neue Folge Nr. 37, 1985, S. 111–113.
- 55) Hans Guderian, a. a. O. S. 123.
- 56) H.-J. Goertz, Die Täufer, S. 112.
- 57) daselbst, S. 99 ff.

68) Verbreitung der drei „Schwärmern“ zugeschriebenen Lieder in evangelischen Gesangbüchern

	Ev. Kir- chenge- sangbuch 1949	Dtsch. Ev. Ges.- Buch 1901	Ges.-B. f. d. ev. Kirche in Würt- temberg	Mecklbg. Kirchen- Gesang- Buch 1829	Ges.-B. der Ev. Brüder- gemeine 1967	Ges.-B. f. d. Ev.- meth. Kirche 1969
1) Reissner (Reusner), Adam, (Schwenckfeld- Anhänger) In dich hab ich gehoffet	179	209	-	426	754	453
2) Roth, Leonhard (Hutterer) O König, Jesu Chr.	203	-	-	-	-	-
3) Grünwald, Georg (Täufermartyrer) „Kommt her zu mir“, spricht Gottes Sohn	245	-	308	345	692	325
Wachtet auf! Liederbuch christlicher Jugend 1952		1) 212		2) 131		3) 215

- 58) Rudolf Thaut, Der theologische Beitrag der Freikirchen, in: Hans-Beat Motel (Hrsg.), Glieder an einem Leib, Freikirchen in Selbstdarstellungen, Konstanz 1975, S. 12.
- 59) Stuttgart 1953.
- 60) s. a. SdT S. 26.
- 61) SdT S. 33.
- 62) SdT S. 34, 52, 65.
- 63) Verfassung der Evangelisch-reformierten Kirche in Nordwestdeutschland vom 9. Mai 158, neu bekanntgemacht am 14. Juli 1959. § 22; Kirchenordnung der Evangelischen Kirche von Westfalen vom 1. Dezember 1953. Artikel 185 (1);
- 64) Die Genfer Kirchenordnung 1561: (Älteste) S. 48; s. a. Johannes Bugenhagen, Hamburger Kirchenordnung 1529; Texte in: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Band III; Heiko A. Obermann, Die Kirche im Zeitalter der Reformation. Neukirchen 1985.
- 65) Z. B. im Kreis Leer (Ostfriesland): Westoverledingen-Großwolde und -Ihrhove. Nach mündlicher Auskunft von Pastor i. R. Erich Hamer, Großwolde, jetzt Leer-Loga.
- 66) RGG³, Band IV, Spalte 608.
- 67) Loccumer Protokolle 3/1978, Der linke Flügel der Reformation S. 57–62.
- Anmerkung 68) siehe S. 27 unten.
- 69) Ruhr-Wort, Nr. 3, 17. Jan. 1987.
- 70) Unsere Kirche 12/1987; Thema der Woche S. 11.
- 71) idea-spektrum Nr. 9, 25. 2. 1987; Angebote des Instituts für Gemeindeaufbau Gießen.
- 72) SdT S. 172.
- 73) aus: Hans Franck, „Sebastian“, Gütersloh 1950, S. 389.
- 74) SdT S. 47.
- 75) SdT S. 46.
- 76) Manfred Bärenfänger a. a. O. Festschrift 150 Jahre Baptistentgemeinden in Deutschland, S. 274.
- 77) Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, hrsg. von Gerhard Wehr, GTB Siebenstern 418, Gütersloh 1978, S. 175. Von Grebel in seinem Brief an Müntzer irrtümlich Luther zugeschrieben und mißverstanden. Fast, S. 25, dort Anm. 6.
- 78) Wiswedel, a. a. O. Bd. 3, S. 84 f.: „Alle Propheten nach hebräischer Sprache verdeutscht. O Gott, erlös die Gefangenen. 1527“, am 13. April 1527 bei Peter Schöffler erschienen.
- 79) SdT S. 73.
- 80) SdT S. 73.
- 81) SdT S. 46.
- 82) SdT S. 44, 76.
- 83) DIE GEMEINDE Nr. 10, 8. März 1987, S. 10.
- 84) Rechenschaft vom Glauben, Teil 2: Das Leben unter der Gottesherrschaft. I. Die Gemeinde Jesu Christi, 6. Seelsorge und Gemeindezucht, S. 11.
- 85) Hamburg 1984, S. 41.
- 86) SdT S. 199, s. a. S. 75.
- 87) DIE GEMEINDE Nr. 7, 15. Febr. 1987, S. 10, „Leserforum“.
- 88) DIE GEMEINDE Nr. 37, 14. Sept. 1986, S. 4, „Beten aus dem Hören“.
- 89) 2. Kor 3, 6.
- 90) 2. Tim 4, 3.
- 91) Geliebte ärgerliche Gemeinde, Handreichung zur 27. Bibelwoche 1964/1965 über 1. Korinther 1–13, von D. Hans Thimme, Berlin, o. J.
- 92) DIE GEMEINDE Nr. 5, 2. Febr. 1986.
- 93) 2. Kor 12, 12 f.; Kol 1, 18.
- 94) Friedrich Hauck, Theologisches Fremdwörterbuch, Göttingen 1950, S. 34 f.
- 95) Neues Testament Deutsch¹, Bd. 2, Göttingen 1937, z. St.
- 96) J. A. Brandsma, a. a. O. S. 82.

Manfred Bärenfänger
Blumendelle 17 a
4650 Gelsenkirchen
Tel.: (02 09) 87 73 81



Von dem Christenlichen
Lauff der gläubigen.

Durch Balthasarn Hüb-
mör von Ifridberg:
perz zu zwaldshut
aufzgangen.

Die warheit ist untödtlich.

M. B. XXV.

Die lieb freüzvet sich
der warheit.

i. Corin. xij. cap.



Taufschrift von Balthasar Hubmaier (1525)

Lima-Texte: Baptistische Reaktionen

I.

Günter Wagner (Rüschlikon), Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, hat 1986 eine ausführliche und detaillierte Auswertung der baptistischen Stel-

lungnahmen zu den Konvergenzerklärungen über „Taufe, Eucharistie und Amt“ (1982) erstellt. Die maschinengeschriebene Arbeit (57 DIN-A4-Seiten) ist bei ihm direkt zum Preis von sfr 12,- erhältlich (c/o Baptist Seminary, CH-8803 Rüschlikon).

Eine wissenschaftliche Hausarbeit zum gleichen Fragenkreis schrieb 1986 Michael Kotz an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg mit dem Titel „Die Rezeption der Tauftexte von Lima in baptistischen Kirchen“.

Im folgenden seien einige generelle Eindrücke der Arbeit von Günter Wagner wiedergegeben.

II.

Wagner kann zehn offizielle Antworten von baptistischen Unionen in seine Untersuchung einbeziehen. Solche Antworten kamen aus Schweden, Dänemark, Großbritannien und Irland, Schottland, Wales, der Bundesrepublik Deutschland, der DDR, der Schweiz, Italien und den American Baptist Churches in den USA, ebenfalls eine Stellungnahme durch den litauischen Bischof Janis Tervits. Eingearbeitet wurden auch verschiedene andere, nicht offizielle Stellungnahmen baptistischer Theologen (vgl. auch Theologisches Gespräch 2/84 und 1/85).

Die Struktur der Antworten gleicht sich weithin, abgesehen von der aus Litauen. Die Stellungnahmen befassen sich durchweg mit folgenden Punkten:

- a) Allgemeine Würdigung des Dokuments.
- b) Antworten auf die von der Kommission gestellten Fragen.
- c) Darlegung der Hauptgesichtspunkte, die das Dokument anspricht.
- d) Bemerkungen zu den drei Themen des Dokuments.
- e) Abschließende Bemerkungen und weitergehende Vorschläge.

III.

Keine der offiziellen Stellungnahmen begnügt sich damit, auf die im Dokument gestellten Fragen zu antworten. Alle bieten detaillierte Anmerkungen zum Text selber; nur ungefähr die Hälfte von ihnen gibt direkte Antworten auf alle oder die meisten Fragen.

1. Die Frage: *In welchem Maße kann Ihre Kirche in diesem Text den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen?* klingt baptistischen Ohren fremd. Die schottische Union schreibt dazu: „Unsere Schwierigkeiten stammen nicht aus den fundamentalen Lehren über Gott, Christus und den Heiligen Geist ... Unsere Schwierigkeiten ergeben sich bei der Lehre von der Gnade und dem Wort des Glaubens im Sinne von Vertrauen. Wie wird das Heilswerk Christi in seinem Sterben und Auferstehen in dem Leben der einzelnen Menschen wirksam? Damit verbindet sich die Lehre von der Kirche. Ist sie die Versammlung (community) der Getauften oder die Gemeinschaft (fellowship) der Gläubigen? Diese Schwierigkeiten erscheinen in unserer Antwort zu allen Abschnitten.“
2. Die Frage: *Welche Folgerungen kann Ihre Kirche aus diesem Text für ihre Beziehungen zu und Dialoge mit anderen Kirchen ziehen, besonders zu denjenigen, die den Text ebenfalls als einen Ausdruck des apostolischen Glaubens anerkennen?* findet ein gemischtes Echo. Einerseits wird anerkannt, daß das Dokument das zwischenkirchliche Gespräch belebt hat und auf Klärung und Korrektur hinarbeiten will. Andererseits wird das Übergewicht der ekklesiologischen Themen bedauert. Die Einigung könne nicht primär in theologischen Einsichten liegen, sondern in der durch Christus im Heiligen Geist geschaffenen Bruderschaft.
3. Auch die Antwort auf die Frage: *Welche richtungsweisenden Hilfen kann Ihre Kirche aus diesem Text für ihr gottesdienstliches,*

erzieherisches, ethisches und geistliches Leben und Zeugnis ableiten? umfaßt unterschiedliche Aspekte. Zwar erhoffen sich einige Unionen Anregungen auch für die theologische Arbeit in den eigenen Reihen; daneben jedoch bestehen Zweifel, ob das Dokument in den genannten Bereichen des baptistischen Lebens verwendbar sei, weil die Baptisten sich am liebsten an die Schrift selber wenden.

4. Die Stellungnahmen haben zu der Frage: *Welche Vorschläge kann Ihre Kirche für die weitere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung im Blick auf diesen Text über Taufe, Eucharistie und Amt und das langfristige Studienprojekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute“ machen?* wenig Direktes zu sagen. Ihre Vorschläge konzentrieren sich auf die einzelnen Teile des Dokuments.

IV.

Wagner sieht zumindest fünf Hauptdiskussionspunkte, zu denen die Lima-Erklärung den baptistischen Leser anregt.

1. *Was ist eigentlich gemeinsame christliche Tradition?*

Die Stellungnahmen bezweifeln die Behauptung des Dokumentes, daß es die gemeinsame christliche Tradition des in der Schrift bezeugten Evangeliums wiedergebe. Die allgemeine Meinung ist, daß das Prinzip „allein die Schrift“ bei der Definition des sog. apostolischen Glaubens leitend sein muß.

2. *Was ist ein Christ?*

Diese Frage ist vor allem für den Abschnitt über die Taufe wichtig. Sie wird jedoch vom Dokument nicht beantwortet oder anscheinend so beantwortet, daß ein Christ sei, wer getauft wurde. Hier erhebt sich natürlich baptistischer Protest. So bemängeln z. B. die Londo-

ner Baptisten gerade die Auslassung der fundamentalen Fragen nach dem Wesen von Kirche, Christsein und Evangelium (vgl. Theologisches Gespräch 1/85, S. 30.).

3. *An welche Art von Einheit wird gedacht?*

Die Frage „Was ist ein Christ?“ hat direkte Konsequenzen für das Verständnis der christlichen Einheit. Zwar bejahen auch die Baptisten das Ziel der sichtbaren Einheit, haben jedoch generell eine andere Meinung als das Lima-Dokument. So schreibt z. B. der dänische Bund: „In unserer Tradition wurde die Einheit niemals primär auf Taufe, Abendmahl oder Amt gegründet, sondern auf den Glauben an Christus und auf die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Eine gegenseitige Anerkennung von Taufe, Abendmahl und Amt ist keine Bedingung der Einheit, sondern eine frohe Anerkennung derselben.“ Auch die britischen Baptisten fragen, welches Verständnis von sichtbarer Einheit hier vorliege. Man wirft dem Dokument vor, daß es Taufe und Abendmahl in sakramentalistischer Weise mit einem exklusiven theologischen Gewicht fülle, das man nur tieferen geistlichen Wirklichkeiten zuschreiben darf, von denen Taufe und Abendmahl nur sichtbare Zeichen und Zeugen sind.

4. *Das Problem der Sprache*

Allgemein herrscht das Empfinden vor, daß die im Lima-Dokument verwendete Sprache eher in anderen christlichen Traditionen als der baptistischen zu Hause sei. Auch wird die Mehrdeutigkeit der Sprache teilweise kritisiert.

5. *Die Frage von Sakrament und Symbol*

Das Problem der Sprache ist mit der Frage von Sakrament und Symbol eng verbunden. Die Sprache des Dokuments verdunkle in bestimmten Punkten die Problematik, anstatt sie zu erhellen. Ver-

schiedentlich wird auch die Personifizierung der Taufe bemängelt. So schreiben z. B. die britischen Baptisten: „Uns wird gesagt, die Taufe sei . . . , gebe . . . , gewähre . . . , vereinige . . . , bewirke . . . Die Frage drängt sich auf, was man unter Taufe versteht, wo diese Art Sprache ständig benutzt wird.“

Die Schotten meinen, das Dokument durchziehe eine fundamentale Unvereinbarkeit zwischen einem sakramentalistischen und einem evangelischen Verständnis von Gnade.

Auf die Bemerkungen zu den einzelnen Abschnitten, die bei Wagner sehr ausführlich dargelegt werden, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Diese allgemeinen Hinweise sollen in erster Linie dazu dienen, Wagners Ausarbeitung bekanntzumachen. Dr. Wiard Popkes

Richard Mössinger,
Zur Lehre des christlichen Gebets
Gedanken über ein vernachlässigtes Thema
evangelischer Theologie.
Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht)
1986, 298 Seiten (Forschungen zur systemati-
schen und ökumenischen Theologie, Band 53)
DM 68,-, ISBN 3-525-56260-8

Diese bei Eberhard Jüngel geschriebene Dissertation greift ein in der Tat „vernachlässigtes Thema evangelischer Theologie“ auf. In der „persönlich gehaltenen Hinführung“ rechtfertigt der Verfasser sein „anspruchsvolles“ Unternehmen, ein „so weit gestecktes Ziel“ in einer Dissertation in Angriff zu nehmen. Seine Tätigkeit als Pastor drängte ihn jedoch gerade zu solch einer Untersuchung.

Die §§ 1-2 behandeln das Gebet als Wort bzw. Antwort. Der Verfasser geht hier auf allgemeine Gesichtspunkte ein, darunter auf sprachgeschichtliche und religionsphilosophische.

Die §§ 3-4 wenden sich dem AT und NT zu.

Der Verfasser skizziert eine alttestamentliche Gotteslehre (Gott als Handelnder, als Person und als Redender). Der ntl. Teil bringt eine Darstellung Jesu als Selbstoffenbarung Gottes.

Die restlichen §§ 5-7 behandeln „das christliche Gebet als Antwort“, einmal seinem Inhalt nach, dann unter dem Aspekt der Erhöhung und schließlich in bezug auf den betenden Menschen. Der eigentliche Höhepunkt der Arbeit scheint mir in § 5 zu liegen, d. h. bei der Herausarbeitung des Spezifischen des christlichen Gebets. Hier knüpft der Verfasser an Jesu Gebetsunterweisung an. „Gottes Teilnahme an Leben und Welt in Jesus von Nazareth . . . ermöglicht die inhaltliche Entgrenzung des christlichen Gebets.“ Hier liegt zugleich der Grund für die Gebetserhöhung, denn „die schöpferische Behauptung Gottes in Jesus Christus ermöglicht die gewisse Zuversicht des christlichen Gebets“ (vgl. Seite 168).

Die „Lehre des christlichen Gebets“ wird deutlich aus den biblischen Aussagen entwickelt; daneben erscheint selbstverständlich auch die Theologiegeschichte (besonders Origenes und Schleiermacher finden häufige Erwähnung). Vielleicht sind die §§ 3-4 dabei etwas zu breit angelegt, indem sie Gotteslehre und Christologie als Voraussetzung des christlichen Gebets behandeln. Theologisch beeindruckend ist auf jeden Fall, daß der Verfasser eine Theologie des Gebets aus den biblischen Quellen und nicht aus allgemein religionswissenschaftlichen Beobachtungen entwickelt.

Über die Grenzen der Arbeit ist sich der Verfasser, wie er im Vorwort mitteilt, selber bewußt. Er orientiert sich am Gebet des einzelnen; heute würde er die Arbeit ohne ein Kapitel über „die betende Gemeinde“ nicht mehr konzipieren wollen. Ebenfalls bedauert er „die fehlende Vermittlung einer Lehre des Gebets mit der Trinitätslehre“. Vor allem vermißt man eine genügend breite Berücksichtigung der Pneumatologie. Selbstverständlich ist diese Dissertation (Tübingen 1981, nur geringfügig überarbeitet) sorgfältig dokumentiert (Anmerkungen S. 187-280, Literaturverzeichnis S. 281-298). Man wünscht dem Buch eine gute Verbreitung.

Dr. Wiard Popkes

Das Werk Dietrich Bonhoeffers in 16 Bänden

Band 1 **Sanctorum Communio**

Herausgegeben von
Joachim von Soosten
unter Mitarbeit
von Wolfgang Huber
1. Halbjahr 1986

Band 2 **Akt und Sein**

Herausgegeben von
Hans-Richard Reuter
2. Halbjahr 1986

Band 3 **Schöpfung und Fall**

Herausgegeben von
Martin Rüter
1987

Band 4 **Nachfolge**

Herausgegeben von
Martin Kuske/Ilse Tödt
1987

Band 5 **Gemeinsames Leben**

Gebetbuch der Bibel
Herausgegeben von
Gerhard Müller/
Albrecht Schönherr
2. Halbjahr 1986

Band 6 **Ethik**

Herausgegeben von
Ernst Feil/Clifford Green/
Heinz Eduard Tödt

Band 7 **Fragmente aus Tegel**

Herausgegeben von

Renate Bethge/
Ferdinand Schlingensiepen

Band 8 **Widerstand und Ergebung**

Herausgegeben von
Eberhard Bethge/
Christian Gremmels
Jürgen Henkys

Band 9 **Jugend und Studium** **1918–1928**

Herausgegeben von
Hans Pfeifer unter Mitarbeit
von Clifford Green
und Carl-Jürgen Kaltenborn
1. Halbjahr 1986

Band 10 **Vikariat und Habilitation** **1928–1931**

Herausgegeben von
Hans Christoph von Hase/
Reinhart Staats
1987

Band 11 **Ökumene, Universität,** **Pfarramt 1931–1932**

Herausgegeben von
Eberhard Amelung

Band 12 **Berlin 1933**

Herausgegeben von
Carsten Nicolaisen/
Ernst-Albert Scharffenorth

Band 13 **London 1933–1935**

Herausgegeben von
Hans Goedecking/

Martin Heimbucher/
Hans-Walter Schleicher

Band 14 **Zingst und Finkenwalde** **1935–1937**

Herausgegeben von
Otto Dudzus/Jürgen Henkys

Band 15 **Sammelvikariat 1937–1939**

Herausgegeben von
Otto Dudzus/Jürgen Henkys

Band 16 **Konspiration und Haft** **1939–1945**

Herausgegeben von
Jorgen Glenthoj/
Ulrich Kabitz/Wolf Krötke

Einladung
zur Subskription
Dietrich Bonhoeffer Werke
(DBW). 16 Bände, insgesamt
ca. 8000 Seiten.

Jeder Band gebunden.
Die einzelnen Bände
erscheinen in unregelmäßiger
Reihenfolge.

Geplant ist, das Projekt
innerhalb von 5–6 Jahren
abzuschließen.

Die Subskription des
Gesamtwertes ermäßigt den
Ladenpreis der einzelnen
Bände jeweils um 10–15 %.
Alle Bände können einzeln
bezogen werden.

Prospekt anfordern bei
J. G. Oncken, Kassel

ONCKEN

Theologisches Gespräch

Redaktion: Günter Balders (Geschäftsführer)

Verantwortlicher Redakteur: Dr. Wiard Popkes, Rennbahnstraße 115,
2000 Hamburg 74, Telefon: 040/6 51 89 80

Das THEOLOGISCHE GESPRÄCH ist Teil der MITARBEITERZEIT-
SCHRIFT. Diese besteht aus den selbständig zu abonnierenden Teilen: BLICK-
PUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH, von
B BIS Y, GEMEINDEBIBELSCHULE.

Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.

Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis DM 3,80 pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten. Abbestellungen für Direktbezieher jeweils per 15. November, ansonsten verlängert sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.

Nachdruck: auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Verlages gestattet.

Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH, Geschäftsführer Hermann Jörgensen, Postfach 10 28 29,
3500 Kassel, Telefon: 05 61/2 10 81/82.

Druck: BV-Druck Witten

Mol

